

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

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ:
ИСТОРИЯ ИЛИ ФИЛОСОФИЯ?

АЛЁШИНСКИЕ ЧТЕНИЯ – 2015

Материалы
международной конференции

Москва, 10–11 декабря 2015 г.

Организационный комитет конференции:

М.А. Калинин

И.А. Крайнова (ученый секретарь)

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

П. Новак, DPh. hab.

Э.Н. Сагетдинов

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

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

И90 История философии: история или философия? Алёшинские чтения – 2015: Материалы междунар. конф. Москва, 10–11 декабря 2015 г. / Отв. ред. Т.А. Шиян. М.: РГГУ, 2015. 302 с.

ISBN 978-5-7281-1772-8

В центре внимания сборника – природа историко-философских исследований: чем являются или должны являться историко-философские исследования по преимуществу? Должны ли они быть, по преимуществу, исследованиями историко-филологическими или же исследованиями философскими? В сборнике также рассматривается широкий спектр смежных проблем и задач, представлены конкретные историко-философские исследования, осуществленные в рамках как первой, так и второй исследовательской установки. Помимо методологических и историко-философских исследований, в сборнике представлены исследования по логике, феноменологии, философии религии, социальной философии.

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)я

Содержание

Содержание	3
От организационного комитета	7
I. Методологические проблемы истории философии	
<i>Кузнецова Н.И.</i> История философии <i>contra</i> философия	11
<i>Зарапин О.В.</i> О смысле выбора между историей и философией	16
<i>Манин И.А.</i> Об основании историко-философских исследований	21
<i>Колка К.</i> История философии. История или философия?	27
<i>Мальшикин Е.В.</i> Нижняя граница историко-философского исследования	32
<i>Шиповалова Л.В.</i> История философии как философская критика: случай объективности.....	37
<i>Круглова И.Н.</i> Диссеминация и фармация как историко-философские стратегии	40
<i>Слесарев А.А.</i> Взаимосвязь историко-философских, исторических и культурологических исследований (на примере исследования философии Артура Шопенгауэра)	46
<i>Катречко С.Л.</i> Как возможна философия: может ли философия быть национальной?	51
<i>Счастливецва Е.А.</i> Философия – это история философии или онтологическая перспектива?	55
II. Историко-философская проблематика в истории философии	
<i>Бандуровский К.В.</i> Историческая дистанция в трудах Фомы Аквинского	61
<i>Соловьев А.П.</i> Метафизическая интерпретация истории философии в трудах архиепископа Никанора (Бровковича)	67
<i>Евтеева А.А.</i> В. Соловьёв и идеи западного эволюционизма	71
<i>Литвин Т.В.</i> Историзм и событийность в философской антропологии М. Шелера	75
<i>Новак П.</i> Об искусстве чтения и письма (замечания по поводу эссе Кожева о Юлиане Отступнике)	80
<i>Морозова М.В.</i> Об особенностях историко-философского подхода в исследованиях Г.-Г. Гадамера.....	85
<i>Румянцева М.В.</i> Истории как процессы индивидуализации систем: к философии истории Германна Любе.....	90
<i>Рындин Д.Г.</i> М.К. Мамардашвили: история философии и событие мысли	95
<i>Шашлова Е.И.</i> История современной французской философии: подходы к исследованию.....	100
<i>Иценко Е.Н.</i> Интерпретация философской классики в постмодернистском дискурсе: поиск новых стратегий.....	104

III. Исследования по истории философии

<i>Яковлева Л.Е.</i> Философия XX века в поиске новой метафизики	111
<i>Паткуль А.Б.</i> Проблема смысла бытия и набросок учения о смысле в онтологии М. Хайдеггера	117
<i>Устиненко В.В.</i> Проект преодоления метафизики в философии позднего Хайдеггера	123
<i>Наумов О.Д.</i> Именованье бытия в традиции деконструктивизма: к вопросу о периодизации творчества Ж. Деррида	127
<i>Криводубская В.В.</i> Форма и объем как необходимые составляющие анализа смысловой пространственности текста в трудах Ж. Деррида	133
<i>Фетисова Д.Е.</i> Онтология сознания в философии Дэвида Чалмерса и Бертрана Рассела	137
<i>Губин В.Д.</i> Образы памяти	142

IV. Феноменология: история и практика

<i>Шиян А.А.</i> Трансценденция сущностей и жизненный мир в феноменологии Эдмунда Гуссерля	149
<i>Ямпольская А.В.</i> От редукции к дескрипции: трансформация феноменологического метода в ранних работах Сартра	157
<i>Белюсов М.А.</i> К проблеме значения в феноменологии Гуссерля: понятие предельного осуществления	162
<i>Крюков А.Н.</i> Понятие «символическое запечатление» у Э. Кассирера	168
<i>Шемонаев Т.И.</i> Положения и ход вещей в феноменологии мышления и немышления времени	173

V. Логика как объект и как инструмент историко-философских исследований

<i>Анисов А.М.</i> История логики: логика или история?	179
<i>Мёдова А.А.</i> Модальное сказывание о бытии: к средневековой теории модусов	185
<i>Лобовиков В.О.</i> Учение Канта о бытии вещей в себе: дискретная математическая модель формально-аксиологического аспекта	190
<i>Боброва А.С.</i> Философия и теория графов Ч.С. Пирса	195

VI. Историко-философские и теоретические проблемы социальной философии

<i>Логинов А.В.</i> Права человека: историко-философская перспектива	203
<i>Просандеева Н.В.</i> Карл Шмитт об иллюзорности европейского правового государства	207
<i>Сидорина Т.Ю.</i> Современный социум: труд – «за» и «против»	215
<i>Сазеева И.Б.</i> Гуманистические идеи Бенжамена Фондана	221
<i>Карелин В.М.</i> Феномен коммуникативного диссенсуса и его перспективы в образовании	226
<i>Шатири О.А.</i> Трансформация аргументативных практик в контексте массовой культуры	233

<i>Коротченко Ю.М.</i> Язык в интерпретационной активности коллективного сознания.....	238
<i>Шиян Т.А.</i> Об институциональной коэволюции философии и математики в античности (К проблеме соотнесения философии, науки, богословия).....	243
VII. Историко-философские исследования этики и религии	
<i>Коначева С.А.</i> Теопозитика как способ соотнесения религии и философии в радикальной теологии.....	251
<i>Пуминова Н.В.</i> Споры о пресуществлении святых даров конца XVII века в Московском царстве и их «малороссийские» истоки.....	255
<i>Крыштон Л.Э.</i> Термин <i>Glückseligkeit</i> в этике Канта.....	260
<i>Михайлов Г.П.</i> Проблема насилия в апологетике Рене Жирара.....	264
<i>Данько С.В.</i> Этика, предрассудки и сверхъестественное.....	270
<i>Полякова О.В.</i> Трансгуманистическая организация и религиозная секта: сходства и различия	276
Приложения	
Наши авторы	283
Annotations	286
Authors	296
Content	298

От организационного комитета

Статьи настоящего сборника подготовлены к Международной конференции «Первые Алешинские чтения. История философии: история или философия?» Конференция пройдет 10–11 декабря 2015 г. на философском факультете РГГУ при поддержке Московского философского общества. Конференция посвящена памяти советского, российского философа Альберта Ивановича Алёшина (1937 – 2014)¹.



* * *

Альберт Иванович окончил философский факультет МГУ в 1960 г. В его академической жизни можно выделить четыре в во многом взаимосвязанных области приложения его жизненных 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.

¹ На фотографии – Альберт Иванович Алешин ведет заседание XIX «декабрьской» конференции ФФ РГГУ, 11.12.2013.

Начал свою преподавательскую деятельность Альберт Иванович в 1960–1962 гг. в Горьковском институте инженеров водного транспорта. По окончании в 1965 г. аспирантуры философского факультета МГУ А.И. Алешин снова возвращается в Горький и до 1980 г. работает на кафедре философии Горьковского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, вначале в должности старшего преподавателя, а затем – доцента. В 1980 г. А.И. Алешин переезжает в Москву и до 1983 г. преподает в Московском физико-технологическом институте.

С 1987 г. А.И. Алешин преподает философию в Историко-архивном институте, вошедшем в 1992 г. в структуру РГГУ. С 1992, на протяжении ряда лет возглавлял кафедру истории отечественной философии философского факультета РГГУ. В последние годы Алешин был профессором 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 на-

История философии: история или философия?

звание «декабрьской», и инициирования ряда издательских проектов (в частности, упомянутого словаря по русской философии), Альберт Иванович много лет курировал аспирантуру РГГУ по специальности «философия».

* * *

Настоящая конференция – первая из серии запланированных конференций «Алешинские чтения», но уже двадцать первая в ряду ежегодных «декабрьских» конференций философского факультета РГГУ, посвященных обсуждению общетеоретических и методологических проблем историко-философских исследований, инициатором проведения и организатором большей части которых был проф. А.И. Алешин. Приведем список тем этих конференций.

1. Философская традиция, ее культурные и экзистенциальные измерения (1993; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин).
2. История философии: методы исследования, концептуальные альтернативы, опыт преподавания (1996; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин).
3. Историко-философские исследования: методологические аспекты (1997; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин).
4. Историко-философская персоналия: методологические аспекты (1998; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин).
5. Историко-философская проблема: существо и типологическое разнообразие (1999; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин).
6. История философии и история культуры (2000; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин).
7. История философии: история или философия? (2001; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин).
8. История философии и герменевтика (I) (2002; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин).
9. История философии и социокультурный контекст (I) (2003; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин).
10. Философия канта и современность (2004; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин).
11. Взаимодействие традиций отечественной и западноевропейской философии (2005; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин).
12. Философская традиция как понятие и предмет историко-философской науки (2006; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин).
13. История философии и герменевтика (II) (2007; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин).
14. Неклассическая философская мысль: история и современность (2008; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин).
15. Национальное своеобразие в философии (I) (2009; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.Н. Круглов);
16. Язык философии: традиция и новации (2010; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.Н. Круглов);
17. Философия. Культура. История (2011; председатель оргкомитета А.Н. Круглов, отв. ред. сборника А.Н. Круглов, Т.А. Шиян);
18. История философии и социокультурный контекст (II) (2012; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника Т.А. Шиян);
19. Отечественная мысль XX века в контексте мировой философии (2013; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин);
20. Национальное своеобразие в философии (II) (2014; председатель оргкомитета А.А. Шиян, отв. ред. сборника Т.А. Шиян).

* * *

В центре внимания данного, 1(21) статей сборника – природа историко-философских исследований: чем являются или должны являться историко-философские исследования в первую очередь? Должны ли они быть, по преимуществу, исследованиями историко-филологических или же исследованиями, в первую очередь, философскими? В сборнике рассматривается также широкий спектр смежных проблем и задач. Так, большая группа статей посвящена анализу представлений, имевших место в истории философии, об историко-философском методе и смежных с этим концептов истории, события и т.п.

Представлена также большая группа конкретных историко-философских исследований, осуществленных в рамках как первой, так и второй исследовательской установок. В центре этих исследований стоят такие концепты как метафизика, онтология, сознание.

В особые разделы выделены исследования по логике и феноменологии. В первом из них логика выступает то как объект, то как метод историко-логических и историко-философских исследований. Исследования второго раздела также сочетают историко-философские исследования феноменологии с теоретическими размышлениями над феноменологическим методом.

Помимо отдельных философских дисциплин, специальное внимание уделено таким особым предметам философских исследований как общество в целом, религия и этика. В первом разделе освещены вопросы коммуникации и общественного сознания, правового государства и гуманизма, образования и труда. Раздел, посвященный религиозному и этическим исследованиям также разнообразен. В нем представлены как исследования различных аспектов христианской теологии, так и анализ более широкого круга этических вопросов, как историко-философские штудии, так и размышления над современными околорелигиозными процессами и явлениями.

Организационный комитет выражает благодарность Л.Э. Крыштоп и Э.Н. Сагетдинову за переводы статей иностранных участников конференции, а также О.В. Поляковой за помощь в редактировании английских аннотаций.

Раздел I

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

История философии *contra* философия

Кузнецова Н.И. (Москва, Россия)

В статье утверждается, что область историко-философских исследований должна развиваться в русле общей методологии исторической науки. Ключевой проблемой здесь является дилемма двух установок в познании прошлого: презентизма и антикваризма. Первая установка рассматривает теории и идеи прошлых эпох как компоненты современной культуры, вторая настаивает на том, что прошлое требует реконструкции, т.е. отказа от представлений современности. Утверждается, что история философия – это раздел исторической науки, а философия – особая сфера духовной культуры. Попытки представить историю философии как единственную форму философского рассуждения ведут к тому, что в результате не получается ни адекватной картины прошлого, ни оригинального философского поиска.

I

Можно только поблагодарить Альберта Ивановича Алешина за острую постановку вопроса об отношениях собственно философии и истории философии. Действительно, обсуждение этого вопроса имеет не только теоретическое, но и весьма практическое значение.

Споры, например, обостряются, когда обсуждается проблема профессиональной подготовки философских кадров. Можно ли научить человека философствовать, если в качестве основного предмета изучения ему предлагают погрузиться в историю философской мысли? Можно ли поднимать, скажем, актуальные темы современной философии, если в арсенале интеллектуальных средств имеются только тексты классиков?

Можно ли, например, в поисках ответов на вопросы современной эпистемологии или этики, обращаться исключительно к наследию Декарта, Канта, Фихте или Владимира Соловьева, Пирса, Гуссерля, Карла Поппера – в зависимости от собственных предпочтений и знаний? Это, что называется, один из практических аспектов поставленного на обсуждение вопроса.

Но есть и теоретические аспекты поставленной проблемы: в какой мере мы способны воспринимать контексты прошлого, если относимся к работам Декарта и Канта (далее по выбору) как к текстам своих современников? Если историки философии позволяют именно так обращаться с текстами классиков, то, вероятно, мы никогда не узнаем, «как на самом деле было», как «на самом деле» мыслили Декарт и Кант, т.е. откажемся от основной претензии исторического познания.

Если обратиться к опыту «соседей», т.е. историков естествознания, то у них в практическом аспекте вопрос давно решен: никто не пытается обучить сегодняшних сту-

дентов-физиков азам современной механики при помощи чтения «Математических начал натуральной философии» Исаака Ньютона. Даже оригинальные труды Альберта Эйнштейна или Нильса Бора не изучаются в курсах квантовой механики или теории относительности. Стать историком физики, научиться читать научные тексты прошлого – весьма сложная задача, требующая нескольких лет специальной подготовки. Для естествоиспытателей совершенно очевидно, что физика (биология, география и т.п.) – это один предмет, а история соответствующей дисциплины – совершенно другой! Почему же философия пошла по какому-то иному пути?

Здесь можно только гадать или строить гипотезы. С моей точки зрения, попытка подменить философское мышление историко-философскими изысканиями сформировалась, вероятно, как реакция на засилье марксистско-ленинской философии (диалектического и исторического материализма как единственно правильного мировоззрения). Недаром еще Н.О. Лосский писал:

В СССР диалектический материализм — партийная философия, имеющая дело не с отысканием истины, а с практическими нуждами революции. Пока СССР управляется властью, которая подавляет всякое свободное исследование, диалектический материализм не может рассматриваться как философия.

[4, с. 440]

В те годы единственно возможной лазейкой для постановки нетривиальных проблем было обращение к «аутентичному» Канту, Гегелю, Декарту или Марксу. Отсюда и повышенное внимание к историко-философским реконструкциям, которые и, правда, были очень ценными и важными попытками обрести горизонты свободного поиска. И это было вполне простительно.

Однако со временем оформилась и даже настойчиво пропагандировалась следующая установка: при возникновении в Вашем уме какой-то сложной проблемы (будь то вопросы теории познания, социальной философии, этики и т.п.) Вы должны найти соответствующее место в трудах Канта и правильно понять (проинтерпретировать) эту «подсказку». Такое указание – не курьез, а вполне серьезный совет, который был высказан публично в одном из выступлений нашего уважаемого и авторитетного историка философии. С такими «аксиомами» я лично согласиться не могу. Более того, мне представляется, что, если всерьез следовать подобному совету, мы не получим ни философии, способной обсуждать современные проблемы, ни адекватной историко-философской реконструкции. Это просто тупик.

Попробуем относительно систематически разобрать явные и неявные постулаты историков философии, которые искренне (уже не идеологическим причинам) верят, что история философия сама по себе – форма философского размышления, а философия сама по себе – форма историко-философского дискурса. Но почему же с этим положением не согласен Альберт Швейцер? Для него, например, совершенно ясно, что философская этика никак не совпадает с историей этики. Последняя – это не философия, а наука. Он писал: «Наукой является только история этики, да и то лишь в той мере, в какой может быть научной история одной из сфер духовной жизни» [6, с. 114]. Его собственная задача – построить новую этическую систему, что достигается путем философского, а не историко-философского, мышления.

Все приведенные ниже примеры собраны мной путем многолетних попыток убедить коллег в том, что если занимаешься философией, не надо быть историком философии, а когда занят историко-философскими изысканиями, лучше не апеллировать в своих аргументах к современной философии. Следует только признать, что в данном случае нам предстоит не спор о выяснении употребляемых слов, а исследование довольно тонкой интеллектуальной проблемы.

II

Одним из принятых (по умолчанию) стандартов является такое суждение: «Историк философии имеет дело с изучением прошлого современной философии». Или такое: «Подобно историку науки, философ смотрит в прошлое телеологически – оно ведет к настоящему». Верны ли подобные утверждения?

Опыт методологии историко-научных исследований говорит об обратном. Ни в коем случае не следует смотреть на прошлое телеологически: прошлое вовсе не является подмостками для настоящего, а настоящее не является просто результатом прошлых событий. Как говорится, *«post hoc non propter hoc»*, и это абсолютно точно передает довольно сложное развитие событий, когда речь идет о соотношении теорий прошлых и последующих. После работ Томаса Куна это стало очевидным: разве гелиоцентризм «вырастает» из геоцентризма? Разве из механики Ньютона следует теория относительности Эйнштейна или квантовая механика? Нет, для получения новых теорий необходимо отбросить старую, радикально изменить точку зрения. Генезис новой концепции – отнюдь не в исходной теории. Так что «телеологический» взгляд на прошлое научной мысли давно преодолен.

Еще в большей степени антикумулятивизм, как мне казалось, должен бы присутствовать в историко-философских изысканиях. Да никто не брался быть моим предшественником! Никто не исполнял такой задачи! Как же это профессиональный историк науки может себе позволить смотреть в прошлое телеологически?!

Вообще говоря, мы, как жители своего времени, также не слишком озабочены тем, чтобы стать фундаментом для будущего. В этом плане полезно вспомнить шутивное послание потомкам, которое оставил Альберт Эйнштейн. Это было 4 мая 1936 г. По просьбе одного американского издателя, который хотел оставить послание будущим поколениям в специальной герметической коробке (хранящейся в фундаменте его собственного дома), Эйнштейн в назидание потомкам написал:

Дорогие потомки! Если вы не стали справедливее, миролюбивее и вообще разумнее, чем мы, – что ж, в таком случае, черт вас возьми. Это благочестивое пожелание с глубоким уважением изрек тот, кто был Альбертом Эйнштейном.

[1, с. 96]

Вот и все что волнует нормального человека в плане отношения к будущему. Почему же наши потомки должны воображать, что мы существовали только для того, чтобы они сменили нас?

III

Можно ли «вопросать» прошлое с целью поиска ответов на современные вопросы?

Один из самых авторитетных историков философии XX в. Робин Джордж Коллингвуд посвятил свою интеллектуальную автобиографию вопросу о том, как можно действовать, руководствуясь целью адекватного изображения исторического развития философии. Никто не рискнет упрекнуть Коллингвуда в том, что он был не достаточно профессионален в своих размышлениях о том, как подходить к изучению прошлого философии.

Объясняя свои взгляды, Коллингвуд писал:

Вы никогда не сможете узнать смысл сказанного человеком с помощью простого изучения устных или письменных высказываний, им сделанных, даже если он писал или говорил, полностью владея языком и с совершенно честными намерениями. Чтобы найти этот смысл, мы должны также знать, каков был вопрос (вопрос, возникший в его собственном сознании и, по его предположению, в нашем), на который написанное или сказанное им должно послужить ответом.

[2, с. 339]

Трудность историка состоит в том, что «вопрос» коренится в историческом прошлом, которое нам не дано, а «ответ» – перед нами, теперь и сейчас.

Если кто-то писал в отдаленном прошлом, то обычно очень трудно решить эту проблему, – пишет он, – ибо писатели, во всяком случае, хорошие писатели, всегда пишут для своих современников, особенно для тех, кто «вероятно, будет в этом заинтересован». Последнее же означает, что современники задают тот же самый вопрос, на который пытается ответить автор. Позднее, когда он станет «классиком», а его современники давным-давно умрут, этот вопрос будет забыт, в особенности если ответ на него всеми был признан правильным, ибо в таком случае люди перестали задавать его и стали думать над следующим. Поэтому вопрос, заданный оригинальным писателем, можно реконструировать лишь исторически, что нередко требует большого искусства историка.

[2, с. 344]

Коллингвуд утверждал, что формула Леопольда Ранке «историк должен восстановить, как на самом деле было», не объясняет самой главной трудности в работе историка науки. Когда речь идет об интеллектуальных действиях (идеях, теориях, проблемах), нужно еще понять, «что это было», каково содержание данного интеллектуального действия. Один из важнейших его советов – обязательная реконструкция вопросов, которые в иные времена были вовсе не похожи на те, которые волнуют нас самих.

Чтобы понять содержание исторически конкретного действия, мысли или теории, нужно восстановить интеллектуальный контекст, т.е. реконструировать проблему, вопросы, для ответа на которые создавались данные теории:

Если есть некая вечная проблема P, то мы вправе спросить себя, что Кант, Лейбниц или Беркли думали о P. Если мы способны ответить на этот вопрос, то можно перейти к следующему: «Были ли Кант, Лейбниц или Беркли правы, решая проблему P таким образом?» Но то, что считается вечной проблемой P, на самом деле представляет собою серию преходящих проблем P₁, P₂, P₃... – проблем, специфические особенности которых затуманились в глазах исторически близорукого человека, который сгреб их в одну кучу под общим названием P. Отсюда следует, что мы не можем выудить проблему P из внеисторической коробки фокусника, поднять ее и спросить: «А что такой-то думал по такому-то поводу?» Мы должны начать так, как делают скромные труженики, историки, с другого конца. Мы обязаны исследовать документы и истолковать их. Мы должны сказать себе: «Вот перед нами отрывок из Лейбница. О чем он? Какой вопрос здесь решается?..»

[2, с. 361–362]

Коллингвуд показывает, что древнегреческое слово «полис» нельзя однозначно перевести на современный язык как «государство», а следовательно, нельзя сказать, что размышления Платона в его труде «Государство» и размышления английского философа Гоббса о «Левиафане» касались одного и того же предмета. Равным образом древнегреческое слово «дѐй» нельзя без серьезных оговорок перевести как «должен», и поэтому этические теории у греков и у Канта – это теории о разных вещах.

Приводя множество примеров подобного рода и предостерегая от простодушия, с которым зачастую переводятся термины и выражения прошлого на современный язык, безо всякой попытки учесть историческую конкретность значения слов, Коллингвуд рисует всю парадоксальность ситуации на остроумном примере:

Все это напоминает кошмарную историю с человеком, которому пришло в голову, что слово «триера» – греческий эквивалент слова «пароход». А когда ему указали, что описанные греческими авторами триеры не очень похожи на пароходы, он торжествующе воскликнул: «А я что говорил! Эти греческие философы... были ужасными путаниками, и их теория пароходов никуда не годится!» Если бы вы попытались объяснить ему, что «триера» вообще означает не пароход, а что-то совсем иное, он бы ответил:

«Тогда что же оно значит?» И за десять минут показал вам, что вы этого не знаете. В самом деле, вы не можете изобразить триеру, изготовить ее модель или даже объяснить, как она действует. И уничтожив вас, он бы потом всю жизнь переводил «триера» как «пароход».

[2, с. 358–359]

Коллингвуд считал борьбу с презентистской установкой в исторических исследованиях настолько важной, что посвятил ей достаточно объемную книгу. И это была его «Автобиография»!

Действительно, надо со всей определенностью подчеркнуть, что обращенность историка на современность может действовать роковым образом не только на истолкование содержания отдельного текста, но и на понимание всей суммы условий действий героя прошлого. Необходимо специально исследовать вопрос о той конкретной мотивации, которая характеризует и ведет интересующего нас деятеля, надо понять, в частности, что тайны Вселенной открывались людям, ищущим в природе воплощение Божественного Замысла (что трудно бывает понять современному атеисту), что научные революции порой совершались людьми, отнюдь не бунтарями по природе, что люди прошлого действовали в рамках таких представлений о мире, которые нигде специально не назывались и не описывались, а представляли менталитет соответствующей эпохи. Все это многократно увеличивает сложности историко-философской реконструкции. Так что, по Коллингвуду, быть историком философии – это вовсе не стремление искать в прошлом ответы на жгучие, как принято говорить, вопросы современности. Напротив, искать у Платона ответов на вопросы о наилучшем государственном устройстве – это все равно, что переводить слово «триера» как «пароход».

В принципе все высказанные мной выше соображения имеют отношение к ключевой проблеме исторического познания – о соотношении методологических установок «презентизма» и «антикваризма» в познании прошлого (см. [3]).

IV

Разберем, наконец, еще одно парадигмальное клише: «Ни Платон, ни Декарт не устарели, с ними мы, философы, продолжаем вести диалог как с современниками». В возможностях такого свободного диалога усматривается принципиальная специфика так называемых «вечных» проблем философии.

Не надо так беседовать, только что доказывала я, будь вы хоть историками философии, хоть философами! Общая методологическая культура не должна позволять нам в принципе вести подобные «диалоги» вне временных границ. Время также имеет свою власть, отрицать которую бессмысленно! Тем не менее, я стремилась также показать, что методолог не может не признать правомерности «презентистского» подхода, если он реализуется в установленных рамках.

Теперь же я хочу подчеркнуть, что в учебных курсах «Введение в философию» или «Философия» (для нефилософских специальностей) целесообразно как раз вести рассказ о философии и ее прошлом в презентистском ключе. Другое дело, что преподаватели должны обратить внимание слушателей на самую названную выше методологическую дилемму познания прошлого.

В этом плане я полностью разделяю точку зрения М.А. Розова, который в своей статье с характерным подзаголовком «Заметки старого преподавателя», утверждает:

Итак, либо мы должны заинтересовать студента самой историей культурного развития человечества и преподавать именно историю философии, либо показать, что он и сегодня, сам того не осознавая, постоянно ходит по тем же путям, что и мыслители прошлого, что проблемы Платона и Аристотеля живут и сегодня, но в новом контексте и в новой одежде. Это неизбежно сталкивает нас с достаточно сложной проблемой презентизма и антикваризма. С одной стороны, важно показать звучание и

значимость тех или иных идей в контексте соответствующей эпохи, с другой – их современное звучание. Первое воспитывает у студента историческое чутье и историзм в понимании социо-культурных явлений, подводя его к осознанию одного из главных открытий гуманитарной науки – к открытию Прошлого. Второе позволяет с первых шагов оживить преподавание за счет обсуждения множества методологических и мировоззренческих проблем, которые сейчас у нас с этим прошлым ассоциируются. Первое – это история философии в подлинном смысле слова, второе – введение в философию. В первом случае мы размещаем все философские концепции на шкале исторического времени, во втором – проецируем все на современность, существенно модернизируя прошлые концепции.

[5, с. 354–355]

Заметим напоследок, что выделение ключевой методологической проблемы – дилеммы презентизма и антикваризма – не было заслугой самих историков философии. Это продукт современного философского мышления. Об этом не писал никто из великих философов-классиков, у которых мы должны были бы искать «подсказки».

Литература

1. Дюкас Э., Хофман Б. Альберт Эйнштейн как человек / Пер. с англ. // Вопросы философии. 1991. № 1.
2. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980.
3. Кузнецова Н.И. «Презентизм» и «антикваризм» – две картины прошлого // *Arbog mundi*. 2009. Вып. 15.
4. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.
5. Розов М.А. Гносеология культуры. М., 2015.
6. Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.

О смысле выбора между историей и философией

О.В. Зарапин (Симферополь, Россия)

В статье на примере историко-философских концепций Г. Гегеля и К. Ясперса ставится вопрос о соотношении экзистенциального и субстанциального планов в истории философии. Обосновывается тезис, согласно которому актуальной задачей современного историко-философского исследования является постижение единства, обнаруживаемого экзистенциальным и субстанциальным планами в философском тексте.

«История или философия» – такой выбор в отношении сути и назначения историко-философских исследований есть наследие гегельянства, которому противостоит коммуникативная по духу история философии К. Ясперса. В наши дни обе парадигмы работают, заставляя нас или делать выбор, или искать экзистенциальное решение методологической коллизии. Я же предлагаю уйти и от выбора, и от коллизии, увидев иной смысл в работе историка философии.

«Лекции по истории философии» Г. Гегель начинает с того, что подчеркивает существенную связь между философией и её историей. Осознание этой связи необходимо для философа, который стремится к объективности и не хочет стать жертвой собственных фантазий и измышлений. Тогда подтверждением его правоты будет «то, что может быть оправдано и доказано изложением самой истории» [1, с. 68]. Но только ли подтверждением исчерпываются функции истории философии, а её роль – быть своеобразным компасом в руке философа, справляясь по которому он не потеряется в лабиринте собственных мыслей? Полагаю такой взгляд серьезным упрощением. Думаю, что связь

философии и её истории – внутренняя, неразрывная и необходимая.

Подобный тезис содержит противоречие, оно и было выражено в классическом положении Гегеля о своеобразной внутренней «коллизии» между философией и историей. По этому поводу он пишет: «Относительно истории философии нам раньше всего может прийти в голову мысль, что в самом этом предмете содержится явное внутреннее противоречие. Ибо философия хочет познать неизменное, вечное, сущее само по себе; её цель истина. История же сообщает о том, что существовало в одно время, а в другое исчезло и вытеснено другим. Если мы исходим из того, что истина вечна, то она не входит в сферу преходящего и не имеет истории» [1, с. 74]. Другими словами, получается, что история представляет собой поверхность, на которой философия лишь проявляется в виде отдельно взятых учений или идей, но, в действительности, расположена на более глубоком уровне, где законы времени бессильны. Исторический процесс здесь никак не проникает внутрь философии, она существует во внеисторической плоскости – там же, где царство чисел и геометрических фигур, для которых чужды временные характеристики: становление, развитие и исчезновение.

Но как возможно мыслить философию не в противоречии с историей? Для этого, по логике гегельянства, нужно допустить мысль о том, что философия – это объективный процесс становления философии, в котором субъект задействуется в качестве средства и уж никак не является основополагающим принципом. Гегель пишет: «События и деяния, составляющие предмет этой истории, поэтому суть такого рода, что в их содержания и состав входят не столько личность и индивидуальный характер этих героев, сколько то, что они создали, и их создания тем превосходнее, чем меньше эти создания можно вменить в вину или заслугу отдельному индивидууму, чем больше они, напротив, представляют собою составную часть области свободной мысли, всеобщего характера человека <...>. Она в этом отношении противоположна политической истории, в которой индивидуум является субъектом деяний и событий со стороны особенностей своего характера» [1, с. 69].

Гегельянство не позволяет философской мысли отрываться от мира исторической действительности, при этом из незаинтересованного наблюдателя философ превращается в объективно действующую в мире силу. Правда, эта сила заметна лишь в масштабах исторического времени и проявляется в зазоре между тем, что в действительности происходит в сознании философствующего субъекта и тем, как субъект понимает и объясняет для себя происходящее. В масштабах отдельно взятой личности такой зазор практически невидим, философствующему субъекту кажется, что его действиями управляет он сам. Гегелю удастся избежать противопоставления философии и истории путем допущения того, что внутри субъективного акта философствующей мысли спрятан объективный интеллектуальный процесс, выходящий за пределы личности и связывающий его с личностями всех философов прошлого и будущего. То есть, философский разум отделяется от субъекта философской мысли и преподносится в качестве объективного образования, постепенно вызревающего внутри субъектов. Как пишет Гегель: «Дух нуждается <...> в длительном сроке для полного развития философии» [1, с. 97].

Позиция К. Ясперса существенно отличается от гегелевской. Критикуя историко-философскую концепцию Гегеля, Ясперс видит её основание в «вере в исторический разум», который владеет последней истиной бытия и способен всему происходящему, пусть даже самому ужасному, найти свое место, смысл и целесообразность. В гегелевской картине историко-философского процесса Ясперса отталкивает не только то, что, по его словам, «отдельному человеку остается лишь спокойно взирать на всеохватывающий и всепроникающий дух, господствующий надо всем, и умереть, говоря ему “да” даже если сам он при этом гибнет» [5, с. 69].

Растворение личности в субстанции исторической целесообразности обратной стороной имеет неизбежное возвышение личности автора историко-философской концепции, в уме которого философствующая мысль узрела свое предназначение. Погегелевски прочитанная история философия оказывается всего лишь пропедевтикой философской системы самого Гегеля. И дело здесь не именно в нем, а в самом подходе к разрешению внутреннего противоречия между историей (временным) и философией (вечным). Гегелевский ответ в качестве методологической основы предлагает мыслить философию как целесообразно упорядоченный процесс, который хотя и протекает в субъективной сфере личностных актов философствования, сам по себе носит объективный характер. Интеллектуал, осознающий себя в истории философии подобным образом, невольно становится «пленником истории, блаженно верующим в свои иллюзии». На вопрос о том, что это за иллюзии, Ясперс ответит: иллюзия того, что у истории есть цель, которая и вносят порядок в происходящее, расставляя все по своим местам.

Поэтому на вопрос, есть ли у философии какая-либо цель, в которой она найдет свое завершение, – пишет Ясперс, – ответом будет: нет, ведь история философии могла бы обладать конечной целью только ошибочно <...>. Но на самом деле вообще нельзя знать никакой цели, скорее, вечное присутствие в каждый момент времени является целью; философия изначально и в любое время обладает всей истиной.

[5, с. 69]

Отрицание цели, связывающей многообразие философствующих личностей в единство растянутого во времени процесса «вызревания духа», по Ясперсу, равносильно утверждению о том, что в каждый момент времени философия обладает полнотой истины. Философская истина сегодняшнего дня не может быть ступенькой, открывающей путь к более совершенной и полной истине, ожидающей нас завтра – тезис, удостоверяемый исключительно экзистенциальным переживанием жизни, с точки зрения которого «В каждый момент времени человек вопрошает о себе самом всю историю целиком» [5, с. 83].

Историчность как «бренное явление чего-то вечного» [5, с. 68] оказывается экзистенциально постигаемым средоточием философствующей мысли, которая не превращает противоположность между бrenным и вечным в требующее разрешения противоречие. Выглядящая логически недопустимой эта противоположность отражает в философии её источник исконно человеческого происхождения. «Поэтому, – заявляет Ясперс, – в любой философии проявляется соединение противоположного, постоянно исчезающего и сущего» [5, с. 61].

Сильный тезис. Он достоин внимания, поскольку выдвигает правило, верное для любой философии. Однако его сила может быть обратно пропорциональна обоснованности. Ведь стоит только согласиться с платоновским тезисом о том, что вечное и безличное бытие составляет предмет философского поиска, как сформулированное Ясперсом правило можно ставить под сомнение. Объясняя смысл метафоры философии как «искусства умирать» или «упражнения в смерти» Платон недвусмысленно дает понять, что философией управляет отнюдь не соединение временного и вечного, но именно разобщение души и тела, напоминающее смерть, после которой «Такая душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное» [3, с. 46], где избавляется от человеческих зол и поселяется среди богов.

И, напротив, правило Ясперса обретает убедительность в предположении, что философия – это размышление человека о самом себе. Философская мысль, помещенная в экзистенциальный фокус человеческой ситуации, не может выбирать между богами и людьми, ее стихия – промежуток. Предмет философии составляет не столько само по себе бытие, сколько указывающая на него трансценденция, в которой человек обретает экзистенциальный смысл сущего. Прорыв человека к бытию, высвобождающий его к связи с истоком всех вещей, образует основу человеческой жизни и вместе с тем слу-

жит источником философствования в том смысле, в каком сущностью философствования является осознание трансценденции. Ясперс пишет: «В любое время основанием человеческого бытия является то, в каких богов он верует, какой облик принимает для него трансценденция. Философия – путь мысленного знакомства человека с трансценденцией: сознательное схватывание божественного в мире» [5, с. 74].

Вместе с тем, как трансценденция объясняет, каким образом и почему в человеке пробуждается философ, она явно недостаточна, чтобы объяснить, каким образом философ оказывается включен в реальность истории философии и что вообще воспроизводит и поддерживает эту реальность. Подобная постановка вопроса позволяет видеть, насколько важное место в учении Ясперса занимает тема коммуникации. Точно так же, как человеческое существование нуждается в трансценденции и без нее теряет свой смысл, сама трансценденция нуждается в коммуникации и может быть реализована лишь в качестве коммуникативного взаимодействия философствующих личностей.

Ясперс понимает, что подобный взгляд на вещи не укладывается в привычный образ философа, размышляющего наедине с собой. Интеллектуальное одиночество, как пишет Ясперс, «всегда было глубоким диалогом с духами прошлого или принимало облик коммуникации с личным божеством» [5, с. 186]. При внешней замкнутости философская мысль обозначает некий путь «от самости к самости», в котором дает о себе знать парадоксальность философского усилия, выраженная Ясперсом так: «хотя экзистенция всегда изначальна, она никогда не начинается от какого-нибудь начала» [5, с. 114]. Экзистенциально открытая истина изначальна в том смысле, что ее нельзя заимствовать извне. И вместе с тем, она обязательно раскрывает себя как возможность мышления другого человека, жившего в прошлом. По этому поводу Ясперс пишет: «Поскольку философствование есть экзистенциальное философствование, оно осуществляется в усвоении и столкновении с мышлением экзистенций прошлого» [5, с. 114]. Экзистенциальная коммуникация и есть источник, воспроизводящий историю философии как реальность «вечного настоящего», в котором личности различных эпох и культур встречаются друг с другом как бесконечно разнообразные отражения человеческих лиц в одном и том же зеркале трансценденции. «Там, в трансценденции, – пишет Ясперс, – мертвые не мертвы, но современны» [5, с. 120].

Сравнивая позиции Гегеля и Ясперса по вопросу о сущности истории философии, можно увидеть их, так сказать, «взаимоуязвимость». Став на путь Гегеля и признав, что история философия имеет вид объективного процесса, мы упускаем из поля зрения философствование как личностный акт человеческого самосознания. Следуя путем Ясперса и разделяя его идею о том, что историю философии создает экзистенциальная коммуникация, мы неизбежно упускаем из виду объективную картину развития философской мысли. Именно она демонстрирует нам, что никто не владеет полнотой истины и что принимаемое за истину является относительным, во многом зависимым от культуры и исторической эпохи, в которых творит мыслитель. Подобное сопоставление дает повод полагать, что в антитезе «объективный процесс – экзистенциальный акт» заложено больше, чем возможность простого выбора исследовательской позиции. Это сопоставление продуктивно, так как позволяет рассматривать объективный процесс и экзистенциальный акт в качестве крайних позиций единой по своей сути границы проблемного поля. Границы, очерченной вопросом о том, что делает философскую мысль историческим образованием.

В наши дни уже трудно просто следовать за коллизией или решать вопрос о том, кто прав – Гегель или Ясперс. Думается, что методологическая проблема современных историко-философских исследований состоит в разработке такой позиции, которая не просто объединила бы в себе преимущества гегелевского субстанциализма и ясперсового экзистенциализма, такое объединение дало бы нам чересчур искусственную, ме-

ханическую и манипулятивную картину происходящего. В нашем случае речь идет о поиске языка, способного представить историю философии в терминах, не допускающих самого противопоставления и необходимости выбирать между субстанцией и экзистенцией.

К подобной постановке вопроса подходит М.К. Мамардашвили в своей статье, посвященной историко-философской концепции Ясперса. С его точки зрения, философская мысль представляет собой сложное историческое образование в том отношении, что не исчерпывается интеллектуальным содержанием. Он пишет:

<...> исторические образования мысли предстают перед нами поэтому не только как определенное логическое содержание, но и как социальный феномен, запечатлевают существующее в обществе разделение труда, условия существования и особый образ жизни людей, занятых духовной деятельностью, социальные условия производства идей, способы их распространения и использования и т.д. Но это значит, что фактическое, предметное содержание знания всегда сращено с проявлениями этого рода отношений и не существует отдельно от них.

[2, с. 234–235]

В своем содержании философская мысль отражает экзистенциальную и социальную ситуацию мыслителя. Именно это обстоятельство вызывает трудности в осмыслении историко-философской реальности. Единство мысли и личности в рефлексии распадается на два независимых друг от друга плана истории философии. В одном плане мы наблюдаем культурно-исторические механизмы связи, в другом – содержание этой связи, различие между этими планами необходимо как этап, ведущий рефлексию к возможности со-общительности. М.К. Мамардашвили пишет: «Лишь после того, как такое различие осуществлено, можно понять, как две эти системы связей накладываются друг на друга, сливаются в каждый данный момент в единое целое, проявляются друг в друге и в конечном продукте их взаимодействия – исторической форме знания» [2, с. 236]. В той мере, в какой в истории философии существуют экзистенциальный план личности мыслителя и субстанциальный план высказанных идей, должен быть третий – тот, в котором оба плана сходятся друг с другом. Что это за третий план? Рассуждения Мамардашвили подсказывают нам ответ.

Он состоит в том, что искомый план задается реальностью философского текста¹. Текст, выражая философскую идею, не существует сам по себе. Он вписан в определенный культурно-исторический контекст, внутри которого понятен и уместен, контекст служит условием очевидности провозглашаемых в тексте истин. Последнее – особенно важно для философского текста в той мере, в какой он выражает не только истину, но также и путь, ведущий к ней.

Философский текст инкорпорирует свой контекст, превращая его в один из элементов своего содержания, чем задает набор допустимых и востребованных аргументов. Так, умирающий в действительности Сократ в платоновском «Федоне» оказывается персонажем, размышляющим о философском пути к бессмертию. Одиночество Ф. Ницше в реальной жизни на страницах «Так говорил Заратустра» превращается в путешествие провидца, спускающегося с гор к людям. Философ постигает истину таким образом, что истина отражает его собственный путь, истоки которого уходят в почву культурно-исторической ситуации его жизни. Строго говоря, философский текст не «позволяет», не «вмещает», не «раскрывает» и т.д., он непосредственно и есть фактически наблюдаемая связь (*textus*) публично высказанной идеи с личным переживанием ее истинности. Создать или воспринять текст – означает действовать по шву, скреп-

¹ О программе «философской текстологии» см. статью Л.Т. Рыскельдиевой [4].

ляющему и сводящему в одно субстанциальный и экзистенциальный планы истории философии.

Таким образом, оставаясь на почве практического исследования, современная история философии становится совокупностью исследований всех возможных вопросов и проблем, связанных с тематиками авторства, условий понимания, адекватной интерпретации, исторической реконструкции, ответственного издания и даже распространения философских текстов.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб. 1993.
2. Мамардашвили М.К. К проблеме метода истории философии (Критика исходных принципов историко-философской концепции К. Ясперса) // Как я понимаю философию / Под ред. Ю.П. Сенокосова. М. 1992.
3. Платон Федон // Сочинения. В 3 тт. / Под ред. А.Ф. Лосева. Т. 2. М. 1970.
4. Рыскельдиева Л.Т. О философской текстологии, или чему должна учить история философии // Вопросы философии. 2015. №1.
5. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб. 2000.

Об основании историко-философских исследований

И.А. Манин (Новокузнецк, Россия)

В данной статье рассматривается вопрос об общих основаниях историко-философского исследования. Автор пытается наметить контуры возможных направлений историко-философской работы и обозначить трудности, которые, здесь могут возникнуть. Автор приходит к выводу, что основной проблемой является конструктивистский характер историко-философского знания.

В той степени, в какой труд историка философии в настоящее время претендует на некоторую самостоятельность, а история философии выделилась в отдельную научную специализацию, правомерным и актуальным представляется постановка и исследование вопроса об основаниях (причинах и началах) историко-философской работы. Ведь если такая работа имеет место, то возникает потребность разобраться с тем, в чем она заключается, на каких основаниях организуется и какие функции выполняет. Проще говоря, вопрос в том, что и как делает (или может делать), тот или иной исследователь текстов различных философов, зачем он это делает (или может делать), и каковы основы его деятельности. Такова общая направленность наших интересов.

С другой стороны, эти интересы сложились у нас вследствие собственной работы с текстами различных философов, мыслителей и ученых. По мере знакомства и освоения историко-философского материала мы все более убеждались в необходимости отдавать себе и другим отчет в основаниях нашей исследовательской деятельности. К примеру, вот мы берем текст того или иного философа и прочитываем его. Но ведь этого для нас еще недостаточно. Прочитать-то его может почти кто угодно. Значит, для организации историко-философской работы помимо прочтения требуется проделать что-то еще. Поэтому в процессе освоения нами историко-философского материала, мы и обращали внимание на то, что мы делаем, и имеет ли наша работа какое-то действительное значение. Отсюда нас и стало интересовать не столько накопление багажа прочитанного, сколько овладение практиками действительной работы с текстами философов и исследование вопроса об основаниях такой работы.

Что касается данного очерка, то посредством него мы хотели бы обратить внимание историков философии на вопрос об общих основаниях их деятельности. Здесь мы по-

пытаемся лишь наметить контуры некоторых возможных направлений историко-философской работы, поставить вопрос об обоснованности каждого из них, а также – обозначить трудности, которые, на наш взгляд, могут возникнуть при выборе того или иного направления.

При этом в данном очерке мы, во-первых, не претендуем на исчерпывающую характеристику всех вышеуказанных аспектов. Во-вторых, представленные здесь «возможные направления» выполняют, прежде всего, роль модели, нежели претендуют на описание труда какого-то конкретного историка философии. То есть они являются скорее общими ориентирами для дальнейшей работы и составляются для обращения к конкретному материалу. Причем нами не исключена не только возможность уточнения этих «направлений» – ориентиров, но и полного отказа от них ввиду противоречия их материалу. В-третьих, мы отдаем себе отчет в том, что представленные здесь суждения могут и должны быть развернуты в более конкретном виде. И, в-четвертых, считаем необходимым сразу оговорить, что мы опускаем здесь вопрос об основаниях собственной работы. Например, использование нами Аристотелевской терминологии «материала», «формы» и т.д. применительно к научному познанию может вызвать вопросы и должно быть обосновано. Но всем этим мы не будем здесь специально заниматься, как ввиду ограниченности места, так и по причине иной цели.

Если историко-философская работа выстраивается по аналогии с научным познанием, то следует рассмотреть ее в этом контексте. Но для этого сначала необходимо обратиться к основаниям научно-познавательной деятельности. Их мы находим уже в трудах Аристотеля. Что может следовать из его высказывания о том, что «все люди от природы стремятся к знанию» [2, с. 65]? Прежде всего, опираясь на него, можно построить теорию научно – познавательной деятельности. Ведь, если принять то, что познание (как стремление к знанию) естественно для человека, то можно развернуть познавательную деятельность как некоторый естественный, а значит, и необходимый, для человека способ существования.

Что еще предполагает научное познание? Во-первых, наличие познающего. Во-вторых, предмет познания. Что касается предмета, то напомним, что, по Аристотелю, любой предмет имеет две составные части: форму и материал (субстрат) [2, с. 204–205]. В плане познания форма есть понятие [4, с. 200]. Следовательно, предмет познания должен состоять из материала и понятия. Значит, помимо познающего для научно-познавательной деятельности, в рамках этой концепции, требуется еще материал и форма (понятие).

Как тогда в общем виде может быть представлена научно-познавательная работа?

Согласно требованиям, предъявляемым к научному исследованию, оно должно начинаться с установления некоторых исходных понятий. Как известно, эти понятия, согласно Р. Декарту, должны быть чем-то самоочевидным [8, с. 91]. Но, в той степени, в какой, сведение понятий к «самоочевидностям» на практике проделывается далеко не во всех исследованиях, исходные понятия могут и просто приниматься на веру [12, с. 173].

Далее, в соответствии с этими понятиями, должен быть организован некоторый, говоря аристотелевским языком, материал, т.е. та исходная данность (здесь, на наш взгляд, не так важно является ли она объективной или нет), с которой изначально имеет дело исследователь.

О рассмотрении бытия в понятиях говорит уже Сократ у Платона [14, с. 58–59]. Хотя, согласно Аристотелю, еще пифагорейцы уподобляли все существующее числам и приводили все что могли в согласие с ними [2, с. 76]. Также они считали сущностью вещи «то, к чему подходило заданное ими определение» [2, с. 78]. Поэтому, вполне возможно, именно к пифагорейцам следует возводить основания подобного способа работы (организации материала в соответствии с понятиями). В итоге такой организа-

ции должно выстраиваться некоторое знание. Оно может называться «научной картиной мира» или, как называет это Платон, «уподоблением бытия» [14, с. 58–59].

Но не является ли подобная работа переоформлением уже оформленного материала? Здесь следует напомнить, что Аристотель различает первый материал – четыре стихии, который недоступен восприятию (потому как не оформлен и не есть определенное нечто), и материал оформленный (природой) [2, с. 243–244], т.е. уже организованный. С последним и имеет дело человек. Отсюда ясно, что исследователь имеет в качестве некоторой данности уже организованный материал.

Но если познающий занимается подобным переоформлением, то есть изменяет лишь форму (понятие) материала, то не получается ли так, что в процессе познания он посредством соединения материала с новой формой занимается конструктивной деятельностью, тогда как познание есть движение к причинам и началам [3, с. 61]?

Иначе говоря, если исследователь накладывает на материал новую форму (понятие) взамен старой, то разве не будет он тем самым производить новый предмет? Не превращается ли тогда движение к причинам и началам в работу по конструированию нового предмета, которому впоследствии присваивается статус знания?

Не производим ли мы вместо того, чтобы познавать? Что все-таки должен делать познающий: производить или двигаться к причинам и началам?

Ведь может получиться странная ситуация, когда то знание, к которому, как предполагается, исследователь должен прийти, есть в некотором смысле продукт, произведенный самим исследователем в процессе исследования. Что в таком случае должен делать познающий, чтобы двигаться к причинам и началам, а не производить?

Обратимся теперь к историко-философскому исследованию. Исходной данностью или материалом такого исследования является текст. В этом случае речь, наверное, следует вести уже не о знании, а о понимании. Основанием того, что по отношению к тексту должно возникать именно понимание, могут послужить, например, первые формулировки, связанные с «искусством понимать» у александрийских грамматиков: «Грамматика есть искусство понимать поэтов и историков, руководящее главным образом формой речи в соответствии с аналогией и обиходом» [1, с. 106].

Итак, что мы будем иметь в результате историко-философского исследования, организованного на вышеуказанных основаниях? В итоге подобной работы по соединению некоторого понятия с материалом (текстом), у нас должно будет выстроиться понимание, ограниченное заданным понятием. Такой способ историко-философской работы нам хорошо известен. В качестве типичного примера, мы можем привести Аристотеля, который выстраивает сочинения досократиков в рамках своих определений [2, с. 70].

Так как, в рамках этого подхода понимание ничем, по сути дела, не отличается от познания, то при работе с текстами у нас также могут возникнуть обозначенные выше проблемы, связанные с конструктивным характером «понимания».

Вероятно, что максимум, чего можно достичь, работая в этом направлении – это выявление концептуальных оснований автора и выстраивание понимания текста в рамках этих оснований. Но это возможно только при условии, что мы будем двигаться к причинам и началам. Но даже и в этом случае, есть вероятность того, что выявление этих основ не приведет к пониманию самого текста.

При выборе такого направления работы мы можем столкнуться также со следующими трудностями. Во-первых, перед нами здесь встает вопрос о способе вычленения концептуальных основ автора. Во-вторых, не будут ли в процессе понимания текста наши понятия налагаться на эти основы и переоформлять их? И, в-третьих, даже если допустить, что последнее не произойдет, есть риск, что из вычлененных оснований у нас текст может выстроиться не так как у автора. Ведь, кто гарантирует, что после анализа и синтеза у нас получится то же самое, что было изначально? И тогда может быть

прав здесь Декарт, когда обращает внимание на то, что «нельзя понять и усвоить мысль, сообщенную кем-то другим» [9, с. 290]?

Таким образом, при выборе подобного способа историко-философской работы, могут возникнуть трудности, связанные, прежде всего, с некоторой ограниченностью, или, говоря иначе, «рамочностью» понимания текста.

Тогда, возможно, справедливой по отношению к такой работе будет мысль И. Г. Дройзена о том, что результатом исследования может являться сам исследователь [10, с. 446]. У Платона также речь идет о том, что при исследовании вопроса может так случиться, что мы «исследуем и того, кто спрашивает», то есть самих себя [13, с. 445].

Что же касается «ограниченности» понимания, которое здесь имеет место, то можно вспомнить Николая Кузанского. Он в свое время указывал на то что «неопределенное» (коим для историка философии является текст) не схватывается «определенным» [12, с. 173]. Текст не может быть понят на основе определения или понятия, которое, есть «целое определений» [6, с. 160]. В некотором смысле на это указывал и Платон [13, с. 58–59].

Мы не отрицаем, что при успешном решении обозначенных трудностей возможно достичь понимания текста. Но для этого текст должен, прежде всего, быть понятийно организованным. О понимании же текстов, не организованных понятийно, говорить при таком способе работы, наверное, не приходится. В качестве примера текстов организованных по понятиям можно привести «Энциклопедию философских наук» Гегеля, по определениям – «Метафизику» Аристотеля.

Рассмотрим еще один способ организации научного исследования в связи с его возможным применением в историко-философской работе. В рамках этого подхода предполагается, что из некоторого исходного материала, путем «обобщения», «абстрагирования» или «индукции», выводится некоторое понятие (или знание) о нем. Последнее может выражаться в формулировке закона или правила. О подобном способе работы упоминает, например, Ф. Бэкон [5, с. 13, 23, 34, 37].

Можно поставить вопрос об обоснованности такого подхода. При обосновании последнего могут возникнуть трудности, связанные с вопросом о том, возможно ли логическое выведение понятий из данного материала. А применительно к пониманию текста: возможно ли логически вывести из данного текста то, что в нем содержится в скрытом виде?

А. Эйнштейн, например, считает, что всякая попытка «логического выведения основных понятий и законов» из данных опыта обречена на провал [16, с. 184]. К этим законам или понятиям, по Эйнштейну, ведет «не логический путь, а только основанная на проникновении в суть опыта интуиция» [15, с. 40].

Обращение к интуиции можно встретить и у исследователей, работающих с текстами (например, у историков). В частности, Дройзен называет «способ, при помощи которого мы получаем результаты из исторического материала» – «пониманием путем исследования». Понимание, по Дройзену,

происходит непосредственно внезапно, без того, чтобы мы осознали логический механизм, действующий при этом. Отсюда акт понимания является непосредственной интуицией, творческим актом, искрой между двумя заряженными электричеством телами.

[11, с. 69]

При подобной организации исследования помимо трудностей, связанных с возможностью достичь понимания только интуитивным путем, могут возникнуть и иные. А именно: можем ли мы воспринимать материал, не налагая на него нашего способа организации? Ведь даже органы чувств у нас устроены так, что, сталкиваясь с неким материалом, они особым образом организуют его для нас. Не говоря уже (в духе Канта)

об организации данных опыта посредством форм нашего восприятия. При попытках же прибегнуть к приборам в борьбе за максимальное устранение из восприятия наблюдателя и «чистоту эксперимента», мы, вполне возможно, имеем в качестве знания не отражение объективной данности, а результат взаимодействия объекта с прибором. Здесь мы не хотели бы останавливаться на вопросе о том, воспринимаем ли мы объективную данность (т.е. нечто независимое от воспринимающего), либо же имеем дело с «воспринимаемым материалом», то есть уже организованным самим воспринимающим. Отметим лишь, что в последнем случае мы должны будем вести речь уже не об объекте, а о «ситуации наблюдения» [7, с. 244–245]. Более важен для нас здесь вопрос о том, возможно ли в рамках оснований такого подхода достичь понимания текста.

Вполне вероятно, что, выстраивая работу с текстом во втором режиме, то есть, не прибегая к специальному установлению исходных понятий, а пытаясь вытащить знание или понимание из самого материала, мы все-таки невольно будем этот материал искусственно организовывать. Ведь, зачастую, при работе с текстом над нами довлеет необходимость «хоть как-то понять» его, то есть получить некоторый результат. На это нас организует уже сама структура исследовательской работы, например, требование постановки цели в начале исследования. И разве мы в этом случае не вынуждены осуществлять не совсем корректную работу по отношению к тексту, по сути дела, выжимая из него результат в виде его «понимания», а, точнее говоря, самостоятельно этот результат организуя? Иначе говоря, движимые заданной необходимостью понять, мы, даже если на деле не достигаем понимания, то, вполне возможно, стараемся сделать так, чтобы оно появилось, незаметно подменяя его сконструированным нами фиктивным пониманием. В этом случае результат уже предопределен постановкой цели.

Такая работа, на наш взгляд, по сути дела, искусственна и по своей вынужденной организации напоминает то, что у Бэкона называлось «возбуждением своего духа посредством усиленной работы разума» [5, с. 44]. В этом случае, почти для каждого шага требуется усилие, напряжение или возбуждение ума. Подобная работа обычно не обходится без применения различных техник. Эти техники можно расписать стадийно, т.е. представить в форме знания. Это значит, что они могут воспроизводиться. А так как воспроизводимость задавалась Декартом в качестве одного из критериев рационализма [8], то эти техники, по сути своей, не отличаются от тех же понятийных рамок. И в этом случае они также ограничивают понимание, и все чего мы можем достичь здесь – это лишь «понимание в рамках этих техник».

Таким образом, понимание на основе техник, тоже в некотором смысле ограничено. Кроме того, оно также не может привести к пониманию текстов, не организованных понятийно. Таким образом, проблемы и ограниченность второго подхода при историко-философской работе очевидны.

В этом месте можно поставить следующие вопросы, требующие отдельного рассмотрения. В какой степени в области науки допустимы безрезультатные исследования (т.е. когда поставлена цель, а никакого соответствующего результата не получено)? Если они недопустимы, то мы в этом случае либо уже заранее должны знать то, к чему придем, либо вынуждены искусственно организовывать «результат», «прицепляя» его к тексту и выдавая его за то, что удалось вытащить из самого материала.

Возможно ли, отказавшись от вспомогательных средств: концепций, понятий, приборов и прочих «подпорок» [12, с. 184], познать то, что существует по природе? Так как наш интерес к этим общенаучным вопросам локализован в области понимания философских текстов, то поставленный вопрос должен для нас звучать, наверное, так: можно ли выйдя за рамки принципов, организующих научное исследование, достичь понимания текста? Или человеческое познание (понимание) всегда ограничено? Существуют ли способы выхода за эти границы? Мы говорим здесь о способах не в смысле

техник, так как техники мы связали с некоторой ограниченностью. Как прийти к знанию или к пониманию, в которое не будет вложена деятельность познающего? Возможно ли понимание без понятий?

Какие же пути выхода к пониманию возможны в намеченной нами ситуации? На наш взгляд, здесь есть два более-менее приемлемых варианта.

Первый связан с работой в ограниченном пространстве знания. Заключается он в том, что если мы и неспособны полностью отказаться от понятийной работы, то, по крайней мере, поняв ее ограниченность, мы можем перестать ее культивировать, и по возможности – пытаться сводить к минимуму. Но этот путь может привести к бездействию, так как, поняв ограниченность того, что мы делаем, не исключено, что мы просто остановимся на том, что перестанем вообще что-либо делать.

Николай Кузанский, наверное, назвал бы это понимание ограниченности нашего познания – «ученым незнанием» [12, с. 51]. Но ни у него, ни у других авторов не обозначается четкий механизм выхода за пределы понятийного мышления. Возможно, потому что такой механизм опять будет всего лишь очередной понятийной, а значит, и сознательной конструкцией. Так, например, математические знаки Кузанского как средства для «понимания божественных истин» [12, с. 64] на деле оказываются тоже всего лишь конструкциями нашего рассудка [12, с. 57].

Если же такой механизм выхода не будет организован понятийно, то мы его, вероятно, не поймем. Поэтому механизмов, позволяющих выйти за рамки знаний (понятий), скорее всего, нет, потому как всякий механизм связан со знанием (понятием). А выйти за пределы знания посредством самого знания вряд ли возможно.

Поэтому вопрос «как?» в этом случае либо остается без ответа, либо отсылает, как у Эйнштейна к «вере», или «религиозному чувству» [15, с. 40–41; 17, с. 564].

Литература

1. Античные теории языка и стиля. М., 1936.
2. *Аристотель*. Метафизика // Сочинения. В 4 тт. Т. 1. М., 1975.
3. *Аристотель*. Физика // Сочинения. В 4 тт. Т. 3. М., 1981.
4. *Асмус В.Ф.* Античная философия. М., 2003.
5. *Бэкон Ф.* Новый органон // Сочинения. В 2 тт. Т. 2. М., 1978.
6. *Гегель Г.В.Ф.* Философская пропедевтика // Работы разных лет в 2 тт. Т. 2. М., 1973.
7. *Гейзенберг В.* Физика и философия. Часть и целое. М., 1989.
8. *Декарт Р.* Правила для руководства ума // Сочинения. В 2 тт. Т. 1. М., 1989.
9. *Декарт Р.* Рассуждение о методе // Сочинения. В 2 тт. Т. 1. М., 1989.
10. *Дройзен И.Г.* Очерк истории // Историка. СПб., 2004.
11. *Дройзен И.Г.* Энциклопедия и методология истории // Историка. СПб., 2004.
12. *Николай Кузанский*. Об ученом незнании // Сочинения. В 2 тт. Т. 1. М., 1979.
13. *Платон*. Протагор // Сочинения. В 4 тт. Т. 1. М., 1990.
14. *Платон*. Федон // Сочинения. В 4 тт. Т. 2. М., 1970.
15. *Эйнштейн А.* Мотивы научного исследования // Собр. науч. тр. в 4 тт. Т. 4. М., 1967.
16. *Эйнштейн А.* О методе теоретической физики // Собр. науч. тр. в 4 тт. Т. 4. М., 1967.
17. *Эйнштейн А.* Письма к Морису Соловину // Собр. науч. тр. в 4 тт. Т. 4. М., 1967.

История философии: история или философия?

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

Автор касается проблемы вокруг ситуации рецепции феноменологии после Второй мировой войны в пунктирной форме. Краткий обзор истории философии следует предварить введением в тему и прояснением того, насколько ново начало, положенное Гуссерлем. Обоснование этого начала осуществлено одновременно как в «Прологоменах» Гуссерля, в первом томе «Логических исследований», так и в знаменитой дискуссии Гуссерля с психологистами. Узловое исходное положение Гуссерля – интенциональность. Эта модель неисторична и поэтому входит в явное противоречие с немецким классическим идеализмом. Интенциональность и очевидность это также и ключевые термины, которые затем уже вошли в историю рецепции феноменологии во Франции. В отличие от Германии во Франции история рецепции Хайдеггера политически ничем не обременена и непрерывна. Главный ее тезис: если философы радикализируются своими преемниками, то история философии становится философской, попытки же укоренения в прошлом напротив открывают новое поле исследования для собственно исторического научного подхода.

Я предприняла попытку написать такой текст, который бы прояснил, как я понимаю философскую историю философии и соответственно собственно историческую историю философии. Точка зрения, выраженная в тексте достаточно субъективна. В поиске релевантных текстов я натолкнулась на два доклада, сделанные на двух конференциях по феноменологии Гуссерля, и мне показалось весьма примечательным то, что название конференции 1956 г. (в Крефельде) звучит сегодня более актуально, чем название конференции, состоявшейся ровно через 56 лет в Италии (Парма). Примечательно также то, что в Крефельде в 1956 г. дело дошло до открытого спора, а в 2012 г. доминировала тенденция «предложить принципиальную систему координат для сравнительного анализа Гуссерля и немецкой классической философии» [10, текст на обратной стороне супербложки].

Как это возможно, что интерпретация Де Вэленсом Гуссерля 1956 г. столь современна и даже революционна, в то время как Себастиан Луфт столетие спустя озабочен включением феноменологии в идеализм? Является ли укорененность феноменологии в немецкой классической философии достаточным основанием для того, чтобы взывать к научному сообществу о том, что Гуссерль принадлежит к философии, а не к когнитивистике¹, в которой он, как кажется, благодаря своему тонкому детальному анализу феномена восприятия более авторитетен, чем в философии?

Но что есть история философии? Философия, пересказанная, и пересказанная целиком в какой-то понятной последовательности своего развития от греков до нас? Не только это. К истории философии принадлежит также сам факт того, что мы используем или не используем то или иное философское учение в понимании современной ситуации, не говоря уже о том, каким образом мы это делаем. Почему это удается Де Вэ-

¹ Необходимо (полагают издатели 212-го тома *Phaenomenologica*), прослеживая связь феноменологии с идеализмом, показать их «коренную сопринадлежность», в противовес «предпринимающимся сегодня попыткам поместить феноменологию Гуссерля в контекст тех новых теорий, которые по сути своей весьма неоднородны: здесь речь может идти, к примеру, о тех <...> научных проектах, которые пытаются использовать потенциал феноменологии Гуссерля в когнитивистике» [10, S. 2].

ленсу (международный конгресс по феноменологии в Крефельде в 1956 г.) [9] и почему это не удастся – я так полагаю – Луфту (конференция в Парме в 2012 г.)¹?

Обзор попыток охватить историю философии

«Истинная» история философии – и это не вызывает разногласий в комментаторской литературе – начинается только там, где ясно определена цель философии. Компендиумы такого рода, как «механические собрания всего того, что имеется» [1, S. 112], составлялись уже до XVIII. Однако Кант впервые выступил «„систематиком“ философии, которая кладет в свою основу и ставит своей целью понятие и идею свободы» [13, S. 225]. По Гегелю, на последней стадии разум в своем стремлении находит свое завершение и созерцает сам себя в истории. Как следствие, в немецких университетах в первой трети XIX в. «начинается производство историй философии» [4, S. 240], его доминирование впечатляющим образом подтверждается тем, что на исходе столетия половина всех учебных занятий по философии были ориентированы исторически [13, S. 246]. Гегель, начиная с 1819 г. и вплоть до своей смерти, прочитал 50 четырех- или пятичасовых лекций по истории философии [13, S. 246]. При этом, как известно, свою философию он рассматривает в качестве завершения изложения истории.

Идеалистическая философия Гегеля

Чтобы понять исключительность Гуссерля, который начинает новое движение в совершенно определенной временной точке, необходимо актуализировать столь же исключительную точку в истории философии, с которой сознание выступило именно как такое чистое самодвижение, и это сознание не имеет отношения ни к какому предмету, полагание которого не было бы осуществлено до этого самим сознанием.

Для движения духа к самому себе (в феноменологии духа) при попытке определить ту или иную позицию типично возникновение противоположной позиции, а также отчаяния (*Verzweifeln*) в противоречии, и затем снятие (*Aufhebung*)² его на следующей, более высокой ступени. Когда он приводит сознание в рефлексии над существующими формами и содержаниями в истории, религии и т.д. к абсолютному знанию, он созерцает в действительности разум – т.е., самоё себя. Если существует топос немецкого классического идеализма, то он есть возвращение духа к самому себе и в конце движения он есть совпадение предпосылок с результатом (движения).

Гуссерлевское новое начало философии

Гуссерлю понадобилось 260 страниц, чтобы на рубеже веков (1900–1901 гг.) дать опровержение психологизма, занимающего позицию, согласно которой логика всем обязана мышлению, это значит, логика есть продукт мышления. Важный для нашего контекста аргумент Гуссерля для ниспровержения психологизма – это указание на подмену содержания мышления самим процессом мышления³.

Правила логического вывода, согласно которым мы делаем заключения, нельзя смешивать с самим актом суждения. Но здесь важно не применение правил логического вывода, к чему логика (по Гуссерлю) имеет мало отношения, а сама логика как предмет мышления. Гуссерль аргументирует на основании феноменологической коррелятивной модели: содержание не есть акт суждения, а мышление не есть логика. Для

¹ Конференция была организована Фаустино Фаббианелли (Пармский университет, Италия) и Себастианом Луфтом (Университет Маркетт, США). Материалы конференции опубликованы в [10].

² Снятие имеет здесь три значения: сохранять, отменять и поднимать выше.

³ Вот только три момента этой аргументации: 1. Эмпирическая наука (психология) не может подступиться ни к каким идеальным предметам. 2. Подмена содержания сознания (логика) модусом сознания (мышление). 3. Двусмысленность понятия закона мышления.

наглядности Гуссерль приводит метафору счетной машины, сконструированной согласно механическим принципам, которая производит арифметически правильные вычисления: «Но никто, чтобы объяснить физический ход работы машины, не станет обращаться к арифметическим законам вместо механических» [7, S. 74].

Логика входит в сферу мышления, мышление же есть модус сознания для «восприятия» («*zu empfangen*») логики. Хайдеггер, по сути дела, воспринял интенциональность (направленность) – ведь именно о ней здесь идет речь – и радикализировал. Хайдеггер говорит вместо интенциональности об открытости.

Кроме того, человек как человек представляющий, и в этом представлении направляющий себя на вещь, должен быть открытым. Он должен быть открытым для того, что ему встречается, чтобы эта встреча состоялась.

[5, S. 19]

Вильгельм Шилази в послесловии к «Философии как строгой науке» Гуссерля пишет:

Мы видим в фактической жизни только то, на что мы каждый раз настроены. Настройка, установка (наивное обозначение интенции) имеет большое значение. То, на что мы не настроены, мы вообще не видим. Безустановочное (ненастроенное) всеобъемлющее рассмотрение неосуществимо.

[8, с. 95]

То, что психологи вообще не видят противоречия между законами мышления как продуктом мышления и законами мышления как инстанцией, корректирующей процессы мышления, говорит лишь о том, что на всей той эпохе лежит печать гегелевского идеализма. Историк философии Люсьен Браун в 1973 г. напишет целую историю истории философии и «способ, которым вещи той или иной эпохи подвергаются само собой разумеющейся классификации» [1, S. 356] назовет очевидностью такой истории¹.

Гуссерль и история философии

Известно, что Гуссерль, в круг обязанностей которого входило чтение лекций по истории философии, «и в глубокой древности искал и полагал, что нашел, основания для своих собственных воззрений, которые использовал в своих дальнейших разработках» [10, S. 208]. Гельмут Плессер, вспоминая свои студенческие годы, писал:

У него отсутствовало историческое чутье. В его курсе лекций по истории философии <...> все представлялось как череда вновь и вновь <...> заканчивающихся неудачей попыток обрести феноменологию.

[12, S. 33]

Теоретико-познавательный интерес Гуссерля не был сосредоточен на имманентном понимании того или иного учения, он с самого начала даже не пытался сколь бы то ни было безоценочно разбирать философские произведения, а его лекции по истории философии представляли собой реконструкцию все той же феноменологии с использованием некоторых предфеноменологических начал. 14 января 1932 г. он пишет Герберту Маркузе:

*С позиции конститутивной феноменологии, если бы Вы открыли к ней доступ, Вы бы сразу заметили, что Гегель под понятием «абсолютное», скорее, имеет в виду (*hinmeint*) то же самое, что конститутивная феноменология доводит до прямого раскрытия (*Aufweisung*) и методического анализа.*

[6, S. 401]

¹ Соответственно Гуссерлю чуждо кантовское предположение: «предметы должны сообразоваться с нашим познанием» [11, В XVI], так же, как и переформулированный Луфтом кантовский тезис о том, «что в вещах познается только то, что “мы сами в них вкладываем”» (*was wir selbst in sie legen*) [10, S. 37].

Гуссерль укореняет своих философских предшественников в феноменологии. История философии действительно вдохновляет Гуссерля, она предоставляет ему богатство развивающихся взаимосвязей. Но от этого философия не приходит в движение. Для начала движения дух нуждается не в философских учениях, а в самих вещах, теснящих нас и открывающих к себе доступ.

Однако, не через философии становимся мы философами. Только безнадежные попытки рождаются из стремления оставаться при историческом, проявлять себя при этом только в историко-критической деятельности и добиваться философской науки <...> Толчок к исследованию должен исходить не от философии, а от вещей и проблем.
[8, S. 71]

Понимать Гуссерля с позиции современности. Топос радикализации и переворот направленности на время

Некоторые феноменологи прочитывают Гуссерля, исходя из своих интенций, и возвращаются при этом к результатам истории его влияния. Прежде всего, это касается франкоязычной философии, которая Гуссерля восприняла также и через Хайдеггера¹. К ней можно отнести и Де Вэленса.

Де Вэлэнс избрал темой своего доклада о Гуссерле ключевое слово – интенциональность. Интенциональность, по Де Вэлэнсу, не просто направленность сознания на предмет. Интенциональность необходимо понимать лишь в контексте «единой теории отношений между сознанием и действительностью» [9, S. 130]². Учение об интенциональности осталось у Гуссерля неразработанным:

Если бы он это сделал, то, как мы полагаем, он определил бы историческое место феноменологии совершенно иначе, не так, как это обозначено сегодня в наследии Гуссерля.
[9, S. 130]

Де Вэлэнс как раз не придерживается мнения, согласно которому феноменология есть завершенная фаза истории философии. Напротив, он в феноменологии видит возможности преодоления идеализма и ссылается при этом в своем докладе на Мерло-Понти, Левинаса и Хайдеггера. Познательное отношение (*Verhalten*) есть «отношение фундированное», так как оно «с необходимостью ориентировано на другого». Предмет достижим для познающего отношения на основании единства мира, которое переживается на опыте еще до всякого познания. «Полагание предмета в самом себе» есть, по Де Вэлэнсу, тенденция познающего отношения, которое выходит за рамки самого себя. Де Вэлэнс называет это движение, вслед за Хайдеггером, «происхождение, выход-из-себя, или экзистенция» [9, S. 133].

В чем смысл философии в будущем? Для Де Вэленса это «непосредственно осуществленная открытость», которая само сознание «определяет через то, чему она открывает себя и для чего она открыта». Открытость как целое остается всегда открытой не полностью и, тем самым, входит в «противоречие с философией завершенной рефлексии» [9, S. 134].

¹ «В послевоенной Германии по понятным причинам было не принято говорить о Хайдеггере и Ницше, на этих философов в течение десятилетий на своей родине было наложено табу. Во Франции же, напротив, Хайдеггера и Ницше читали совершенно свободно, никакие политические и исторические обстоятельства не закрывали к ним доступ». Интервью Клауса Энглерта [Klaus Englert] с Жаком Деррида, опубликованное в Tageszeitung (TAZ) от 15.07.2013 г. под заголовком: «В университете я никогда не чувствовал себя как дома» ко дню рождения ушедшего философа [3].

² Доклад Де Вэленса озаглавлен «*Die phänomenologische Idee der Intentionalität*» [9, S. 128–142].

Понимать Гуссерля с позиции прошлого

Луфт интерпретирует Гуссерля с целью продолжить идеализм как философию Просвещения, а трансцендентальный идеализм он трактует как «философское оправдание претензий познания» наряду с представлением «принципиальной возможности» уже математизированного естествознания [10, S. 36].

Однако Луфт расширяет идеализм настолько, что он охватывает и реализм как свою разновидность: «Эмпирический реализм, таким образом, содержится в трансцендентальном идеализме, это отношение включенности нельзя перевернуть» [10, S. 37]. Луфт называет это более высокой позицией и через снятие «рецептивности и спонтанности» (теперь уже диалектических моментов) в «чисто понятийной, а значит спонтанной силе различения» [10, S. 37] стремится к абсолютному идеализму Гегеля, которого он таковым способом реконструирует как дальнейшее развитие кантовского идеализма. А «объективными формами манифестации» [10, S. 38] духа, который охватывает не только естествознание, но и «все значимые контексты, в которых мы живем» [10, S. 38], примыкает непосредственно к Кассиреру, который, как известно, исследовал культурные достижения, раскрывающие мир в символических формах (язык, миф, религия, познание). Теперь Луфт встраивает в эту архитектуру и Гуссерля. Гуссерль идет по пути Кассирера с другой стороны. Он начинает идти по этому пути от дотеоретического опыта. В этой архитектуре идеализма от Канта до сегодняшних дней Гуссерль занимает место философа имманентности.

То, что должен быть именно этот путь, который в тяготении к субъекту остается в имманентности, обязано, с другой стороны, сильному тяготению к традиции.

Вывод

История философии, которая раскрывает день сегодняшний, является философской, в то время, как история философии, которая раскрывает рассматриваемую философию, а, кроме того, традицию, является собственно исторической.

Пер. с немецкого Э.Н. Сагетдинова

Литература

1. *Braun L.* Geschichte der Philosophiegeschichte. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1990.
2. *Brentano F.* Meine letzten Wünsche für Österreich. Stuttgart: Cotta, 1895.
3. *Englert K.* In der Universität fühlte ich mich nie zu Hause (Interview mit Derrida) / TAZ vom 15.07.2013.
4. Hannah Arendt / Martin Heidegger. Briefe 1925 bis 1975 / Hrsb. U. Ludz. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.
5. *Heidegger M.* Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik” / *Heidegger M.* Gesamtausgabe 45 / Hrsg. F-W v. Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992.
6. *Husserl E.* Briefwechsel. Teil 4. Die Freiburger Schüler / *Husserliana*. Dokumente. Band III. Briefwechsel / Hrsg. K. Schuhmann. Den Haag: Kluwer Academic Publishers.
7. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik // *Husserliana* XVIII / Hrsg. E. Holenstein. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. (Русский перевод: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. Прологомены к чистой логике / Под новой редакцией Р.А. Громова. М., 2011.)
8. *Husserl E.* Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1965.
9. Husserl et la pensée moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit / Hrsb. H.L. van Breda, J. Taminaux. Den Haag: Nijhoff, 1959.
10. Husserl und die klassische deutsche Philosophie / Hrsg. F. Fabbianelli, S. Luft. Cham: Springer International Publishing, 2014.
11. *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft.

12. *Plessner H.* Husserl in Göttingen // Edmund Husserl 1859–1959. Recueil commémoratif. Den Haag, 1959.
13. *Stiening G.* Georg Büchner und die Entstehung der Philosophiegeschichtsschreibung / Hrsg. *L. Danneberg, W. Höpper, R. Klausnitzer.* Stil, Schule Disziplin. Analyse und Erprobung von Konzepten wissenschaftsgeschichtlicher Rekonstruktion. Berliner Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.
14. *Walthe, G.* Zum anderen Ufer. Remagen: Otto Reichl Verlag, 1960.

Нижняя граница историко-философского исследования

Е.В. Малышкин (Санкт-Петербург, Россия)

В статье описывается, с какими проблемами сталкивается исследование феномена памяти в философии Нового времени. Проводится различие между двумя формами воображения, указывается, что обе эти формы необходимы для работы памяти. Поскольку обе формы воображения связаны с телесной пластикой, постольку история философии, коль скоро оно обращена к структурам воображения, вынуждена обращаться к воображению, которое в статье названо незаметным.

Дело историка философии – описывать условия извлечения смыслов из совершенных доктрин. Совершенство же не дана до тех пор, пока не описаны условия рецепции. В том и состоит специфика дисциплины, что она относится к текстам прошлого как к таким, в которых ничего уже нельзя исправить: с Декартом и Платоном историки философии, в отличие, скажем, от философов аналитической или марксистской школы, беседуют, но не спорят. Таким образом, предмет истории философии – это не столько предмет дискурсивного действия, сколько предмет памяти, в самом обычном смысле слова память: пока помним – длится то, о чем помним. В истории философии как особой философской дисциплине не память является инструментом для приведения к очевидности, напротив, очевидность (в ряду соседствующего с ней) оказывается инструментальной по отношению к памяти.

Предметом моего профессионального интереса является понимание памяти в том периоде, который со времен Декарта принято обозначать как «новая философия». В таком исследовании приходится отказываться, по крайней мере, от двух признаков Нового времени, отмечаемых Гегелем: от субъективности и от идеализма. В «Философии права» Гегель пишет: «Принцип нового мира есть вообще свобода субъективности, требование, чтобы могли, достигая своего права, развиваться все существенные стороны духовной тотальности» [1, с. 314]. Однако память не имеет дело с субъективностью, вообще атрибуция памяти – дело заведомо неточное и уж точно неблагодарное. Конечно, мои воспоминания – это то, что делает меня мною, но память зависит от массы приходящих обстоятельств, так что в итоге я не могу утверждать, что помню что-то только по собственной воле. Различие между памятью индивидуальной и коллективной довольно эфемерно, ведь память есть что-то уместное, а индивидуальная память сбывается как память благодаря уместности в группе или в коллективе. Разумеется, можно настаивать «но ведь я-то помню!» – но ведь и это всего лишь стратегия уместности, удачная либо неудачная. Более того, вмененная память не всегда является признаком нарушения форм работы с памятью или насилия¹. Зачастую ее нужно рассматривать как

¹ Чтобы избежать этой заведомой двойственности, нужно, по всей видимости, говорить о

наиболее доступный способ социализации и обретения автономии¹. Под идеализмом же мы здесь должны понимать очищенный от всего чуждого дух, знающую себя идею. Память, однако, традиционно принадлежит телесному – при всей его смутности, недоговоренности, непрозрачности, – как бы эта принадлежность ни толковалась: как уступка слабости человеческого ума (Аквинат), либо как выбор «вечных» мест для памяти, как в магических мнемонических системах Бруно или в Театре памяти Джулио Камилло. И эта принадлежность в новоевропейской истории искусной памяти опирается на готовое, на то, порядок чего осознается лишь в модусе прагматически достаточного, но не теоретически познанного. Память, и искусная память в первую очередь, ищет случайного, броского, неповторимого и обращена к этому случайному как к тому, без чего обойтись не в состоянии, то есть – к необходимому. В этой обращенности она дает себя знать: память не в душе, память – в так-то сложившемся, выпавшем (в смысле Витгенштейна, *fallen*) мире.

Таким образом, наше описание места памяти в философии Нового времени, во-первых, направлено «от» и, во-вторых, «к»: от восприятия Нового времени как обоснования целиком самостоятельной мысли к попытке включить в круг разбираемых в историко-философском дискурсе тем не только интеллектуальные схемы, но и способы обращения с аффектами. Аффекты можно описывать, эксплуатировать, узнавать их онтологический статус или игнорировать, но ни одна из перечисленных стратегий знания аффекту не научает. Научать – значит уметь пережить первый вкус и уметь встраивать само это умение в ткань повседневности. Чем философия держится – так это жестом, умением производить жест, пластикой по преимуществу, поскольку именно жест есть то первое, что делит пространство на свое и чужое, на собственное и несобственное. Поскольку этот жест телесен (а никакой другой не заметен), постольку он аффективен. В доктринах Гоббса, Декарта и Лейбница память занимает неприметное, но ключевое место, в котором роль мнемонической необходимости отводится аффицированному – найденному, обретенному жесту.

Как отмечает М. Фуко, Новое время утратило формат заботы о себе. Но потому оно и не нуждается в этой особой дисциплине, что напрямую обращено к пространству аффективности. Дело, таким образом, вовсе не в самостоятельности ума и не в особом внимании к трансцендентальным основаниям постигаемых в науке смыслов. Ни того, ни другого, мы, если будем внимательны к организованности памятного и памятуемого, не найдем ни у Декарта, ни у Спинозы, ни у Локка. На что нам хотелось бы обратить внимание в нашем рассмотрении, так это на рождение той пластики, в которой возможно самопризнание: «мы начинаем что-то небывалое». А именно этот тезис и свидетельствует о некоем начинании в истории философии, и с ним мы как раз сталкиваемся у всех новоевропейских авторов. Такое начинание есть непрерывно возобновляемая забота о том «себе», которое может раскрыться лишь в самом начинании. Особый вопрос – насколько это начинание свободно от традиции, насколько вообще что-то новое возможно в философии?

распределенности, и не об индивидуальной / коллективной, а о модусах распределенности. О модусах распределенного знания см. [2].

¹ В качестве иллюстрации приведу такой пример: как-то на лекции я, к слову, хотел с ходу припомнить три закона материалистической диалектики. И вспомнил только два, а третий подзабыл. Вообще-то такого не может быть, подумалось мне тогда, ведь знал со школы и в университете учили много и разно их толковать, это даже не обсуждается, *это* ты не мог себе позволить забыть. Но оказалось, что позволено. И собственно иллюстрация: какая из памятей является вмененной, память об этих самых законах или же память о том, что я больше их не помню?

Два воображения

История философии как обращенность к жесту вовлечена в круг медиа. Кинематограф представляется здесь примерным посредником, но отнюдь не единственным, и уж точно не лучшим. Кинематограф предлагает такой визуальный ряд, который продуцирует специфическое воображение тела. Афицированное тело изобретается и длится благодаря разнообразию изобразительных форм. Простейшим примером телесного воображения может служить одежда: перемена одежды обязывает и к изменению телесной пластичности, которая силовые линии которой определены не столько степенями свободы, предоставляемым костюмом, сколько соответствием костюма обстоятельствам, его уместностью.

Это кинематографическое воображение, назовем его первым, или изобретенным, способно длиться и после окончания сеанса, в этом состоит особое удовольствие от посещения кинотеатра – как если бы мы примерили костюм и он еще некоторое время после завершения показа не исчезает. По прошествии времени оно может спонтанно возвращаться, вспыхивать (*flashback*). Эти самые вспышки, как и удивление их краткой самостоятельности выдают, что мы имеем дело с чем-то броским, но незавершенным, не до конца свершившимся. Но есть иное воображение, плохо заметное, которое нельзя назвать естественным, поскольку оно меняется во времени, но нельзя назвать и изобретенным или наведенным – это воображение, скорее вынужденное. Его привычность и задействуется в работе памяти. Модус второго воображения с трудом различим и воспроизводим, как с трудом воспроизводима, скажем, самая обычная, не привлекавшая в XVII веке внимания походка человека средних лет, или манера держать вилку.

Это движение трудно заметить, еще труднее исследовать – оно почти не оставило следов. Следы оставляет могучее яркое, то, что потом назовут стилем или эпохой, они, быть может, и репрезентируют незаметный труд, но в модусе дискретности, тогда как незаметное воображение, поскольку именно оно и есть привычное, длится без разрывов. Медиа – это та длительность, о которую как раз и должно разбиваться первое воображение, с тем, чтобы уступить место воображению долговому, выраженному в той самой незаметной пластике, воображению, вовлеченному в деятельность ума и памяти, и имеющему дело с аффектами¹. Сколь долго длится это второе, долгое воображение? Нужно полагать, поскольку память в существенной своей части есть воображение², что до тех пор, пока мы способны помнить о свершившемся благодаря как раз второму воображению. Длительное воображение, хотя и может стать для нас более заметным, чем для Декарта, Гоббса или Лейбница, в силу исторического отстояния, длится и в нашем собственном мышлении, равно как и незаметные для нас жесты следуют не только за принятыми нами образцами, но и за той устойчивой пластикой, которая не получила внятной экспликации.

Как производятся жесты? Всякий жест описывает нечто воображаемое, продолжающее жест, как если бы наши тела не умели обращаться с пустотой. Совершая тело-

¹ Профессор кафедры истории философии СПбГУ, Константин Андреевич Сергеев несколько раз повторял на лекциях, что дело не в том, чтобы увидеть русалку, дело в том, чтобы понять, как видят русалку. Всегда казалось, что в этой формуле что-то не так, что-то в ней есть обидное: пока кто-то будет общаться с русалками, мне придется в очередной раз пребывать в душевной аудитории. Сегодня эта формула уже не представляется столь исключительной, при одном условии: уразумение не устраняет аффективности, напротив, только оно и позволяет ей совершиться значимым образом. История философии и обращена к телу, поскольку имеет дело с пластикой прошлого, и ломает его, поскольку заставляет отрешиться от привычного и обрести другое тело, тело внимательное, вслушивающееся.

² В связи с этим см. статью В.Д. Губина в настоящем сборнике [с. 143].

движения, мы пробуждаем и сопутствующие образы, которые, собственно и составляют узнавание: согнутые плечи означают тяжесть (настроения или мыслей), если мы знаем, что такое тяжелое. Мы и узнаем чужую пластику, сформированную некой продолжительной практикой, когда сами с этой практикой познакомились. Жесты памяти, жесты, которыми мы запоминаем, тоже структурированы, и их определенность не единственна: то, что является броским для одного, невыразительно и непамятно для другого. Искусство памяти, поскольку оно опирается на телесные практики – это искусство обретения образов, их изобретения и воспроизводства. В этом смысле искусство памяти – первое из искусств, оно есть рефлексия над вторым воображением: посредством ярких и броских образов оно фиксирует упомянутое второе воображение, незаметное в статичном или кинематографическом образе, но обязательное для узнавания жеста.

Воображение философских текстов, таким образом, есть порядок опосредования от изобретенного к незаметному, от терминов – к длительности. В качестве подступа к этому порядку, установившемуся в XVII–XVIII вв. и длящемся до сих пор, мы бы хотели указать на то изобретение, которое было совершено, по преимуществу, Лейбницем: изобретение цифрового универсума, в котором реальное означает посчитанное.

Чтобы прояснить то, что было названо незаметной пластикой, мы обратимся к различию, которое производится Гумбрехтом в его статье «Постижимое в языке присутствия (с особого рода вниманием к присутствию прошлого)» [3, р. 320] (Перевод наш – Е.М.): различие между миром цифровым и миром аналоговым. Обсуждая семь способов амальгамации языка и того, что за пределами языка (Гумбрехт обозначает это как присутствие, *presence*, в его простом смысле: быть где-то неподалеку, так, чтобы можно было прикоснуться), он обсуждает и разные способы онастоящивания (*presentification*) прошлого: аналоговое и цифровое. Он различает эти способы презентификации как типы культуры, различные, но все же допускающие взаимопроникновение. Есть культура цифровая – это культура преобразования в понятия (в код) с последующим восстановлением (исполнением кода), и в таком случае мы не выходим за пределы языка, как указывает Гумбрехт, или, добавим мы, за пределы особым образом понятой памяти. А есть культура аналоговая, которая позволяет очутиться в присутствии того, о чем можно и не высказываться в точных и определенных понятиях, поскольку присутствие дано не собственно в слове или термине, но в том, что в указанной статье обозначено как «амальгамация» языка и присутствия: в некоторых устойчивых регионах действия языка (его звучание, комментаторская работа с рукописями прошлого, язык мистического опыта и т.д.) язык есть не предмет филологических изысканий, но телесный опыт, мы здесь чувствуем его прикосновение: «Мой отказ от «метафизики» в этом самом смысле принимает во внимание и настаивает на том опыте, что наши отношения с вещами (и в особенности с культурными артефактами) не есть только отношения означивания-атрибуции. Коль скоро мы используем слово «вещи», имея ввиду то, что в картезианской традиции зовется «*res extensae*», мы также включены в, живем с и осознаем пространственное отношение с этими самыми вещами. Вещи могут «присутствовать» и «отсутствовать», и если «присутствуют», то они ближе или дальше от нашего тела. Называя их присутствующими, в буквальном смысле латинского слова *prae-esse*, мы тем самым говорим, что они «перед» нами и к ним можно прикоснуться. Ничего более я в это понятие не вкладываю» [3, р. 319].

Вполне возможно, что Гумбрехтовское различие между двумя типами культур осуществляется ценой огрубления и упрощения. Но это различие указывает на то, к чему мы хотели бы приблизиться, исследуя феномен памяти в новоевропейской философии, а именно, память, буквально, описывает касание. Не прикосновение «пальцем», но то касание, которое Декарт застает в себе как в эминентной причине вещей протяжен-

ных, а Лейбниц – в понятии индивидуальной субстанции, связанной с телом. Напомним парадокс памяти, который обсуждает Аристотель: образ, запечатленный в памяти, одновременно есть и сам по себе, и указывает на что-то иное, и благодаря этому «двойному бытию» способен напоминать об отсутствующем. В памяти вещь двоятся на себя (сам по себе образ) и на себя-и-другое (образ, что-то изображающий), и в этой раздвоенности она и оказывается памятной вещью. И без этой раздвоенности, каковая есть совместность, прошлое не может стать присутствующим. Как и воображаемое, должны мы добавить. Эта раздвоенность-совместность, каковую каждый раз и требуется избреть, если мы упорядочиваем собственную память, и будет нас интересовать в первую очередь в философии Нового времени.

У трех мыслителей мы находим описание памяти как проекта: у Гоббса она описывается как память об общественном договоре (который и представляет собою проект в чистом виде); у Декарта – как методологическое требование не спешить и согласовывать (*recordor*) каждый шаг рассуждения с суждением образцовым, каковое есть *cogito sum*; у Лейбница – в требовании полного понятия сущего, которое, с одной стороны, есть выполнение принципа индивидуации, а с другой, выполнимо оно только по завершении проекта построения универсального языка счисления.

Все три проекта остаются незавершенными, но так или иначе делятся в современном мире: методология Декарта – как основа математически ориентированной науки; политология Гоббса – как основа для ответственного и самоотчетливого действия частного лица; наконец, лейбницеvский проект универсального языка, фонемами которого являются нули и единицы, прямым наследником имеет нынешнее стремление оцифровать не только места и образы, но и нравы. Указанная незавершенность носит характер не только еще не завершенности, но и изначальной неполноты: все эти проекты, будучи «цифровыми», в терминологии Гумбрехта, не могут быть описаны без того, чтобы мы не обратились к миру аналогоvому, миру, в котором возможно касание вещей.

Проведение границы

Касание, проникновение в аналоговый мир (в нашем случае – в мир новоевропейский) и составляет нижнюю нашего исследования, границу историко-философского предприятия: прикосновение к тем вещам, в согласовании с которыми и создавалась пластика, действие общего чувства, вырастающего в такие мнемонические проекты как Левиафан, *recordor* и *characteristica universalis*. Касается ли это ограничение только исследования памяти? Насколько мы можем судить, нет: всякий раз, когда речь заходит о формировании образного строя, касание необходимо, ибо без такого опыта историк философии будет лишен предмета. По сути, мы должны констатировать: историко-философский проект, который выполняется исключительно терминологическими способами, является выхолащиванием и истории, и философии.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
2. Малышкин Е.В. Дистрибутивность просвещенного состояния // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2013. № 2.
3. Gumbrecht H.U. Presence achieved in language (with special attention given to the presence of the past) // History and Theory: Studies in The Philosophy of History. Vol. 45/3. Wesleyan university, 2006.

История философии как философская критика: случай объективности¹

Л.В. Шиповалова (Санкт-Петербург, Россия)

В статье приводятся два примера возможного осуществления истории философии как философской критики. В качестве предмета критического исследования берется концепт научной объективности. Утверждается, что в результате историко-философской критики может быть получено полное понятие объективности, что способствует как разрешению современных эпистемологических конфликтов, так и правильному принятию решений в социально-политических ситуациях.

Одна из возможностей понять историю философии как философию состоит в том, чтобы обнаружить ее в качестве критики как философского дела *par excellence*. Критика здесь понимается в том смысле, которым ее наделяет традиция от И. Канта до франкфуртской школы: определение условий происхождения, относительной значимости и границ применения любого практического действия, высказывания, теоретического положения или нормативного принципа. В данной статье мы приведем два примера критического характера историко-философского исследования. Предметом анализа при этом оказывается понятие научной объективности. Следует отметить, что при таком подходе история философии получает свою дополнительную легитимацию.

Проясним предварительно само исследуемое понятие. Почему оно может оказаться предметом истории философии, а не только истории и философии науки? Принципиальным здесь является то, что объективность выступает базовой научной категорией, предпосылкой, определяющей ценность науки или критерий научности. В качестве такого концепта научной объективности не может быть предметом самой науки. Его философское, а не только лишь историко-научное исследование предполагает обнаружение проблематичности, данного концепта в качестве начала и работу с этой проблематичностью в качестве самого исследования.

В первом случае проблема научной объективности может быть понята следующим образом: данный концепт в современной традиции философии, истории и социологии научного знания обнаруживает принципиальную многозначность [8]. Более того, различные смыслы данного понятия часто доводятся до противопоставления и оказываются предметом идейного противостояния в ситуации так называемых «научных войн» [3]. Противоборствующие стороны реализма (рационализма) и конструктивизма (релятивизма) используют различные смыслы данного концепта, характеризующего научное знание: с одной стороны, отношение к независимой реальности, с другой, всеобщий характер суждений, соотносимый с интерсубъективностью, солидарностью, конвенцией. В таком противостоянии конструктивное взаимодействие исследовательских подходов, и даже просто понимание их совместимости оказывается едва ли возможным. Причины данного положения дел состоят в том, что различные смыслы научной объективности, как правило, принимаются догматически, то есть выступают в качестве предпосылки исследования феномена науки. То или иное понимание объективности как научной ценности само выступает в качестве своего рода объективированного знания К. Поппера, утратившего связь, как с историей своего возникновения, так и с субъектами своего первоначального обоснования. В современности, в ситуации «научных

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ. Проект № 15-03-00492.

войн», оно само обосновывает правоту противников и их противостоящее друг другу право тем или иным образом истолковывать и исследовать научное знание.

При таком положении дел, история философии может быть рассмотрена как пространство, в котором обнаруживается исток формирования понятия научной объективности. Историко-философское исследование при этом оказывается критикой объективированных сущностей, в данном случае различных смыслов концепта научной объективности, замерших в своем противоречии в современности. Началом историко-философского исследования оказывается вопрос, актуальная проблема философии науки. Само же оно представляет собой ответ, возможность которого состоит в обнаружении в истоке концепта научной объективности конструктивной двусмысленности: необходимого соприсутствия и взаимодействия, доведенных в современности до противопоставления альтернатив, соприсутствия и взаимодействия, которое определяет данное понятие по существу. Понятно, что конкретное описание такого положения дел заслуживает отдельного серьезного исследования [4]. Отметим здесь кратко, что при этом обнаруживаются как минимум три значимых события в историко-философской традиции.

Во-первых, это период Второй схоластики, в частности метафизические штудии Ф. Суареса, в которых объективное понятие (*conceptus objectivus*) оказывается значимым для определения предмета метафизики. Оно противоречивым образом толкуется в современной историко-философской традиции через отношение, как к познаваемой вещи, так и к познающему интеллекту [9]. При этом некоторые интерпретаторы подчеркивают неслучайное значение двусмысленности и принципиальный «медиальный статус» данного концепта, связывающего в познавательном событии вещь и интеллект [6]. Во-вторых, это период формирования оснований новоевропейской науки и философия Р. Декарта, где также обнаруживаются возможности как реалистического, так и менталистского прочтения понятия «объективная реальность» [10]. В-третьих, это трансцендентальная теория познания И. Канта, в которой понятие объективности в своем двойственном значении «объективной реальности» и «объективной значимости» играет ключевую роль при легитимации статуса категорий [5]. Именно после Канта, в первой половине XIX в., понятие объективности начинает входить в язык ученых, определяя их исследовательские практики в качестве научной ценности, определяясь при этом в многообразии своих смыслов. История философии служит обоснованию не случайности этого многообразия и оправданию его связности. Обращение к традиции становления понятия вскрывает за универсумом устойчивого современного дискурса, в котором как кажется должна победить одна из возможностей смысла, пространство взаимодействующих альтернатив. Тем самым понятие объективности обнаруживает собственную полноту, а любое его догматическое одномерное прочтение только относительную уместность.

Во втором случае проблема не критического функционирования понятия научной объективности возникает тогда, когда оно используется в качестве аргумента в различных современных общественно-политических ситуациях. Когда предполагается, что апелляция к объективности может способствовать, например, разрешению конфликта (она рассудит, кому действительно принадлежит предмет спора), формированию национальной идентичности, основанной на памяти (она определит, каковой действительно была история), обоснованию нормативности в правовой сфере. Эпистемический язык и объективность как один из основных его элементов выступает гарантом обоснованных решений во всех сферах общественного бытия. Это положение дел не случайно в европейской культуре, исток которой связан с одновременным возникновением античной науки и философии. Однако возникает вопрос, насколько обоснованной в таких требованиях оказывается сама объективность? В подобных ситуациях важно понять,

что апелляция к научности еще не гарантирует объективности, а само по себе провозглашение объективности, еще не учреждает ее присутствия, а лишь определяют необходимость становиться на путь по ее достижению. Объективность должна быть понята как регулятивный идеал или конечная цель, но не как уже предположенное основание принятия решений.

Для определенности существа этой работы по достижению объективности суждений, а также для обоснования самой идеи объективности как «объекта» стремления, а не готового орудия аргументации, также может и должна быть востребована история философии, разоблачающая некритическое употребление данного понятия. При этом могут оказаться значимыми несколько моментов. Во-первых, уже у Р. Декарта понятие «объективной реальности» связывается с работой над преодолением собственного несовершенства, выражающегося в использовании «неправильных» способов познания (ощущений), препятствующих достижению знания ясного и отчетливого. Во-вторых, понятие объективной достоверности, возникающее у иезуитов в XVII в., включает в себя так называемую моральную достоверность, то есть апелляцию к свидетельству, заслуживающему доверие. Чем больше оказывается подозрительна схоластическая практика доверия авторитету, экспертному знанию, тем большее распространение получает требование эмпирической научности: присутствия многих, «каких угодно» свидетелей, подтверждающих точку зрения ученого, его незаинтересованность, отсутствие ангажированности, «теоретической нагруженности» [7, с. 626]. В-третьих, И. Кант, говоря о достижении объективных оснований истинного суждения, его внешним критерием полагает возможность «признания всяким человеческим разумом» [2, с. 672]. Действие же рефлектирующей способности, «претендующее» на необходимость и общезначимость, заключается в том, чтобы, становясь на точку зрения другого, достигать никогда заранее не данной и не гарантированной общей точки зрения [1, с. 167–168]

В этих случаях, которые далеко не исчерпывают возможности историко-философского обращения к истокам понятия объективности, очевидно, что оно понимается не как данность, но как ориентир, задающий направление работы познающего над собой, работы по преодолению субъективности, партикулярности своего способа судить. Критерием успешности этой никогда не завершающейся работы может считаться достижение большей степени распределенности знания, в пределе признанного всяким человеческим разумом. При этом становится понятным, что вопрос «как это было на самом деле?» может получить ответ в стремлении объединить и согласовать различного рода источники знания, свидетельства, звучащие от людей или от «не-человеков». Только в ходе и в результате этого согласования, в учете всех голосов, даже если они выступают как принципиально «несогласные», а не в избирательности и диктате каких-то желаемых оснований, осуществляется объективность. В этом случае историко-философское исследование также делает явным то смысловое поле, в котором возникает и первоначальным образом функционирует понятие объективности, в котором кристаллизуется его принятый в современности смысл. В этом смысловом поле обнаруживаются также иные термины – справедливое, равное по качеству и праву, истинное знание [11, с. 380], распределенность идеи. Соединение их с объективностью делает понятным, какого рода практики должны быть востребованы в современности, если кто-то, провозглашая требование объективности, именно ее действительно собирается достичь.

Литература

1. *Кант И.* Критика способности суждения. М., 1994.
2. *Кант И.* Критика чистого разума. СПб., 1993.
3. *Столярова О.Е.* Между «реальностью» и «конструкцией»: философия в поисках «новой объективности» // *Философские науки.* 2006. № 8.

4. *Шиповалова Л.В.* Научная объективность в исторической перспективе. Диссертационное исследование. [Электронный ресурс]. URL: <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/kathedras/scitech/Shipovalova/Shipovalova-dissertazia.pdf>. (дата обращения 14.10.2015).
5. *Bunch A.* «Objective validity» and «Objective Reality» in Kant's B-deduction of the Categories // *Kantian Review*. 2010. № 14.
6. *Cronin T. J.* Objective Being: in Descartes' Thought and in a Source of Descartes. Theses, Ph.D. Toronto: University of Toronto, 1956.
7. *Dear P.* From Truth to Disinterestedness in Seventeenth Century // *Social Studies of Science*. 1992. № 22.
8. *Douglas H.* The Irreducible Complexity of Objectivity // *Synthese*. Vol. 138. 2004. № 3.
9. *Gracia J.J.* Suarez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism // *American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 65. 1991. № 3.
10. *Shapiro L.* Objective Being and «Ofness» in Descartes // *Philosophy and Phenomenological Research*. V. 84. 2012. № 2.
11. *Zagorin P.* Francis Bacon's concept of objectivity and the idols of the mind // *The British Journal for the History of Science*. 2001. № 34.

Диссеминация и фармация как историко-философские стратегии

И.Н.Круглова (г. Красноярск, Россия)

В данной статье автор анализирует диссеминацию и фармацию как историко-философские стратегии, которые Ж. Деррида применил в своей работе «Фармация Платона». В контексте общей парадигмы деконструктивизма диссеминация и фармация раскрываются как подходы к выявлению динамики (в данном случае – платоновской) между дискурсом желания и дискурсом знания. Фармакологическое движение замещения речи письмом рассматриваются как жертвенная динамика образа и модели.

Жак Деррида несомненно принадлежит к числу тех современных философов, которые заново обучают благо читать-и-перечитывать и не только классические тексты. Понятие «деконструкции» стало для Деррида не только его идеей *par excellence*, но и стилем философствования – тем способом работы с мыслью, по которому мы, собственно, и опознаем специфику этой идеи, испытывая ее преобразовательное действие в открывающихся новых мыслительных возможностях в процессе чтения-письма. Деконструкция, заданная Деррида как способ мыслить о мире, может существовать в разных формах-конструктах: как «след», как «грамма», «*differance*» и т.д.; однако наиболее наглядно и эффективно она «работает» как историко-философское «перепрочтение» текстов. Скорее, даже так: без этой своей, основополагающей, способности – перепрочитывать, переоткрывать метафизические тексты, понятия и концепты – деконструкция, в принципе невозможна.

Предложив деконструкцию в качестве историко-философской стратегии, Деррида и сам прекрасно понимал, что ее нельзя превратить в «серьезную» методологию со всеми вытекающими научными нормами объективности; ее нельзя представить как инструктаж, как набор определенных правил и техник. Но и обманчивым впечатлением будет ее «несерьезность» принять за что-то субъективное и фантазийное. Правила игры прописаны ясно и достаточно жестко, но для того, чтобы применить их, нужно приучить себя к особому восприятию написанного текста, который переворачивает привычный

для него концептуальный порядок. Переворачивание начинается с выявления отправной точки – некоей основной смысловой неразрешимости, вокруг которой, как показывает Деррида, и ткется ткань текста. Деррида говорит о неразрешимых словах, терминах, двойной смысл которых невозможно преодолеть, в результате чего акцентирование именно таких слов, как чрезмерностей метафизического мышления, и позволяет возникнуть тексту второму.

Этот второй текст сначала размывает рамки тотальности значений первого текста, включая последний во множество других текстов, тем самым собирая в один кубок, в одну смесь все смысловые возможности, которые оплодотворяют первоначальные «смыслы» в «семена», способные дать новый «побег» – самых неожиданных значений в самом неожиданном месте. Такая операция, являясь элементом деконструкции, получило название «диссеминации». Диссеминация, как поясняет Деррида, есть процедура «рассеивания сем» (анаграмматическое сближение слов «знак» – *signe* – и «семья» – *semence*), имеющая своей целью отметить некую складку, некий «четвертый угол», который нарушает троичность диалектической сказанности мысли, в результате прерывая тотализацию текста.

Если этой стратегии и нельзя научить, то ей весьма хочется подражать! Она заряжает своей неординарной, мощной энергией. Возможно, потому, что предлагает прямые пути к подражанию? Что я имею в виду? Еще Платон показал, что дискурс знания невозможен без дискурса желания, без того, что «все люди зовут Эротом». Но дискурс желания не говорит напрямую; чтобы к нему подобраться, необходимы окольные пути. Стратегия Деррида именно такова – она научает выискивать в дискурсе знания образец желания. И делает это совсем иначе, чем, скажем, доктор Фрейд. У Деррида желание говорит исключительно языком онтологии, а потому, как очень часто повторяет и сам мыслитель, его стратегия деконструкции «работает» на том уровне, который предшествует разделению на «сознание» и «бессознательное». Тем она и захватывает – свойственным ей драматизмом, ведь желания всегда конфликтуют, но природа конфликтности здесь иная. Как ни странно, все та же – метафизическая! – ведь мысль сталкивается с тем, что делает ее возможной. В самой возможности желаний – конфликтовать – обнаруживаются невидимые нити невидимого метафизического кукловода, у которого, как учит Деррида, «не существует даже имени» [1, с. 156].

Такая стратегия напоминает уже не исследование, а расследование – детективный сюжет с хитроумным преступником, путающим следы и выскакивающим – разумеется, в самый неожиданный момент – из-за угла. Логические нити и связи в таком расследовании строжайше предписаны, но также необходим их ввод в некую игру. Игра состоит в поиске смещений, в результате которых понятийная система начинает давать сбой и выдавать то, что делает ее возможной, – что различает все ее оппозиции «в качестве матрицы любой возможной оппозиции» [2, с. 127].

Пример такой игры, захватывающей в своем детективном расследовании скрытых следов желаний и виртуозной в поиске их связей с подрывающим систему преступным «различием», предлагает Деррида в своем небольшом тексте под названием «Фармация Платона», посвященном... и тут уже начинается проблема. Кого все-таки в этом тексте больше: Платона или самого Деррида? В любом случае перед нами, безусловно – Деррида, читающий Платона (в данном случае: читающий «Федр»), исследующий и раздвигающий привычные смыслы «платонизма», которые вдруг начинают конфликтовать с архитектурой платоновской текстуры, и одновременно – пишущий заново платоновский текст.

Прежде всего, что такое «фармация»? Это – эффект диссеминации, в основе которой лежит принципиальная дуальность; то есть она начинается с некоего конфликтного поля, которое предпосылается любому диалектическому единству – синтезу, всегда для

Деррида имеющему вторичную, искусственную для разума природу. В результате этого смещения разыгрываются: у Сократа – обвинительные речи в отношении письма и мифа, у Деррида, деконструирующего и диссеминирующего сократовские речи, – возвращение письма как истока всех генеалогий и знания, в том числе.

Платоновский «Федр», считает Деррида, – это, прежде всего, судебный процесс над письмом, в течение которого выясняются происхождение, история и ценность письма. Диалог нацелен ответить на вопрос, почему свободные люди – добропорядочные граждане полиса – испытывают стыд, записывая речи и оставляя после себя сочинения? С точки зрения Сократа, потому что написанное и истинное слишком разнятся между собой. Напомним, что во времена Платона, «публикация» своего мнения состояла в исполнении, в публичном произношении своей речи перед слушателями; записанный текст играл, как правило, служебную роль хранения «для памяти» [4, с. 115]. Беседуя с Федром, Сократ сравнивает написанные тексты с зельем – с «фармаконом» – снадобьем, одновременно служащим и лекарством, и ядом.

Для Деррида ключевое слово произнесено: «*pharmakon*». Приравненное письму (фармации), оно несет во всех своих проявлениях дуальность, амбивалентность, одновременно благодатные и пагубные коннотации. Именно поэтому, действует фармакон (или письмо) путем соблазна, заставляя свернуть с естественных, привычных путей живого знания логоса и диалектики, застывая в графемах, превращаясь в басню, миф, рецепт, номенклатуру, другими словами, согласно Сократу, в не-истину, в повторение без знания, – в отсроченный *logos*.

Деррида показывает, как в прочтении «Федра» все время всплывает некая парадоксальность платоновского текста: миф и письмо постоянно обвиняются у Сократа в загрязнении и удалении от первоначального истока, однако в то же время письмо (как и миф) как раз и указывает на этот разрыв и удаление, с которого и начинается жизнь логоса. Собственно, в пространстве этого противоречия Деррида и разместит свою фармакологическую динамику дискурса желания и дискурса знания.

Если сократовская диалектика понятий являет собой дискурс знания, то, что мы имеем в виду под дискурсом желания? Все проявления фармакона, постоянно подрывающие дискурс знания, но при этом, действующие как инвестиции последнего есть не что иное, как дискурс желания. В контексте дерридианской философии именно: дискурс. В конце концов, его можно вытащить на «белый свет» и проговорить. Более того: в его проговаривании и гнездятся, с точки зрения Деррида, еще достаточно не реализованные возможности метафизической мысли.

Фиксируя во второй речи Сократа сцену мифа и его персонажей: египетского бога, царя царей – Тамуса и бога Тевта, принесшего в подарок царю искусство письменности, Деррида обращает наше внимание на постоянство платоновской схемы, соотносящей *logos* с отцовской позицией, точнее, с отцом как Началом *logos'a*. *Logos* – это сын, способный погибнуть без постоянного попечения, без присутствия отца, поэтому он – живая речь, ответственное поручительство отца, по сути – живое существо, органическое, одушевленное целое, имеющее начало и конец, присутствующее лично. Специфика же письма – в отсутствии отца, в подрыве живой связи с ним. Письмо – это *logos*, преданный забвению в отцеубийственном жесте.

В пространстве этой дуальности, между живым логосом-речью, насыщенным памятью и истиной («анамнезией») и письмом, доверившим истину знакам, отпечаткам, штампам, оттискам, памятникам («гипомнезии»), Деррида производит главное смещение оппозиций платоновского текста. На данном этапе диссеминации мы как раз сталкиваемся с тем типично дерридианским анализом, как он сам признает, «отделенным от общепризнанных моделей комментария» [2, с. 128] и проводящим динамическое смещение в системе понятий / оппозиций с целью выявления возможности самой системы оппозиций.

Дело в том, что такой возможностью серийности понятий, по Деррида, и является фармакон, задающий главное различие между добром и злом, истиной и ложью, сущностью и явлением: это противопоставление – внутри/снаружи, или, внутреннее/внешнее. Речь идет о различии в платоновском тексте письма как *pharmakon*'а и речи, несущей в себе живую память присутствующего в ней *eidosis*'а. Причем, данное противостояние происходит на фоне известного противостояния Платона софистам, хотя, как показывает Деррида это различие – вовсе не фон, а не что иное, как то самое подражание (подобно тому, как и письмо является только подражателем) – все тот же *mimesis* моделей *eidosis*'ам – подражание «подражателям, чтобы восстановить истину того, чему они подражают, то есть саму истину» [2, с. 140]. Другими словами, софисты играют роль необходимой преграды к образцу желания, предлагая модель желания, которой с успехом подражают и Сократ, и Платон.

Отношения, которое завязывается между моделями и *eidosis*'ами – это, как известно, отношения *mimesis*'а. Но *eidosis* – не только чистая сущность, прообраз вещи, это еще и образец желания для подражания, вследствие чего Сократ никак не мог обойтись без Эрота. На наш взгляд, тем и хороша дерридианская диссеминация, что дает подход к анализу взаимоотношений знания и того, что дает возможности этому знанию состояться. Между последними, действительно, не может быть никаких, например, диалектических взаимосвязей. Между ними, говорит Деррида, бесконечность перехода: от лекарства к яду, от жизни к смерти, от отца к сыну, от речи к письму; между ними – подрывное движение замещения, благодаря которому происходит чистая игра следов и дополнений, длящих возможность присутствия отсутствующего отца.

Драматичность ситуации, формулирует Деррида, в том, что Платон мечтает о памяти без знака, без фармакона. Поэтому письмо для Платона как некое дополнение к порядку бытия на самом деле ничего не дополняет, лишь гипнотизирует память изнутри ее самой. Письмо – не сущее и не не-сущее; это – возможность повторения, подражания самого тождественного, повторение, связанное с идеальностью самого *eidosis*'а – «роковое увлечение удвоением» [2, с. 137], позволяющее оттискам сходить за оригинал. Отсюда, проистекают два самых больших злодеяния по Платону: оцепенение памяти и как результат забвение живого бытия и знания.

Все дело в этом «роковом увлечение удвоением»! Мы не можем миновать повторение тождественного уже в анамнезисе. Деррида показывает, что Платон и сам не может избежать этого раскачивающегося маятника подражания. Платон берет у софистов их аргументы и их логику, незаметно для себя оставаясь в границах все той же двойственности: когда речь идет о порядке законов, то именно письму доверена бдительная стража по охране их постоянства и тождественности с тем, чтобы всегда была возможность к ним вернуться как некоему образцовому смыслу. И может быть стоит прислушаться к софистам, утверждающим: не сам ли великий господин *logos* и есть тот самый *pharmakon*, входящей в душу убеждением и способный не только излечивать, но и разъедать ее ядом?

Собственно, кто такой *pharmakeus* – это волшебник, маг, очаровывающий в том числе и своими речами. Разве в диалогах Платона Сократ не выглядит именно таким образом? О чем говорит и Диотима, сопоставляя Сократа с Эротом. Отличие Сократа от других *pharmakeus* состоит в том, что он не пользуется никакими другими средствами, кроме собственного голоса, точнее, *logos*'а, который может проникать глубоко в душу и увлекать к философской *mania* и дионисийскому исступлению. Так в чем же разница, – задает вопрос Деррида, – между софистическим фармаконом и сократовским? Последний сталкивает один фармакон с другим, заставляя как бы вывернуться фармакон наизнанку, выявляя в этом жесте само пространство игры, где способны развернуться любые противоположности. По мнению Деррида, Сократ разоблачает природу фармакона.

Сократовский фармакон – это и есть «амнезийная диалектика как повторение *eidos*'а» [2, с. 153], это и есть искусство знания и самообладания, которое в качестве «антидота» и экзорцизма единственно может противостоять всем видам шарлатанства и чародейства, включая софистов, питающих детские страхи человека. Знание (*epistema*) – лучший целебный настой против всех заблуждений, мнений и порожденных ими страхов.

Но в чем, в конце концов, секрет фармакона Сократа? Деррида, сам действующий как маг и чародей, находит следующее объяснение: фармакон превращает снадобье в яд, а яд – в лекарство. Такое превращение возможно только в том случае, если уже существует некая общая среда-стихия, смесь того и другого, позволяющая дифференцироваться в оппозиции и превращаться из одного в другое; остановка в этой смеси производит различие.

Природа этой смеси – вот на что постоянно обращает внимание Деррида! – не может быть точкой совпадения противоположностей. Это – запас, резерв, бездонный колодец, омут, куда все время ускользает фармакон, который «бесконечно обещает себя, ускользает благодаря потайным дверям, блестящим как зеркала и открывающимся в лабиринт. Этот запас спрятанного на заднем фоне мы также называем фармацией» [2, с. 161]. Собственно, в чем состоит, по мнению Деррида, суть сократовской диалектики – в способности оставаться в промежутке между различиями, ведь нельзя застревать на какой-либо стороне оппозиции, нужно все время нейтрализовать оппозицию, держать дистанцию, соблюдать пробелы, не позволять сливаться с образцами для подражания.

Итак, сократовская диалектика – способ разоблачить *pharmakon*, приостановив – насколько возможно – умножение *mimesis*'а. И дается она ценой жизни. Здесь мы вступает в область самых загадочных и наиболее скрытых проявлений фармакона, связанных с риском, вызовом человеческому существованию, с его предназначением как такового. Не удивительно, что фармакон все время приближается к смерти, что есть плата, цена за истину, знание, ведь только при условии отказа от прибылей, от знания как власти над людьми, от страсти как наслаждения мы можем избавиться от страха, от чародейства, от неистовства жизни.

И снова Деррида отсылает к тем правилам игры, которые он определил как практики диссеминации и фармации. Дело в том, что платоновский текст, – утверждает Деррида, – не существует как замкнутая система, не нагруженная теми коннотациями, свойственными греческой культуре того времени: «...при условии, что связи определяются строго и осторожно, мы должны получить возможность высвободить скрытые силы притяжения, связывающие присутствующее в тексте Платона слово со словом, отсутствующим в нем. Подобная сила, если принять во внимание систему языка, не могла не воздействовать на письмо и на чтение этого текста» [12, с. 65].

Таким новым словом, не употребленным Платоном, однако, отсылающим к нему в контексте греческой культуры, для Деррида становится «*pharmacos*» (козел отпущения) – жертвенная фигура ритуальных практик, которые мы находим повсеместно в греческих полисах по крайней мере в V века до Р.Х. В чем назначение этой практики? Как известно, в изгнании некоего зла за пределы города, попросту, предание смерти. Деррида обращает внимание: чтобы восстановить единство тела города, поверженное в кризис, необходимо «"внутреннее" пространство слегка инфицировать («человек-катарма» всегда живет внутри города), чтобы затем (в пределе – через смерть) выдворить его за пределы города. То есть «церемония *pharmacos*'а разыгрывается на границе внутреннего и внешнего, причем ее функция как раз и заключается в том, чтобы постоянно проводить и подтверждать эту границу» [2, с. 167]. *Pharmacos* одновременно освящен и проклят. Одной маленькой деталью, казалось бы второстепенной, Деррида подытоживает свои рассуждения, драматизируя текст и накаляя и без того насыщенную

атмосферу фармакона: «как пишет Диоген Лаэртский о дате рождения Сократа: «Он родился шестого фаргелиона, когда афиняне очищали город» [2, с. 168].

Остается еще один вопрос: почему же Платон так много доверил истин письму и знакам и, кроме того, отнюдь не гнушался мифов? Основная сократовская оппозиция знания – это оппозиция двух способов повторения *eidos*'а. С одной стороны мы имеем повторение истины, которое показывает и представляет *eidos*, с другой – повторение забвения и смерти, которое скрывает и отвращает. Истина ослепляется в письменных знаках. Письмо таким образом оказывается мертвым повторением, повторяющим не истину, но лишь само себя, и потому оно – чистое повторение, пустое, забытое всеми повторение само по себе: «письмо не является живым повторением живого» [2, с. 170].

В сравнении с другими миметическими техниками – скульптурой, живописью – письмо еще сильнее и безнадежнее удаляется от истины самой вещи, но, благодаря этому письмо лучше всех подражает самой сущности подражания, которое заключается в том, что «подражание утверждает и подчеркивает свою сущность, стирая себя» [2, с. 175]. Подражание как способность удваивать и множить истину все время уходит в тень, что и роднит его с фармаконом. Деррида настаивает, что именно поэтому для Платона техника подражания, как и производство знака, всегда оставалось чародейским, магическим, фантазматическим действием, превращающим порядок в украшение, космос в косметику (румяну), порядок полиса в праздник, размерность бытия в игру.

Деррида показывает, что в конечном итоге «Федр» заканчивается не осуждением письма во имя живой, присутствующей речи, «сколько предпочтением одного письма другому» [2, с. 189]. Дело в том, что истинная, законная речь тоже записывается, как утверждает Сократ, в душе человека, в качестве (поясняет Деррида) «записывания истины в душу» [2, с. 188]. Вслед за Сократом и Платоном Деррида показывает: между живой, истинной речью и лживым, непристойным письмом – огромное пространство превращений, дополнений, отсылок, множившихся повторений, перверсий и преступлений – другими словами, всех возможностей перерождения, которые существуют как неисчерпаемый запас, резервуар – бесконечная сцена представлений – слово отца, однажды сказанное. Письмо – отцеубийца, без которого, однако, не состоится речь *logos*'а. В том и состоит, заключает Деррида, философское мастерство фармации – правильный, размеренный доступ к истине, к замещению отца законнорожденным сыном, которое постоянно ставится под сомнение семейной сценой, одновременно обрывающей доступ к отцу и образующей переход к нему.

В результате, письмо – это недостойный и потерянный сын, к которому отец испытывает, с одной стороны – изобличение и отвращение, с другой – жалость и снисходительность. С одной стороны перед нами – отцеубийца, с другой – жертва. С одной стороны, письмо вытесняет, убивает и замещает (представляет) отца, с другой – всего лишь исполняет предначертанное, сам подвергаясь откупному насилию.

Читая текст Деррида, читающего текст Платона, нельзя не восхититься столь образцовой моделью для подражания, как и сам Деррида не смог не заразиться сократовской *mania*. На наш взгляд, несмотря на программно заявленное преодоление метафизики, «Деррида – философ афинского полиса, достойный представитель ее философского ареопага» [3, с. 106], продолжатель платонизма, повторивший и проигравший ходы и выходы от мифа к логосу. На наш взгляд, диссеминация и фармация как историко-философские стратегии открывают доступ к платонизму, еще нами вполне не освоенному. Безусловно, это – ницшеанский, хайдеггеровский платонизм – и Деррида превосходно вписывается в данную традицию – который в движении мысли схватывает судьбу человеческого существа, приговоренного к какой-то вечной и, тем не менее, всегда решающей схватке с собственным образом, архетипом, умноженным речью, памятью, письмом.

Литература

1. Деррида Ж. *Differance* // Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. *Differance*. Томск, 1999.
2. Деррида Ж. Фармация Платона // Деррида Ж. Диссеминация / Пер. с франц. Д. Кралечкина. Екатеринбург, 2007.
3. Круглова И.Н., Наумов О.Д. «Молчание о бытии»: мистическая традиция и деконструкция Ж. Деррида // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. № 2 (30) 2015.
4. Шичалин Ю.А. Платон и *Corpus Platonicum*: константы новой парадигмы // Вопросы философии. 2015. № 8.

Взаимосвязь историко-философских, исторических и культурологических исследований (на примере исследования философии Артура Шопенгауэра)

А. А. Слесарев (Кемерово, Россия)

В статье рассматривается вопрос о важности привлечения исторических и культурологических исследований в работах по истории философии. Автор приходит к выводу, что при изучении философской концепции или философской школы необходимо рассматривать не только их связь с предшествующими и будущими философами, но и обращать внимание на исторический, культурный и социальный контекст. На примере исследования философии Артура Шопенгауэра показывается, что изучение философского учения в контексте исторического развития общества и культуры позволяет по-новому взглянуть на формирование взглядов философа. Такой подход позволяет получить более полную картину становления философии.

Мы считаем, что ни одно философское учение не может быть оторвано от эпохи, в которой оно появилось. Философы работают в определенной социальной и культурной среде, отвечают на вызовы своего времени, участвуют в общественных дискуссиях и обсуждают актуальные для своего времени вопросы. Поэтому при изучении философской концепции или философской школы необходимо рассматривать не только их связь с предшествующими и будущими философами, но и обращать внимание на исторический, культурный и социальный контекст. Иначе получится, что мы вырываем философа и его труды из контекста, из времени, породившего их, что потенциально может привести к искажению учения и к появлению неверного представления о месте данного философа (или философской школы) в истории мировой философии.

Данное утверждение мы постараемся подтвердить на примере исследования философии Артура Шопенгауэра.

В отечественной истории философии иррационалистическая направленность Шопенгауэра подчеркивалась и наряду с пессимизмом рассматривалась как основная характеристика его философии. Сия точка зрения совершенно обоснованна и практически не вызывает сомнений. Другое дело контекст, в котором исследуется учение Шопенгауэра, и оценка, которая ему дается исходя из этого контекста. Сложилась устойчивая традиция рассматривать философию Шопенгауэра в рамках немецкой философской традиции или же вовсе обособленно, не отдавая должного внимания изучению при этом историко-культурного окружения. Результатом такого подхода является закрепление за Шопенгауэром репутации отступника. Поясним нашу мысль. Начиная с Лейбни-

ца, в Германии развивалась сильная рационалистически ориентированная философская традиция, апогей которой пришелся на конец XVIII – начало XIX вв. Отталкиваясь от этой традиции (заимствуя у Канта гносеологическую часть учения), Шопенгауэр создает систему в корне отличную от взглядов предшественников, что и делает его исключением, философом, разорвавшим отношения с предшествующей философской традицией. Репутация философа-бунтовщика прочно закрепилась за Шопенгауэром в отечественной историко-философской литературе. Н.В. Мотрошилова называет Шопенгауэра вместе с Ницше и Кьеркегором «возмутителями спокойствия» или «мятежными философами» [2, с. 8]. Гораздо более резок в выражениях Б.Э. Быховский:

С какой позиции отвергал и проклинал он классическую немецкую философию? С позиции ее родоначальника, дифирамбы которому воспевают Шопенгауэр? Был ли он достойным учеником «того мужа, перед глубокомыслием которого» он, по собственному признанию, в изумлении склонялся и которому он был «обязан столь многим и великим...». Ничуть не бывало. Все то, что было потенциально ценного и исторически перспективного в философии Канта, было им в противовес классическим немецким философам откинуто.

[1, с. 56]

Быховский считает, что философские системы Канта и Шопенгауэра не просто разные, они противоположны друг другу.

Основанная на кантовском учении первая книга главной работы Шопенгауэра – «Мир как представление» – служит лишь трамплином для скачкообразного перехода к явно выраженному антикантовскому философскому учению, к использованию кантовского агностицизма в чуждых Канту целях – к крутому повороту от рационализма к иррационализму.

[1, с. 56–57]

Быховский склонен полагать, что учение Шопенгауэра противостоит не только Канту и немецкой классической философии, а всему европейскому идеалистическому рационализму.

Но пропасть, пролегающая между кантовством и шопенгауэрианством, гораздо глубже, поскольку автор «Мира как воли и представления» столь же чужд идеалистическому рационализму Платона, как и трансцендентальному рационализму Канта – как платоновской «идее», так и кантовской «вещи в себе».

[1, с. 63]

У традиционно применяющегося к философии Шопенгауэра подхода есть еще один существенный недостаток. Как можно заметить, в нем полностью исключается из внимания историко-культурный фон. Это порождает множество вопросов. Шопенгауэр противопоставил свое учение предшествующей немецкой философии, но отверг ли он тем самым все немецкие культурные традиции? Была ли философия Шопенгауэра отрицанием всей немецкой культуры или, напротив, является отражением особого вектора в культуре Германии, который до него не находил выражения в философии? Насколько Шопенгауэр был близок к культуре страны, в которой провел большую часть жизни, и мировоззрению народа, на языке которого писал свои сочинения? На какие культурные традиции опирался Шопенгауэр? Сколь сильно было влияние культурного окружения на формирование взглядов Шопенгауэра? Каково место Шопенгауэра в культуре Германии? От ответа на этот вопрос во многом зависит оценка роли Шопенгауэра в истории мировой философии. Получив ответы, мы, без сомнения, сможем сделать наше представление о философии Шопенгауэра более насыщенным и глубоким. Рассмотрев его учение в философском, историческом и культурном контексте, мы сможем лучше понять его специфику, сможем оценить, насколько оно отвечало требованиям своего времени.

Возникшее в XIX в. иррационалистическое направление в философии не могло быть случайностью. Если бы появление философии Шопенгауэра никак не резонировало с процессами, происходящими в общественной жизни, культуре и философии Германии, то учение «франкфуртского отшельника» скорее всего не получило бы известности, а немецкий иррационализм на нем бы и закончился. Но ведь вслед за Шопенгауэром пришли Ницше и целая плеяда других представителей «философии жизни», а также Эдуард Гартман. Традиция жива до сих пор. Следовательно, о случайности речи идти не может.

Жизнь и деятельность Артура Шопенгауэра пришлась на расцвет немецкого романтизма. Поэтому мы обратимся к этому направлению. Немецкий романтизм, является по духу иррационалистическим направлением в культуре, что было показано нами в статье «Философские и мировоззренческие основания немецкого романтизма» [4, с. 177–184]. В нем присутствуют все основные признаки иррационализма. Из этого не следует, что романтики категорично отвергали разум и рациональное. Почти все представители романтизма были высокообразованными людьми. Многие из них занимались наукой, писали работы по филологии, литературоведению, истории. Иррационализм проявлялся в их восприятии мира и человека. Они признавали большую значимость разума, но полагали, что сущность мира лежит вне границ его познавательных возможностей. Таким образом, если немецкая философия в начале XIX в. развивалась в основном в рационалистическом ключе, то в культуре присутствовало очень сильное иррационалистическое течение.

Сравнение философии Шопенгауэра с мировоззрением романтиков показывает, что их связь представляет собой нечто большее, чем схожесть двух иррационалистических концепций.

Расплывчатость романтической онтологии не позволяет дать точные характеристики их взглядов. Но беглого взгляда достаточно, чтобы заметить явные сходства романтического «хаоса» с шопенгауэровской Мировой волей. Особенно это касается представлений о «хаосе» в позднем романтизме. В обеих концепциях в основе мира лежит темное недоступное разуму начало, в котором заключены огромные возможности и бесконечный потенциал. Из этого начала разворачивается мир, но при этом значительная часть его потенциала остается нереализованной. Раскрытием этого «творческого запаса» и занимаются гении человечества. Здесь позиции почти идентичны. Есть между двумя позициями, конечно, и расхождения. Так, например, у романтиков нет и намек на вечный голод хаоса или его самопожирание, а у Шопенгауэра это важнейший пункт философии.

Помимо сходства точек зрения в онтологии Шопенгауэра объединяет с романтиками отношение к миру, который мы познаем посредством органов чувств. Они рассматривают его как вторичный по отношению к невидимому скрывающемуся миру. Чувственный мир рассматривается ими как иллюзорный. Новалис называет чувственный мир миром теней. «Внешний мир – это мир теней, они бросают свою тень в царство света» [3, с. 106]. А Шопенгауэр говорил, что этот мир есть не что иное, как пелена Майи, то есть, по сути дела, иллюзия, подобная сну. Шопенгауэр, кстати, не видит большого различия между жизнью и сновидением.

Жизнь и сновидение – это страницы одной и той же книги. Связное чтение называется действительной жизнью. А когда приходит к концу обычный срок нашего чтения (день) и наступает время отдыха, мы часто продолжаем еще праздно перелистывать книгу и без порядка и связи раскрываем ее то на одной, то на другой странице, иногда уже читанной, иногда еще неизвестной, но всегда – из той же книги. Такая отдельно читаемая страница действительно находится вне связи с последовательным чтением; но из-за этого она не особенно уступает ему: ведь цельное, последовательное

чтение также начинается и кончается внезапно, почему и в нем надо видеть отдельную страницу, но только большего размера.

[5, с. 30]

Много общего у Артура Шопенгауэра с романтиками в отношении к искусству и творчеству. Сразу бросается в глаза эстетическая ориентированность обеих сторон. И Шопенгауэр, и романтики придают огромную роль искусству, приоритет творческого познания над научным кажется им несомненным. И у романтиков, и у Шопенгауэра присутствует мотив освобождения человека от мира через искусство и творчество. Но философские основания у них несколько разные. Для романтиков искусство – это путь утверждения индивидуальности, ее выражения, а для Шопенгауэра наоборот это способ уйти от нее и обрести объективность. Однако это не помешало им придерживаться схожих взглядов на творчество и гениальность. При сравнении философии Шопенгауэра с точкой зрения романтиков сложно не заметить, что по вопросу творчества они явно сблизились. Романтическая позиция обрела больше объективности, а концепция Шопенгауэра допускает некоторый субъективизм. Шопенгауэр, как и немецкие романтики, видит в творчестве способ по-иному взглянуть на мир, раскрыть его внутренний потенциал, тайный смысл. Художник рассказывает не только о том, каков мир есть, но и о том, каким он мог бы быть. Взгляд творца проникает глубже взгляда обыкновенного человека, он открывает новый мир, который скрывается за повседневностью, за причинно-следственными связями, за привычными вещами. Благодаря художникам и поэтам в мир входят новые явления, в мире появляется красота, которую могут видеть и неспособные к самостоятельному творчеству. Красота самодостаточна и самоценна. В этом романтики и Шопенгауэр также солидарны. Вполне естественно, что люди способные творить требуют к себе особого отношения. Можно смело утверждать, что у Шопенгауэра так же, как у романтиков, присутствует подлинный культ гениальности. Для обеих сторон гении являются особым сортом людей, которых не следует даже пытаться равнять с обывателями. Здесь просматривается своеобразный аристократизм. Только аристократия определяется не происхождением, а творческими способностями. На творчество Шопенгауэр и романтики смотрят как на занятие совершенно исключительное, доступное лишь немногим.

Общей у романтиков и Шопенгауэра чертой является пессимизм. Романтизм приходит к нему не сразу, а в ходе своего развития. Возникновение романтизма было связано с французской революцией и теми надеждами, которые с ней связывали. Поэтому романтики были изначально настроены довольно оптимистично, но впоследствии грусть, отчаяние и страх будут частыми гостями в сочинениях романтиков. Впрочем, наверняка и Шопенгауэр не всегда был убежден, что жизнь есть страдание. Примечательно то, что переход немецкого романтизма к пессимизму и возникновение пессимистической философии Шопенгауэра происходит примерно в одно время. И в обоих случаях широкая общественность не проявила большого интереса к их творчеству.

И Шопенгауэр, и романтики убеждены, что люди между собой не равны. Некоторые наделены особыми способностями и поэтому требуют к себе особого отношения. Для Шопенгауэра это святые, мудрецы, гении. Для романтиков – только гении. Люди, достойные носить эти наименования, по мнению Шопенгауэра и романтиков, стоят много выше толпы. А, следовательно, те правила, которым слепо подчиняется большинство, к ним неприменимы. Этих выдающихся личностей они противопоставляют мещанскому миру. Стоит отметить, что аристократизм в целом характерен для иррационалистической философии, хотя вовсе и не является ее неотъемлемой чертой.

Несмотря на ряд различий между шопенгауэровской философией и мировоззрением немецких романтиков, Артура Шопенгауэра вполне можно рассматривать как часть романтического вектора развития культуры Германии. Несомненно, романтическое

движение оказало определенное влияние на формирование философии Шопенгауэра. А он в свою очередь повлиял на развитие позднего романтизма, что особенно ярко проявилось в музыке, в частности в творчестве Рихарда Вагнера.

Если теперь обратиться к экономической и социальной жизни Германии, то там мы найдем ряд предпосылок для возникновения иррационализма и пессимизма в философии и культуре. Обращение значительной части мыслителей Германии к иррационализму было обусловлено целым рядом причин. Перечислим их.

- Особенности развития рационалистической философии, которая с каждым новым поколением философов становилась все более идеалистичной и субъективной.
- Развитием науки. Увеличение объема научных знаний привело к тому, что началась специализация ученых, познание мира было разделено на отдельные дисциплины. Это привело к тому, что последние достижения ученых становятся непонятны для большинства людей. Возникла парадоксальная ситуация: знаний о мире становилось все больше, но мир от этого становился только непонятней для отдельного субъекта.
- Крушением рационалистических проектов устройства общества в ходе революционных событий. События Великой французской революции завершили Век Просвещения и оттолкнули многих интеллектуалов от его главных ценностей. Они наглядно показали, что стремление к просвещению и господству рационального начала может привести к войнам, массовым репрессиям, жестокости и крушению важнейших общественных институтов.
- Историческим развитием Германии. Развитие этой страны сопровождалось многочисленными противоречиями в политической, экономической и социальной жизни общества.
- Развитием капитализма. Капиталистическая система содержит в себе много противоречий, а на ранней стадии развития она создает множество социальных проблем. Рост производительных сил и увеличение богатства всего общества часто сочетается с обнищанием отдельных групп населения.
- Новыми веяниями в экономической и политической жизни. Они постепенно приводили к созданию новой общественной системы, причем некоторое время старая и новая системы соседствовали. С одной стороны было стремление к прогрессу, к преобразованиям, с другой – нежелание разрушать устоявшиеся традиции. Этот спор приводил к многочисленным внутренним противоречиям в обществе. Социальная и экономическая дифференциация только усиливала конфликт.
- Утверждением в обществе мещанских и капиталистических ценностей. Сами по себе эти ценности были неплохими. Умеренность, бережливость, осторожность, трудолюбие, почтение к вышестоящим и так далее. Но они не могли быть приняты всеми. Их сухость и прагматичность отталкивала от них романтически настроенных людей. Желая убежать от размеренного мещанского образа жизни, они идеализировали прошлое, далекие экзотические страны или создавали свои выдуманные миры.

Таким образом, философия Артура Шопенгауэра не была явлением, отделенным от общественной, культурной и интеллектуальной жизни Германии. Сам Шопенгауэр пытался представить свое учение как совершенно новое слово в философии и мировоззрении. Но, не умаляя оригинальность его философских взглядов, мы можем смело утверждать, что они неотделимы от контекста немецкой культуры. В конце XVIII – первой половине XIX вв. иррационалистические тенденции присутствовали как в немецкой философии (в скрытой форме), так и в творческой жизни (вполне в явной форме). Шопенгауэр впитал в себя эти тенденции и, пропустив через призму собственной личности, представил миру в виде оригинальной философской концепции. Мы пришли к выводу, что полностью отделять философию Шопенгауэра от магистральной линии развития немецкой философии и тем более культуры нет причин. В его учении развиты

тенденции, которые имелись в работах его предшественников и в немецкой культуре.

На этом примере мы желаем показать, как важно в изысканиях по истории философии привлекать работы по истории и культурологи. Такой подход дает общую картину развития общества и показывает роль и место данного философа в этом процессе. В свою очередь работы по истории философии могут стать важным подспорьем для исследователей истории и культуры общества. Ведь философия не только отражает мировоззрение, но и участвует в его формировании.

Литература

1. *Быховский Б.Э.* Шопенгауэр. М., 1975.
2. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 3. Философия XIX–XX в. 2-е изд. М., 1999.
3. *Новалис.* Фрагменты // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980.
4. *Слесарев А.А.* Философские и мировоззренческие основания немецкого романтизма // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2014. Т. 12. Вып. 3.
5. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Собр. соч. в 6 тт. Т. 1. М., 1999.

Как возможна философия: может ли философский дискурс быть национальным?

С.Л. Катречко (Москва, Россия)

В статье обсуждается лингвистически-культурологический статус философии (resp. философского дискурса). Сначала формулируется тезис «Философия универсальна», затем формулируются два анти-тезиса: «Философия зависит от языка» и «Философия (исторически) неуниверсальна, поскольку она представляет собой квинтэссенцию своей исторической эпохи», а далее предпринимается попытка синтеза тезиса и антитезиса.

Тезис. Философия универсальна (интернациональна)

Начнем с одной аналогии. Может ли физика, математика или логика (*resp.* научный дискурс) быть национальной? Очевидно, что нет. И если язык физики является еще не полностью формализованным¹, поскольку включает в себя содержательные термины, которые выражены на некотором национальном – английском, немецком или русском – языке, то символичный / формальный язык математики (*resp.* логики) (с символами типа: %, +, %, &, ∩, ∑, √, etc.) изначально создавался как *mathesis universalis* (от лат. универсальная наука; греч. μάθησις – знание, наука и лат. *universalis* – общий; Декарт)² или «универсальная характеристика» (лат. *characteristica universalis*; Лейбниц), который не зависит от особенностей того или иного национального языка. Философия – тоже наука, в широком смысле этого слова. И хотя она на уровне своего языка не формализова-

¹ Современная физика немыслима без математики, ибо как сказал еще Кант «в любом частном учении о природе можно найти науки в собственном смысле [*T.e. теоретической системы знаний, а не сырого эмпирического материала.* – К.С.] лишь столько, сколько имеется в ней математики» [1, с. 251], – и поэтому ее язык все больше и больше становится формализованным, т.е. интернациональным.

² Обратим внимание, что греческий термин μάθησις обозначает не только собственно математику, но и науку (как твердое обоснованное знание, или эпистему (греч. ἐπιστήμη) вообще.

на, наподобие математики, и выступает скорее как мета-физика, но по своей природе является сверх-абстрактной, т.к. имеет дело не с вещами (как физика) или их абстрактными формами (как математика), а с сущим самим по себе¹. В этой связи, Ж. Делез говорит, что философия, в отличие от науки или искусства, не имеет плана референции, поскольку ее концепты, отличающиеся от обычных понятий (в том числе и функциональных понятий, функтивов) науки, не имеют денотата, т.е. не отсылают к реальному «миру вещей», хотя и имеют план выражения [4]².

Понятно, например, что «основной» философский концепт Бытия (Сущего) никакого денотата не имеет.

Антитезис-1. Философия зависит от языка

Философия является, по сути, феноменом греческой культуры, и, как отмечает такой крупный лингвист XX в. Э. Бенвенист, категориальная сетка греческой (аристотелевской) философии во многом наследует категориальную сетку греческого языка³, а метафизика (онтология) как изучение сущего самого по себе связана с наличием (функционализацией) в грамматике греческого языка глагола-связки «быть» (греч. εἶναι, οὐσία; лат. *esse*)⁴, который, например, практически отсутствует в русском языке. Тезис о национальной предопределенности философии получает свое развитие в гипотезе языковой (лингвистической) относительности Сэпира – Уорфа, которая постулирует зависимость нашего видения мира («картины мира», в том числе и философской) от языка⁵. В частности, возникает проблема адекватного перевода философской терминологии с одного языка на другой⁶. Продолжая эту линию, скажем также о подходе

¹ Подробнее об этом см. мои статьи [7], [9] и др. мои статьи о специфике философии с web-страницы: http://www.philosophy2.ru/library/katr/1_text.html.

² Как замечает по этому поводу Платон в диалоге «Парменид» (Парменид, 133e–134a), идеи в качестве философских сущностей отсылают друг к другу (в «мире идей»).

³ См. гл. «Категории мысли и категории языка» из его книги [1].

⁴ Вот греческий «бытийный» терминологический ряд: τὸ εἶναι (субстантивированный глагол «быть») – τὸ ὄν (субстантивированное причастие от глагола «быть») – ἡ οὐσία (сущее / бытие, существительное, производное от глагола «быть») – сущность; τὸ τί ἦν εἶναι (субстантивированный вопрос: «что есть бытие?») – чтойность, или суть бытия, αὐτὸ τὸ ὄν – сущее само по себе и τὸ ὄν ἢ ὄν – сущее как таковое. Соответственно, в средневековой латыни это «превращается» в ряд: *esse, ens, essentia, substantia, subsistentia, ens per se, ens qua ens* и т.д. [2].

⁵ «Мы расчленяем природу в направлении, подсказанном нашим родным языком. Мы выделяем в мире явлений те или иные категории и типы совсем не потому, что они... самоочевидны; напротив, мир предстает перед нами как калейдоскопический поток впечатлений, который должен быть организован нашим сознанием, а это значит в основном – языковой системой, хранящейся в нашем сознании» [13, с. 98].

⁶ Одним из показательных примеров (взятым из нашей профессиональной философской деятельности) здесь может служить русский перевод кантовского (немецкого) термина *Anschauung* (который, в свою очередь является немецкой калькой латинского термина *Intuitio*) как «созерцания». В англоязычной литературе этот кантовский термин переводят как *intuition*, что (тем самым) возвращает его к латинскому исходному термину «интуиция». В этой связи можно зафиксировать две проблемы. Одна из них, культурологическая, связана с тем, что англоязычный и русскоязычный человек понимает (на уровне чтения) кантовскую терминологию, а значит и его концепцию, разным образом. Вторая – отмеченная выше лингвистическая проблема наиболее адекватного перевода. При этом заметим, что простой переход к другому альтернативному переводу *Anschauung* как «интуиции» также неудовлетворителен (проблематичен) поскольку семантические поля изначально латинского, немецкого (кантовского), современного англосаксонского и современного русского термина «интуиция» не совпадают. В ча-

Г. Гачева, вводящего понятие национального образа мира, чем подчеркивается зависимость «образа мира» от особенностей мировосприятия (прежде всего, культурных и языковых) того или иного народа¹. В этом смысле, перефразируя Гегеля, можно сказать, что философия выражает не только дух своего времени (см. антитезис-2), но и «дух» своего народа (культуры, национального языка).

Антитезис-2. Философия [исторически] неуниверсальна, поскольку она представляет собой квинтэссенцию своей исторической эпохи, «время, схваченное мыслью» (Гегель)²

В своей инаугурационной лекции «Порядок дискурса» М. Фуко [14] говорит о том, в человеческой культуре (истории) время от времени происходит «смена дискурса», когда один из его «порядков» сменяется другим. Характерным примером здесь выступает, в частности, марксистский «порядок», в котором классовый дискурс приходит на смену страноведческому анализу социума³. Более детально этот тезис М. Фуко развивает в известной концепции смены эпистем (ср. с концепцией смены парадигм Т. Куна и др. моделями исторического развития науки: К. Поппер, И. Лакатос, В. Степин, М. Розов и др.). В этой связи мы выделяем в развитии (истории) философии три парадигмы философствования: античную, классическую (нововременную) и современную⁴. Заметим также, что иногда историческую форму философии характеризуют (называют) посредством национального признака. См., например, стандартную классификацию философии, в которой присутствует «английский эмпиризм» или «немецкая классическая философия»⁵.

Попытка синтеза (вместо заключения)

Представленные выше тезис и антитезисы не противоречивы и могут быть совмещены посредством следующего синтеза: философия не универсальна по своим предпосылкам («причинам»), но универсальна по своим результатам («следствиям»). Источники философской мысли (*resp.* философских систем) гетерономны, причем некоторые из них зависят от национального (цивилизационного) фактора: «дух дышит там, где хо-

стности, в обыденном (идушим от психологии) смысле под интуицией сейчас понимают не «непосредственное схватывание / созерцание» предмета (в его отличии от опосредованного, «дискурсивного» рассудочного познания), а некую предрассудочную (или даже подсознательную) познавательную способность.

¹ См. на эту тему книгу Г. Гачева [3] и др. работы.

² «Задача философии – постичь то, *что есть*, ибо то, *что есть*, есть разум. Что же касается отдельных людей, то уж, конечно, каждый из них сын своего времени; и философия есть также время, постигнутое в мысли. Столь же нелепо предполагать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь нелепо предполагать, что индивид способен перепрыгнуть через свою эпоху» [4, с.55 (предисловие)].

³ В философии таковым выступает, в частности, кантовский коперниканский переворот, относительно которого Фуко говорит, что «Кант стоит у истоков нового способа философствования» [14, с. 87]. Трансцендентальный «порядок дискурса» Канта мы рассматриваем как особую парадигму философии. См. наши работы на эту тему [9], [10], [11], [12], [15].

⁴ См., например, мою статью [8] из сетевого учебника философии: http://www.philosophy2.ru/library/katr/1_phil.html.

⁵ Заметим, что термин «русская философия» (*resp.* «восточная философия» и т.п.), в своем противопоставлении европейской философии, несколько выбивается из подобного ряда, поскольку в данном случае употребляется не в концептуальном, а в собирательном смысле. Интенция (пафос) моего подхода состоит в том, что никакой собственно русской (национальной) философии нет.

чет» [Ин 3:8]. Однако собственно философия как исследование универсальных «концептуальных сеток (пресуппозиций)» мировидения (миро-воззрения), на уровне своего существования (resp. дискурса, результатов) автономна и не зависит от национально-цивилизационных характеристик, т.е. является «мировой философией» (Кант).

Литература

1. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 2002.
2. *Гачев Г.Д.* Космо-Психо-Логос. Национальные образы мира. М., 1995.
3. *Гайденко П.П.* Бытие (статья) // Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс]: <http://iph.ras.ru/elib/0521.html> (дата обращения: 01.11.2015).
4. *Гегель Г.В.Ф.* Гегель Философия права. М., 1990.
5. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М. – СПб., 1998.
6. *Кант И.* Метафизические начала естествознания // *И. Кант* Соб. соч. в 8 т. Т. 4. М., 1994.
7. *Катречко С.Л.* Символьный язык философии // Наука и философия на рубеже тысячелетий: перспективы и горизонты. Курск, 1995. [Электронный ресурс]: http://www.philosophy2.ru/library/ksl/katr_004.html (дата обращения: 01.11.2015).
8. *Катречко С.Л.* Периодизация истории философии: основные парадигмы философствования. [Электронный ресурс]: http://www.philosophy2.ru/library/katr/phil_period.doc (дата обращения: 01.11.2015).
9. *Катречко С.Л.* Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике // Вопросы философии. 2012. № 3. [Электронный ресурс]: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=489 (дата обращения: 01.11.2015).
10. *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как особый тип философского исследования // Философия. Язык. Культура. Вып. 4. СПб., 2013.
11. *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как трансцендентальная парадигма философствования // Кантовский сборник. 2014. №2 (48). [Электронный ресурс]: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/1775/5059/ (дата обращения: 01.11.2015).
12. *Катречко С.Л.* Трансцендентализм как инновационная парадигма философствования: кантовский трансцендентализм и современная философия науки // Компаративное измерение философской инноватики. Ростов н/Д., 2014.
13. *Уорф Б.Л.* Наука и языкознание // Зарубежная лингвистика. Вып. 1. М., 1999.
14. *Фуко М.* Порядок дискурса // Воля к истине (по ту сторону знания, власти и сексуальности). М., 1996.
15. *Katrchko S.* Transcendentalism as a Special Type of Philosophizing: Kant's transcendental Shift, Dasein-Analysis of Heidegger and Sachverhalt-Ontology of Wittgenstein // Papers of the 37th International Wittgenstein Symposium (Vol. XXII). Kirchberg am Wessel, 2014. [Электронный ресурс]: <http://www.alws.at/index.php/symposium> (дата обращения: 01.11.2015).

Философия – история философии или онтологическая перспектива?

Е.А. Счастливецова (Киров, Россия)

В статье ставится проблема онтологического понимания философии в сравнении с историей философии, которая трактуется как начало философского знания. Вместе с тем одной истории философии явно недостаточно для уяснения актуальной философской проблематики. Философия рассматривается в контексте современных подходов: феноменологии, постструктурализма, герменевтики, в которых упор делается на субъективную сторону познания. Субъективный момент в познании раздвигает границы исторического видения и способствует развитию концептуальной стороны философии, совершенствованию философских практик и техник, способствует пониманию философии как искусства постижения смыслов, в том числе и экзистенциальных, антропологического бытия, существования, сущности, что выходит за рамки истории философии. В то же время философия сама есть момент истории, событие, осмысливающее встречу символического прошлого с настоящим, обуславливающую понимание.

Философия всегда говорит из определенного места, так полагал Мераб Мамардашвили. В этом можно уловить ее связь с историей. И, тем не менее, если говорить только об истории философии, разговор может получиться не столь увлекательный. Сама по себе философия, конечно, включает в себя и историю философии, и выходит из неё со всей своей проблематикой и концептами. Но, в то же время, место в котором мы сейчас находимся, – это здесь и сейчас. Современная же ситуация требует, по крайней мере, осмысления. Мыслить можно какую-то ситуацию или просто предмет. В этом разрезе как раз подойдет история философии. Интерес истории философии коренится в её постепенном развитии от пространственной фигуры (стихий огня, воды, воздуха, земли) до концептуальных положений, актуальность некоторых и по сей день не подлежит сомнению.

Если, например, взять феномен конституирования, выработанный Гуссерлем в ходе развития ноэзо-ноэматического акта между пассивным восприятием и активным действием, то перед нами откроется целая сфера, начало которой положили древние греки, раскрывая значения имен («Кратил, или о правильности имен»). Можно проанализировать замечательные места из этого диалога, чтобы показать, что есть определенное сходство между Платоном и Гуссерлем. Платон схватывает сущность предмета, исходя из его предназначения, как бы мы сказали, из цели, ради которой этот предмет был создан. Таким образом, схватывается природная сущность вещи в её движении в сочетании с «буквами и слогами». Так, в имени «человек» Сократ увидел связь с разумной его природой, как способностью рассматривать увиденное и размышлять над ним.

Тем не менее, философия выстраивает все новые и новые концепты. Она не может находиться в поле прошлых понятий, поскольку любое понятие несет на себе печать современности. Осовремененная философия появляется в трудах Хайдеггера, Рикёра, Кожева.

Философия – это и выявление все новых и новых смыслов в давно минувшем. Так, Хайдеггер, по словам Делеза, считал, что греки не умели артикулировать свое отношение к Бытию, а Гегель полагал, что они не умели рефлексировать свое отношение к субъекту. В результате и тот и другой создали свои концепции: Хайдеггер – на основе греческой философии, Гегель в основу своей феноменологии кладет метод трансцендентальной субъективности. Как пишет Делез и Гваттари, Гегель и Хайдеггер полагали

греческую философию отправным пунктом всей философии Запада, в котором «философия необходимо совпадает со своей собственной историей» [2, с. 123].

Тем не менее, философия не может быть сведена к своей истории, так как она постоянно от нее отрывается, чтобы творить все новые и новые концепты [2, с. 124]. Так, Хайдеггер перетолковывает греческое «логос» как собрание, собранность, «властвующее», но по совокупности текстов это слово или речь [6, с. 206]. Тогда откуда же Хайдеггер берет «собрание»? Он приводит понимание логоса Гераклитом, который знание логоса противопоставляет непониманию толпы; толпа никак не может добратся, вобрать в себя логос, услышать слово истины.

*Простое слышание рассыпается и рассеивается в расхожих мнениях и речах, в слухах <...>, в видимости. Настоящая способность слушать ничего общего не имеет с ушами и органом говорения, а означает: следовать за тем, что есть *λογος*: собранность самого сущего.*

[6, с. 207]

Здесь Гераклит исходит из своего особенного слияния противоположностей: «Кто не способен слушать, тот уже заранее удален, отринут от логоса» [6, с. 207]. Те же, которые только «слышат», но понимают не логос, а нечто другое, остаются глухими [6, с. 207–208]. Именно у Гераклита Хайдеггер берет «отвороты» и «повороты» бытия.

Не дойдя до логоса, люди становятся в присутствии отсутствующими, и тем самым не-собирающими. «Люди продолжают иметь дело с бытием, говорит философ Хайдеггер, – и все же оно чужое для них» [6, с. 208], потому что они постоянно отворачиваются от бытия, в силу непонимания, оно сокрыто от них. «Так они снуют среди сущего и принимают самое доступное за то, что необходимо постичь; у каждого, таким образом, есть что-то свое, что ему ближе всего и доступней. Кто-то привязан к одному, а кто-то к другому, и смысл у каждого свой собственный, собственное свое-мыслие (*Eigen-sinn*)» [6, с. 210]. Отсюда Хайдеггер заключает, что бытие как логос есть изначальное собрание.

Феномен собрания использовал Мераб Мамардашвили. Так, анализируя Платона, он говорит о тиране, который захотел жить по-другому, но не смог себя собрать, то есть изменить свою сущность, и так и остался тираном. Потому что захотеть жить по-другому еще не означает изменение себя, это еще некое начало. Но здесь надо знать, что менять, ведь сущность тирана в том, что он отталкивает от себя людей. И если тиран перестанет отталкивать людей, он перестанет быть тираном, а если он этого не делает, а будет просто просчитывать свои ходы, он так им и останется, а значит, ничего в его жизни и не изменится. Собрание себя необходимо связано с сущим, с пониманием главного в вещах, событиях. Так, первоначальное собрание бытия как логоса модифицируется в собрание сущности как таковой. И это очень важно для современного человека. Современный человек много делает, как правило, и мало думает, суетится. Это мельтешение заставляет его страдать. Порой он не знает, за что ухватиться как за главное. Вот тут-то на помощь и приходит философия. Она способствует стремлению к временному уединению и размышлению: а что есть главное в твоей жизни, к чему ты был призван судьбой, что сделало из тебя то, чем ты стал. И философ снова возвращается к философским штудиям. Так, философия есть постоянная рефлексия над самим собой, над самой философией, осмысление её понятий, и это уже феноменология. Потому что понятия отсылают к всеобщему, трансцендентальному, к платоновским эйдосам, опять-таки к истокам знания. Поэтому, в общем-то, не обойтись без истории в философии, но, тем не менее, это история с продолжением, и продолжением весьма интересным.

Может ли современное состояние философии быть вне истории? Здесь мы сталкиваемся с понятием предела и беспредела. Любое событие есть предел, который проте-

кает в вечности, то есть в беспредельном. Беспредельное есть некое множество, которое выявляется математически, логически, и потому к истории имеет лишь косвенное отношение. Есть такие понятия, которые выявляют сущность мира, они вневременны в том смысле, что граничат с беспредельностью, то есть, не связаны с какими-либо конкретными событиями, то есть принадлежат самой вечности. Это пространство, время, система, множество, единичное и т.д. Логические установки сознания рожают творчество, поскольку они очень часто представляют собой множественную цепь высказываний, определенный угол зрения, формирующие систему взглядов, концепции. А это, в свою очередь, порождает целый спектр понятий, согласованных в рамках определенной концепции и связанных с именами каких-либо ученых или философов.

В свою очередь субъективные установки способствует развитию языковых единиц в философии, расширению метафизических понятий. Так, Рикёр, например, осуществляет ретроспективный взгляд на «Критику» Канта, используя герменевтику, и это дает ему возможность утверждать, что эта «Критика» не является феноменологической [4, с. 16]. Этот же взгляд позволяет Рикёру утверждать, что Гуссерль расширяет в математическом и естественнонаучном смысле именно кантовскую, а не гегелевскую философию, хотя в некотором смысле можно говорить и о влиянии Фихте на Гуссерля, когда он констатирует определенную корреляцию между объективным и субъективным восприятием. Ведь Фихте устанавливает связь между Абсолютом и душой, Абсолютом и «я»-субъектом [8, с. 119]. С другой стороны, строгость и аподиктичность феноменологии Гуссерль берет у Канта, и сам трансцендентальный метод восходит к нему. И метод, который применяет Кант в «Критике способности суждения», заслуживает пристального внимания, поскольку здесь трансцендентальный метод распространяется на эстетические суждения, приближенные к самому существованию человека, к его индивидуализированному восприятию, которое можно выразить словами «о вкусах не спорят».

Особая техника, применяемая в философии, идет еще со времен Античности, когда, например, в слове «мудрость» видели искусство для понимания вещей [3, с. 128]. Однако само это искусство, или техника, не есть само по себе История. Например, мы можем понимать искусство как сферу intersубъективных смыслов. В этом смысле мы обратимся к трансформации субъектных отношений в постструктуралистском понимании, так как здесь намечаются весьма неординарные тенденции к intersубъективности.

Если эстетическое не субъективно и не объективно, то оно, очевидно, intersубъективно в том смысле, что это целая программа знаково-языкового общения между людьми. И когда искусство «выражает», оно служит средством передачи некоторого значения, и это-то самое значение и может служить «мерилом» intersубъективности. Ведь что такое intersубъективность как не особая сфера человеческого общения – социальная сфера? В этой сфере все предметы проникаются особыми «смыслами», порождаемыми особым качеством понимания, знаковая, символическая природа которого очевидна. В основе искусства лежит идея. Ницше, например, наделяет ее динамичностью. Что есть благо как идея? Какого человека мы называем хорошим? В идее полярные крайности сходятся в единое, и это динамическое понимание платонизма приводит, в конце концов, Ницше к отрицанию христианства, то есть нигилизму как определенному историческому этапу, когда наши чувства стали тоньше, возвышеннее, поляризованнее. «Самокритика нравственности» предстает как нравственный феномен. Так, согласно произошедшему «перевертыванию», чувственное становится истинным (а не должным) и как сущее должно определить основную область для нового утверждения вот-бытия [7, с. 163]. Этот «бунт» Ницше оказался весьма плодотворным для философии Хайдеггера.

Хайдеггер определяет «сподручное» как то, что находится под «рукой», как «несокрытое» [1, с. 131]. Сокрыто как раз то, под чем он понимает сущее. Кстати говоря, ко-

гда Дильтей определял свою методологическую программу «наук о духе» и «наук о природе», он считал, что нужно учитывать в большей степени феномен «понимания», который выходит за пределы простого усвоения смысла слов и предложений и направлен на постижение «понятия» [5, с. 177]. Понятие, действительно, выводит понимание на некоторый новый уровень, а именно на уровень логического, идеального и связанного с ним понимания сущего как универсальной идеи. Но для чего нужно понимание идеального как логической идеи? Идеальное как идея приводит к раскрытию новых смыслов при определенном сохранении старых, к так называемому их «наращиванию». Логическое, как и сущее, может играть роль в определении достоверности познания, так называемой истины, благодаря сохранению формы. Истина, по Хайдеггеру, может выявляться через искусство. Сущность искусства заключена в поэтическом творении [1, с. 131]. Причем Хайдеггер здесь говорит о «набрасывании» смыслов в художественном произведении как определенных истин. Всякое художественное произведение не «отражает» нечто «прежде существующее», а производит все новые и новые смыслы, и так до бесконечности.

Поэтическому творчеству предшествует язык, поэтому искусство и есть сфера интересубъективных смыслов, поскольку, развивая эту тему, мы приходим к языку, который и позволяет нам постичь через систему выражений (слов) искомые смыслы. «Вещность» искусства может быть выражена через систему речевых знаков, под которыми мы понимаем определенные значения видимых нами предметов. У Гуссерля эти значения постигаются в интеллектуальном схватывании единого ноэтико-ноэматиического акта восприятия (представления). У Шпета и, полагаем, у Хайдеггера, это постижение чревато разделением предмета и смысла («сокрытого» и «несокрытого», «потопленного» и «непотопленного») и делает акт восприятия герменевтическим актом, то есть актом понимания. Условием интересубъективности здесь служит язык, ведь понимание невозможно без его содействия.

Таким образом, трансформация субъекта в сфере искусства отсылает нас к языку, знаку и его значению, что предполагает специально рассмотреть тему знака в постструктуралистском восприятии.

В герменевтике рациональность онтологизируется, и здесь повышается роль интерпретатора, то есть субъекта исследования, а в структурализме намечается тенденция в сторону трансгрессии, «соскальзывания» означаемого (знака). В постструктурализме также повышается роль интерпретатора.

Таким образом, на примере понятия субъекта можно сделать вывод, что бинарность субъектно-объектных отношений трансформируется, но полностью не исчезает из современной философии. Более того, в постструктурализме намечается тенденция к повышению роли субъекта, что становится заметным в искусстве и вообще в сфере социальных отношений.

Рефлексия социальных отношений сама по себе мало похожа на историю. Она отсылает нас, скорее, к «предметной области», к языку, к понимающему, а не историческому субъекту. Развивая тему субъекта, мы можем обратиться к Делезу и Гваттари, которые весьма оригинальным образом обозначили тему субъективных переживаний в науке, философии и искусстве.

Субъект выступает определенным углом зрения, из которого ведется наблюдение над объектом. При этом, субъект с объектом как будто меняются местами: объект становится субъектом; он начинает вести себя так, словно это активный субъект, а познающий субъект, напротив, пассивен. Приведем несколько примеров. Уже Максвелл выдвигал гипотезу о демоне, способном среди перемешанных молекул распознавать быстрые и медленные, обладающие высокой или низкой энергией. Наблюдатели являются всюду, где есть функции (функции, которыми определяются научные понятия): в

молекулярной биологии, иммунологии или же в аллостерических энзимах при стереоспецифических опознаваниях протеина¹ [2, с. 167]. Еще Прокл выдвигал гипотезу о том, что даже у геометрических фигур бывают переживания и ощущения. [2, с. 168]. Конечно же, с точки зрения современной науки это не так, но сама идея понятна: объект обладает определенными функциями, присущими ему как системе и благодаря этому приобретает активность, то есть становится влиятельным субъектом. Приведем пример из современного фильма «Эверест», в котором эта мысль была высказана следующим образом: «От вас многое зависит, но последнее слово остается за горами». Комментарии излишни.

Подведем некоторые итоги. История философии – это начало философии, оно фундирует мысль и является составной частью всей системы, предмета философии. Именно философия как определенное знание-творчество и искусство мудрствовать в смысле специфической концептуальной техники помогает не уйти от себя, от своих проблем, собирать себя, прояснять сущность любых вещей. Если принять терминологию Гадамера, то философия – это событие, освещающее момент Истории своим присутствием. Гадамер находит способ, каким цитируемые мифы (гомеровские гимны) освещают символическую сущность (*Wesen*) герменевтически, раскрывающий встречу слова с сущим. Архаично установленные термины в свете гомерического «символона» («столкновения», «*Zusammenstoß*») принимают значение термина «*Treffen*», что означает «встреча». Здесь встречаются древние мифы и фактическая повседневность, тем самым всей истории придается образ символа, или вид символического образа, но таким образом, чтобы при этом виделось соответствующее исполнение (*Darstellung*) символа, то есть что он означает на самом деле. История гомерического столкновения напоминает нам о том, что динамика встречи находится в развитии и действии (*in der Tat*). Так, при симпатической интерпретации (понимании) сталкивающиеся термины состоят в отношении смысловой игры друг с другом. Поль Рикёр, например, указывал, что при смысловых играх существует возможность «конкретной интерпретации» [9, с. 38–39, 46].

Нужно понять сам символ, в который постепенно превращает «понимание» в образе «символического значения». Это, собственно, и определяет задачу герменевтики, предполагающую более построение понятий в абсолютной, самопознающей (*selbstgewissen*) рефлексии, которая должна постичь феномен полнейшего понимания не только в феноменологическом описании, но главное – постичь саму себя – в своем собственном творении, то есть собственно свое творение в своем собственном воспроизведении, то есть в акте понимания.

В персональном, личностном смысле понимание и происходит *в символе*. Понимающее «я» означает «вот», «тут», в моем историческом времени происходит событие, и именно это позволяет мне достичь истины [9, с. 47]. Гадамер делает попытку показать, как его понимание восходит к доплатоновскому пониманию, а для этого он не только констатирует «столкновение» нашего «я», то есть «повседневности» с древностью, с древним, архаическим пониманием, но и отвергает идею объективности, принимающей форму абстракции.

Таким образом, История дает не только эмпирический материал для восприятия, но и концептуальное поле, в котором философ может вращаться в любом направлении, пока движение его мысли не будет упорядочено особого рода пониманием.

¹ У Делеза и Гваттари речь идет об изменении состава белков (протеинов) при их обнаружении (ферменты, или энзимы, – название некоторых белков).

Литература

1. Гадамер Г.-Г. Введение к истоку художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 1998.
3. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Введение в философию. М., 1996.
4. Окороков В.Б. Метафизика эпохи трансцендентального мышления: специфика, сущность и тенденции развития. Днепропетровск, 2000.
5. Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000.
6. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1998.
7. Хайдегге М. Ницше. Т. 1. СПб., 2006.
8. Череш Р. Ответ Джо Соросу, или изучение мудрости. СПб., 2000.
9. Umlauf V. Hermeneutik nach Gadamer. Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 2007.

Раздел II

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Историческая дистанция в трудах Фомы Аквинского

К.В. Бандуровский (Москва, Россия)

В данной статье мы обсудим один частный случай, критику Оригена, показывающий, как формируется и используется историческая дистанция, историческая перспектива и исторический контекст в философии Фомы Аквинского, в сравнении с тем, как воспринималась фигура Оригена критиками предыдущих периодов. Для многих христианских мыслителей Ориген представлялся на близкой дистанции, как человек, живущий по соседству, с которым можно вступить в диалог, обратиться с прямой обличительной речью. Фома Аквинский, напротив, мыслит Оригена в историческом контексте, что позволяет ему относиться к учению Оригена спокойно и отстраненно, рассматривать мысли Оригена как укорененные в своем времени, со своими специфическими заблуждениями, непониманиями, задачами, вопросами. Это позволяет рассматривать учение Оригена именно с философской, а не догматической точки зрения, обнаруживать в его учении не только негативные, но и позитивные стороны, объяснять его «заблуждения» из исторического контекста, а не как проявление злой воли.

Историческое сознание, в собственном смысле этого слова, изобретено совсем недавно. Оно кажется естественным порождением сознания эпохи модерна. Однако тем интереснее рассмотреть, как возникают и работают элементы исторического сознания в другие эпохи и в рамках другого мировоззрения. В этом смысле эпоха Средневековья представляет собой любопытный и парадоксальный феномен. С одной стороны, концепция времени-стрелы, на которой основано историческое мышление, появляется именно у средневековых мыслителей, Евсевия Кесарийского и Августина, однако и цели, которые перед собой ставили средневековые историографы, и масштабы, в которых они рассматривали те или иные явления, значительно отличается от привычных нам. Христианская эпоха, которую Августин считал всего лишь кратким, седьмым периодом мировой истории от сотворения мира, над которой нависает тень близкого конца света, оказывается сплюснутой, в то время как в нашем масштабе истории прошедшие «доисторические» тысячелетия зачастую описываются одним абзацем, в то время как вечерашние решения партии могут занимать обширные главы. Создается впечатление, что события рассматриваются в рамках этих двух подходов как в обратной и прямой перспективе. В сознании средневекового человека события, отстоящие на столетия, оказываются предельно близкими; какой-либо деятель античности или эллинизма, например,

Александр Македонский, оказывается по своему менталитету, поведению, характеру, ценностям, одежде, военной стратегии, не отличимым от европейского или восточного царька тех периодов, когда создаются различные «Сказание об Искандере»¹.

Однако уже в эпоху зрелого Средневековья можно обнаружить отдельные элементы того, что в большей степени можно отождествить с современным историческим сознанием: восприятие какого-либо явления в специфическом для него историческом контексте, на некоторой исторической дистанции. В данной статье мы обсудим один частный случай, критику Оригена (185–254 гг.), показывающий, как формируется и используется историческая дистанция, историческая перспектива и исторический контекст в философии Фомы Аквинского, в сравнении с тем, как воспринималась фигура Оригена критиками предыдущих периодов.

Для многих христианских мыслителей, и не только тех, кто мог общаться с непосредственными учениками Оригена, как, например, Мефодий Патарский, родившийся через несколько лет после смерти Оригена, но и живших столетия спустя, Ориген представлялся на близкой дистанции, как человек, живущий по соседству, с которым можно вступить в диалог, обратиться с прямой обличительной речью (степень эмоциональности скорее даже нарастает по прошествии лет). Ими воспринимается не учение Оригена в некоторой целостности, завершенности, которую можно обозреть только на расстоянии, а отдельные пассажи, которые прочитываются и переживаются совершенно непосредственно, как слова современника. То, что Ориген во многом человек, укорененный в иной эпохе, ими не осознается.

Фома Аквинский, напротив, мыслит Оригена в историческом контексте, что позволяет ему относиться к учению Оригена спокойно и отстраненно, рассматривать мысли Оригена как укорененные в своем времени, со своими специфическими заблуждениями, непониманиями, задачами, вопросами. При этом особо примечательным и несколько парадоксальным оказывается тот факт, что Фома Аквинский обращался к некоторой уже определенным образом препарированной, интерпретированной и во многом искаженной позиции (к тому же переведенной на латинский язык), скорее к Оригену в глазах его критиков, чем непосредственно к первоисточнику, тем не менее, рассмотрение его учения в историческом контексте позволяет воспринимать его более глубоко, чем это удастся критикам, которых отделяет от Оригена меньшая временная дистанция и которые имели утраченные позже сочинения Оригена на языке оригинала².

Из греческих критиков Оригена наиболее известны были Мефодий Патарский (ок. 260–312 гг.), написавший антиоригеновские трактаты «О воскресении» и «О сотворенном», и Епифаний Кипрский (ум. 403 г.), включивший в свое сочинение обширный фрагмент из Мефодия (который и сохранился благодаря этому в оригинале; весь трактат известен в славянском переводе). По приводимому в трактате Мефодия мнению Оригена (на основании раннего трактата «О воскресении», сведения о котором нам известны именно из изложения Мефодия) наше тело не может воскреснуть в полном существе, поскольку тело изменчиво, в нем происходит процесс ассимиляции и диссимиляции, вытекает кровь, выпадают волосы и т.д., в конечном итоге те или иные элементы оказываются частями тела многих людей. Но хотя даже при жизни вещество нашего тела не остается неизменным даже в течение двух дней, это совершенно не препятству-

¹ Например: «И, взойдя на столп, Александр воскликнул громогласно, и всем слушать повелел, и сказал: “Да будет ведомо вам, персы и македоняне, что презираю я все многобожие языческое, поклоняюсь богу, почивающему на херувимах, который небо и землю создал и на херувимах почивает, неизреченный и неопишувемый, и славят его тресвятыми гласами”. И еще сказал: “Богам бог, творец всему видимому и всему невидимому, будь мне помощником, чтобы стер я с земли все мерзкое и идолы языческие искоренил”» [9, с. 201].

² О том, насколько верно интерпретирует Мефодий концепцию Оригена см. [12, с. 27–32].

ет сохранению нашей индивидуальной тождественности, в том числе и телесной, со всеми нашими рубцами и веснушками. Таким же образом наше тело будет изменено в соответствии с условиями его местопребывания (в царстве небесном), где оно изменится в более славное, сохраняя лишь свой индивидуальный эйдос. Ориген отвергает буквальное прочтение тех слов Писания, где говорится о костях, зубах, и т.д., рассматривая их лишь как метафоры [13, с. 192–200]. Изначально души блаженно существовали без тела, и получили наши тела, «ризы кожаные», вследствие преступления, чтобы нести в смертном теле наказание за грехи. Таким образом, тело является «узами, темницею, гробом, бременем и оковами» [13, с. 206]. Оно служит препятствием для духовной деятельности познания и является источником греховного поведения. В грядущей вечной жизни такое соединение с телом невозможно [13, с. 203].

Мефодий выявляет противоречивость этой позиции – если источником греха является тело, то каким образом душа, будучи без тела, смогла согрешить? И какой смысл согрешившую душу облекать в тело, которое склоняет ее к еще большим грехам, специфическим для тела (таким как неразумное сластолюбие или чревобесие), вместо того, чтобы удерживать, как это надлежит узам? Позиции оригенистов противопоставляется позиция христианского оптимизма: Бог творит прекрасный и многообразный мир, и в нем человека – «прекрасный образ из соединения души и тела» [13, с. 210]. Человек, в его целостности, изначально бессмертен; но по свободной воле и будучи обольщенным дьяволом, вступил на путь греха, поэтому для наказания была введена смерть, заключающаяся в отделении души от тела, иначе, если бы человек оставался бессмертным, становился бы бессмертным и грех. В процессе воскрешения человек, опять-таки во всей своей целостности, будет восстановлен без греха.

Содержательная критика Оригена предваряется и сопровождается обширными инвективами в адрес оригенистов, Мефодий упрекает оригенистов в первую очередь в софистичности и риторичности: у них только один красивый набор слов для поражения слушателей, не ради истины и пользы, затем уже, исполнившись самомнения, они уклонились от веры и впали в богохульство [13, с. 200–201]. Ориген переделывает слова Апостола как ребенок или уродует связь Писания как Скиф, который беспощадно режет члены какого-нибудь врага для его истребления.

Епифаний, включивший в свой трактат аргументацию из сочинения Мефодия, прибавляет к ним еще более обширные инвективы, говоря о «зловении, распространяемом посредством софистической прелести», «злонравии, прикрашенного еллинским суевением», пустозвонстве [10, с. 191–192], именуя Оригена совершенно глупым и безумным, мужем спорливым, вводящим нас в заблуждение «баснословным построением и собранием множества пустых соображений» [10, с. 206]. Позиция Оригена вообще не заслуживает даже критики: «для чего мне много говорить в обличение пустословия этого жалкого и напыщенного человека?» [10, с. 206]. Тем не менее, Епифаний вступает в спор с Оригеном, и более того, Оригена опровергает сам Христос, как бы предвидя его учение: «Он показал язву гвоздинную и место копия и оставил самые язвы на теле, хотя и соединил тело в одно единение духовное. Он мог уничтожить и язвы, но не уничтожает для того, чтобы обличить тебя, богопротивный!» [10, с. 195].

Другой авторитетный критик Оригена, Августин, в главе 17 книги 21 «О граде Божиим» отвергает, без аргументации, ссылаясь на то, что «Ориген был отвергнут церковью, и вполне заслуженно», мнение, что грешники будут мучиться не вечно, «а после известного пространства времени, более или менее продолжительного, смотря по свойствам грехов каждого, будут освобождены от этих мучений» [8, с. 479]. Также в главе 23 книги 11, он критикует положение Оригена, что «души <...> согрешили отступлением от Творца и в различных степенях соответственно различию грехов при переходе от неба до земли получили в наказание различные тела, как бы темницы; что таким же об-

разом получился мир и причиной творения мира было не то, что сотворено было благо, а то, что обуздано было зло» [7, с. 493]. Августин указывает, что это противоречит прямому намерению Писания, в котором сказано: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт.1:31). Также Августин видит в такой позиции ряд противоречий: злейшие демоны получают в наказание воздушные тела, а человек, «злость которого гораздо меньше и умереннее, несомненно, еще до греха получил тело из праха», таким образом, наказание не сообразно преступлению. Также если Солнце является телом некоторой согрешившей души, то в таком случае другие души, совершившие такой же грех, должны были бы тоже получать в качестве тел солнца, и в мире было бы множество солнц.

Таким образом, критики Оригена либо указывают на то, что его концепции противоречат Писанию, либо обнаруживают внутренние противоречия исходя из позиции здравого смысла. Им не удается противопоставить оригеновской концепции достаточно сильные метафизические основания, поэтому часто они обращаются к инвективам.

Фома Аквинский, стремясь обосновать христианскую веру при помощи философии, должен был подвергнуть позиции Оригена именно философской критике, показав, что используемое им против веры является разрушением или неправильным использованием философии¹, а для этого ему потребовалось рассматривать Оригена как мыслителя своей эпохи, занимающем определенное место в историческом контексте своего времени.

Таким образом, подход Фомы Аквинского к фигуре Оригена принципиально отличается от описанного выше. Во-первых, Фома Аквинский обращался к пространству истории философии, в которой главными конструктивными элементами были линии платонизма и аристотелизма, и помещал Оригена в определенное место: на линии платонизма, опираясь на которую тот пытался безуспешно построить мост к христианским основаниям. Таким образом, становилось ясным, что имеет смысл подвергнуть критике платонические основания учения Оригена исходя из аристотелевских основоположений. Во-вторых, историческая дистанция позволила Фоме Аквинскому мыслить Оригена спокойно, без инвектив, рассматривая его ошибки как естественные для того времени, а не как стремление завоевать внимание публики блестящими речами, подобно прихорашивающейся девке, стремящейся увлечь юношу (как это представлял Мефодий), или же как намеренное стремление отравить христианские души языческим ядом (как это представлял Епифаний).

В своем раннем труде, «Комментариях на Сентенции», отвергая положения Оригена, Фома Аквинский все еще обращается к авторитету Епифания Кипрского, сочинение которого было ему известно в переводе Иеронима Стридонского (*Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 3 a. 2*), и Августина (*Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1; Super Sent., lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1; Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 1, 2*). Однако в «Сумме против язычников», «Сумме теологии» и в «Дискуссионных вопросах» Фома Аквинский уже не ограничивается отсылкой к авторитетам, а приводит содержательную критику позиций Оригена. В первую очередь подвергаются критике два взаимосвязанных положения – во-первых, гипотеза о существовании душ прежде возникновения тела и акцидентальность их соединения (*S.Th. 1, q. 47, a. 2; S.Th. 1, q. 90, a. 4; S.Th. 2–1, q. 118, a. 34; S. C. G., lib. 2 cap. 83* и др.; особую проблему представляет также предсуществование души Христа прежде плоти, *S.Th. 3, q. 6, a. 3*), во-вторых, гипотеза о том, что различия в материальном мире являются результатом различных прегрешений созданных бестелесными и равными

¹ *Uno modo in hoc quod utantur his quae sunt contra fidem, quae non sunt philosophiae, sed corruptio vel abusus eius, sicut Origenes fecit. a 3*, «Допустимо ли в науке о вере, которая относится к Богу, использовать рациональные аргументы естественной философии?».

душ (*S.Th. 1, q. 47, a. 2; S.Th. 1, q. 65, a. 2 S. C. G., 2 c. 44; De potentia, q. 3 a. 10; De anima, a. 7* и др.).

Фома Аквинский, как и другие критики Оригена, отмечает, что такая позиция противоречит Писанию, в котором говорится о сотворении Богом благого телесного мира, представляющего собой продуманное и целесообразное единство разнообразных частей. Однако эту же аргументацию можно представить исходя не из авторитета Писания, но из положений естественной (прежде всего аристотелевской) философии. Бог, будучи первичной действующей причиной, прежде всего намерен сотворить наилучший результат, каковым является совершенство универсума, состоящее в упорядоченности различных частей, и это тотальное совершенство превосходит совершенство отдельных частей (*S. C. G., lib. 2 cap. 44 n2*). В *S. C. G., lib. 2 cap. 44 n4*, Фома отмечает, что интеллекту человека, в отличие от интеллекта ангела, свойственно мыслить, опираясь на данные, полученные из ощущений и фантазии (под фантазией имеется в виду способность сохранять образ без непосредственного воздействия чувств), а значит человеческий интеллект не может мыслить без органов чувств и тела.

Также Фома Аквинский опирается на аристотелевское понимание множественности, которое не может быть без различия, критикуя оригеновское представление о сотворении множества одинаковых душ. В материальных субстанциях принципом различия может быть материя, но в бестелесных таковой является форма и лишенность формы, придающая нематериальным субстанциям отличие по степени (*S. C. G., lib. 2 cap. 44 n9*).

Еще одна аристотелевская позиция – понимание первой материи как заключающей в себе в потенции множества форм. Если бы все разумные творения (созданные по Оригену равными) не согрешили, то все равно они бы получили тело (по Оригену бестелесен только Бог). Но это тело было бы одинаковым, поскольку все они равны. Таким бы образом, была бы актуализирована только одна форма и первая материя осталась бы несовершенной. Но божественная благодать распространяется на все, в том числе и первую материю (*S. C. G., lib. 2 cap. 44 n11*).

Однако Фома Аквинский обращается к истории философии не только для философской критики оригенизма, но для оправдания Оригена и понимания того, почему тот приходит к тем или иным представлениям, кажущимся критикам оригенизма еретическими.

Например, учение о предсуществовании души появляется, согласно Фоме Аквинскому, под влиянием платонизма, однако он отмечает, в защиту Оригена, что тот пытался найти средний путь, который бы примирился с католической верой: человеческая душа не вечна, но она творится прежде тела, а затем соединяется с ним (*S. C. G., lib. 2 cap. 83 n7*). Также влиянием платонизма объяснялись многие другие положения Оригена: мотивы субординационизма в понимании Троицы, утверждение о том, что человек, достигнувший высшего блаженства, может его утратить, и о возможности перехода души в иные тела.

Часто опровергая ту или иную позицию Оригена, Фома Аквинский старается объяснить в историческом контексте то, почему Ориген впал в то или иное, как ему представляется, заблуждение. Например, идея о том, что Бог сотворил все субстанции равными, возникла у Оригена потому, что он желал опровергнуть манихейское и гностическое утверждение о том, что различия субстанций являются причиной борьбы благого и злого начала (*S.Th. 1, q. 47, a. 2; S. C. G., lib. 2 cap. 44; De potentia, q. 6 a. 6*), а мысль о том, что только Бог не имеет ни малейшей примеси телесности, а ангелы обладают некоторого рода телом, возникла в противовес стоической позиции, согласно которой все субстанции телесны (*S.Th. 1, q. 51, a. 1; De spiritualibus creaturis, a. 5*).

Также для критического подхода Фомы Аквинского характерно то, что он пытается

понять, в чем состояла позитивная интенция критикуемого автора, заблуждающегося не из изначальных неверных установок (а тем более порочных намерений, в чем упрекали Оригена многие критики), а из-за того, что он не учел некоторые возможности в силу того, что относился к той эпохе, в которой эти возможности еще не были осознаны. Так, например, Фома Аквинский объясняет заблуждение Аристотеля относительно вечности мира тем, что Аристотель не учел возможность сотворения мира из ничего, что вполне понятно, поскольку античное мировоззрение не допускает такой идеи. Мысль Оригена о том, что Бог творит все субстанции равными, исходит из представления о Боге как абсолютно благом и справедливым существе, однако эта позиция основана на том античном принципе, что справедливому надлежит воздавать равное за равные заслуги, однако при этом не учитывается идея о том, что Бог наделяет вещи существованием не из долга, а в качестве дара, из свободной щедрости (*S. C. G., lib. 2 cap. 44 n15*).

Историческая дистанция позволяет видеть фигуру Оригена более объемно, с разных сторон. Фома Аквинский усматривает не только заблуждения в учении Оригена, но и апеллирует к нему в таких вопросах, как проблема свободы воли, когда он отвергает непосредственное воздействие дьявола на волю человека (*S.Th. 1, q. 114, a. 3; S.Th. 1-2, q. 80, a. 4; De malo, q. 3 a. 5*): «даже если бы дьявола не было, людям все равно было бы свойственно желать пищи, соития и тому подобного, каковое желание было бы неупорядоченным, если бы не было подчинено разуму, а последнее зависит от нашей свободной воли» – так резюмирует Фома Аквинский идеи, высказанные Оригеном. В отдельных сложных вопросах он не приходит к однозначному ответу, например, в вопросах об одушевленности небесных тел, по поводу которого выдвигались различные мнения: Ориген (так же как и Платон) полагали, что они одушевлены, Василий Великий (*Hom. III, VI in Hexaem.*) и Дамаскин (*De Fide Orth. II.*) это отрицали, а Августин (*II super Genes. ad litteram*) оставлял нерешенным (*S.Th. 1, q. 68, a. 2; S.Th. 1, q. 70, a. 3; Q. d. de anima, a. 8 ad 3; De spiritualibus creaturis, a. 6*). Также Фома Аквинский ценит Оригена как экзегета: его комментарии к Писанию цитируются более 850 раз (из общего числа, превышающего 1100).

Таким образом, подход Фомы Аквинского к учению Оригена (равно как и к другим мыслителям прошлого) во многом предварят те способы работы с историческими источниками, которые характерны для более поздних времен и для нашего времени.

Литература

1. *Thomas Aquinas. Quaestiones disputatae de anima* [Электронный ресурс] // Corpus thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronic Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. URL: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (дата обращения: 12.10.2015).
2. *Thomas Aquinas. Quaestiones disputatae de potential* [Электронный ресурс] // Corpus thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronic Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. URL: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (дата обращения: 12.10.2015).
3. *Thomas Aquinas. Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis* [Электронный ресурс] // Corpus thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronic Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. URL: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (дата обращения: 12.10.2015).
4. *Thomas Aquinas. Scriptum super Sententiis* [Электронный ресурс] // Corpus thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronic Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. URL: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (дата обращения: 12.10.2015).
5. *Thomas Aquinas. Summa contra Gentiles* [Электронный ресурс] // Corpus thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronic

- Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. URL: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (дата обращения: 12.10.2015).
6. *Thomas Aquinas*. Summa Theologiae [Электронный ресурс] // Corpus thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronic Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. URL: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (дата обращения: 12.10.2015).
 7. *Августин*. О граде Божиим // Соч. в 4-тт. Т. 3. СПб.: Алетейя, Киев: УЦИММ-Пресс, 1998.
 8. *Августин*. О граде Божиим // Соч. в 4-тт. Т. 4. СПб.: Алетейя, Киев: УЦИММ-Пресс, 1998.
 9. Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV века / Под редакцией М.Н. Ботвинника, Я.С. Лурье и О.В. Творогова. М.–Л., 1965.
 10. *Епифаний Кипрский*. Творения. В 6 ч. Ч. 3. М.: Типография Готье, 1872.
 11. *Ориген*. О началах. Самара, 1993.
 12. *Петров В.В.* Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены // IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции (25.01.2001, Институт философии РАН), под ред. В.К. Шохина. М.: Синодальная Богословская комиссия, ИФ РАН, 2002.
 13. *Святой Мефодий*, епископ и мученик, отец Церкви III-го века. Полное собрание его творений // Библиотека отцов и учителей Церкви. Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. М.: Паломник, 1996.

Метафизическая интерпретация истории философии в трудах архиепископа Никанора (Бровковича)

А.П. Соловьев (Уфа, Россия)

Исследование посвящено особенностям понимания историко-философского процесса в философии архиеп. Никанора (Бровковича) (1826–1890). Философские системы делятся в его трудах по критерию отношения к христианству, понимаемому как дуализм. Делается вывод о том, что интерпретация истории философии у архиеп. Никанора определяется его критикой новейшего идеализма и материализма.

Архиепископ Никанор (Бровкович) (1826–1890 гг.) – один из интереснейших русских религиозных философов XIX в., идеи которого можно отнести к кругу духовно-академической философии. Его деятельность как архипастыря и как мыслителя оказала значительное влияние на распространение православного духовного образования в России последней трети XIX в. Особенно весомо это влияние было в Казани, где он возглавлял Казанскую духовную академию (1868–1871 гг.), в Уфе, где архиеп. Никанор руководил Уфимской епархией православной церкви (1876–1883 гг.), и в Одессе, где он стал главой Херсонско-Одесской епархии (1883–1890 гг.).

Философские воззрения архиеп. Никанора редко оказывались в поле внимания исследователей (см. [11, с. 276–297]). Однако именно его трехтомный труд «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (1875, 1876, 1888 гг.), первые подходы к которому мы видим у него статье 1871 г. [9], по сути, оказывается попыткой создания первой философской системы в России. В этом трактате, отталкиваемом от критики позитивизма и кантианства, автор стремится показать отвлеченность и неполноту современных направлений европейской философии и противопоставляет им «синтетическую» философию, способную обосновать существование сверхчувственного бытия и бессмертия души на основе христианского платонизма. При этом основные идеи своей философии архиеп. Никанор формулирует, несомненно, раньше, чем у В.С. Соловьева

появляется концепция всеединства.

Но, как и Соловьев, архиеп. Никанор обращается к историко-философскому материалу не только для критики, но и для использования идей отдельных мыслителей с целью формирования собственной философской системы. Этот аспект философии архиеп. Никанора затрагивали некоторые исследователи, обращавшиеся к вопросу об истоках философской системы архиерея-философа. Однако, например, в работах С.Г. Борисовой [2] и С.В. Пишуна [10], несмотря на заявку, историко-философские штудии архиеп. Никанора не рассматриваются. В этих работах мы видим лишь поиск параллелей между идеями архиеп. Никанора и мыслителями различных эпох и школ. И если тут анализ влияния Платона, Лейбница и др. вполне ожидаем, то кажется совершенно необоснованным сравнение учений архиеп. Никанора и Ибн Сины (о котором архиерей-философ никогда не писал, и никакого влияния с его стороны не испытывал). В любом случае, вопрос о понимании историко-философского процесса у архиеп. Никанора в работах Борисовой и Пишуна не анализируется по сути, – как и в двух других крупных современных исследованиях творчества архиеп. Никанора, авторы которых – С.Г. Карасева [3] и А.П. Соловьев [11] – просто не ставят себе такой цели.

Наиболее близки к вопросу об особенностях восприятия и оценки истории философии у архиеп. Никанора работы А.И. Абрамова [1, с. 145–147, 204–205] и А.Н. Круглова [4, с. 388–396]. В данных трудах рассматривается оценка идей Канта и Фихте в трудах архиеп. Никанора. Однако если эти исследования ставят своей целью выявление особенностей оценки философии Канта и Фихте у архиеп. Никанора (что важно для нашей темы), то в них отсутствует попытка рассмотреть понимание архиеп. Никанором историко-философского процесса как целого.

Что касается работ самого архиеп. Никанора, которые можно рассматривать в качестве источников для решения вопроса о том, что есть история философии для архиерея-философа, то тут нельзя ограничиваться лишь его главным трактатом «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Большое значение имеют и его публицистические работы, основной корпус которых составляют проповеди, поучения и полемические статьи. При этом не стоит относиться предвзято: поучения архиеп. Никанора – это не просто некие наставления в духовной жизни. По сути, их тема – отношение православия к главным проблемам современного общества и современной культуры. Автор обращается к вопросам современного гимназического и духовного образования, отношения церкви и государства, технического прогресса вообще и распространения железных дорог в частности и т.п. К числу таких современных для архиерея-философа тем относились вопросы о необходимости преподавания в гимназиях философии и о христианском понимании современной науки.

Так, в поучении, сказанном архиеп. Никанором в церкви Императорского Новороссийского университета 30-го августа 1884 г., мыслитель затрагивает именно последнюю проблему, для чего обращается к обрисовке основных этапов истории философии и науки:

Бросим несколько хотя <бы> беглых черт на развитие общечеловеческой мысли, знания и науки. Тогда увидим, как и видим, что человеческое знание текло, как река, собирая ручьи и речки в одно русло, а потом снова разделяясь на русла и мельчая почти до исчезновения. И это произошло на пространстве истории не раз, а, по меньшей мере, два раза, теперь же совершается в третий раз.

[8, с. 232]

Под «рекой» архиеп. Никанор подразумевает именно европейскую философию, истоки которой он видит в античной мысли. При этом динамика античной философии видится ему так, что изначальное множество философских школ сливаются в единое рус-

ло философии Сократа-Платона-Аристотеля, которая затем, специализируясь и дробясь, порождает множество противоречивых направлений [8, с. 233]. Античная философия завершается застоєм и отрицанием самой античной культуры. Далее река человеческой мысли обновляется и объединяется на полторы тысячи лет христианством, после чего «человечество в лице Декарта и Бэкона повернулось к христианству своим хребтом, провозгласив с одной стороны свое право верить истинность самого христианства, а с другой специализацию науки» [8, с. 235–236]. Специализация же – это «раздробление путей изучения, исследования и приобретения истины» [8, с. 236]. Попытки же создания метафизических систем Фихте, Шеллингом и Гегелем архиеп. Никанор рассматривает как неуспешные в силу критики их последователями. Он сетует по поводу аналитической ориентации современной философии и науки, которые стремятся все разложить на части: «Сочувствием большинства пользуется ныне наука только аналитическая, без задачи и даже без надежды стать в ближайшем будущем синтетической» [8, с. 236].

Архиерей-философ, обобщая историю философии, выдвигает концепцию циклически-регрессивного ее развития. Он обращает внимание на то, что идея в своем развитии приходит к своей противоположности:

Бесспорен, по крайней мере, один безобидный, потому что роковой, вывод философии, что идея, вышедши из положения, в дальнейшем своем видоизменении, неизбежно развивает свое отрицание. Яснее и проще говоря, всякая река, вышедши из своего истока, неизбежно стремится вперед и никогда не возвращается назад. В мировом или народном развитии идеи царит тот же закон, что и в течении реки. Все мировоззрения древности слились в единое русло мировоззрения христианского. Но в дальнейшем его развитии выделившиеся из него, отличные от первоначальной чистоты его, мировоззрения, по роковому закону развития, должны дробиться больше и больше, и едва ли когда-либо, в ближайшем же будущем никак, едва ли когда-либо сольются в единство.

[8, с. 238–239]

Сам архиеп. Никанор предполагал своей философией объединить современные философские течения на почве христианства, или иначе «показать не только точки соприкосновения, но и совершенное единство корней, в гносеологических основаниях, у естественно-философской науки с богословскою» [6, с. III], вернуть раздробленные современные философские системы к их христианским истокам.

В смысле формирования «синтетической» философии архиеп. Никанор предлагает следующую последовательность философских систем. Это деление философии на определенные типы можно обнаружить в его «беседе», озаглавленной «Сравнительное значение христианской дуалистической и современно-научной монистической системы мировоззрения» (1885 г). Само название уже говорит о противопоставлении монизма и дуализма как критерии классификации. При этом схема развития философии здесь несколько меняется. Тут первая стадия – гилозоистический или пантеистический монизм, затем – античный дуализм Сократа-Платона-Аристотеля (дуализм духовного и материального), далее – христианский дуализм (Творца и сотворенного), который оказывается в итоге в противоборстве с новоевропейским материалистическим монизмом [7, с. 510].

Интересно, что еще в 1860 г. архиеп. Никанор писал о том, что в современном мире господствует два типа антихристианских мировоззрений: «идеально-пантеистическое» и «материально-механическое» [5, с. 71]. И то, и другое мировоззрение стремятся свести весь мир к одному началу. Они бесчувственны к различию абсолютного и относительного. Позже в поучениях 1880-х гг. эта мысль воспроизводится, но, как мы видим, архиерей-философ приходит к мысли о господстве в современном мире именно материалистического мировоззрения, которое преобладает над идеализмом (по всей види-

мости в смысле распространенности).

Следует отметить, что в отношении античной философии архиеп. Никанор четко осознавал различие между общим мировоззрением и философией: «Конечно, языческая философия была цветом древней языческой жизни. Но не она руководила этой жизнью; руководила, как и теперь руководит жизнью народов, собственно религия» [7, с. 516]. В этом смысле картина смены мировоззрений (от эпохи к эпохе) немного отличается от изменений, происходящих в философии.

Если попытаться дать общее видение истории мировоззрений у архиеп. Никанора, то можно получить следующую картину:

- 1) древневосточное и античное язычество – пантеистический монизм, гилозоизм;
- 2) христианский дуализм Творца и сотворенного;
- 3) новоевропейский монизм в идеалистическом и материалистическом вариантах.

Относительно же истории философии вырисовывается более сложная конструкция:

- 1) древневосточный и раннеантичный пантеизм и гилозоизм (очевидно соотносимый с античной философией ранней классики), разбивающийся на хаос множества течений;
- 2) античный дуализм (концепция сосуществования божественного и вещественного) – средняя, высокая и поздняя классика, объединяющая все предшествующие течения в одно русло, не имевшее, тем не менее, решающего значения для мировоззрения эпохи;
- 3) противостояние античного дуализма и монизма в хаосе школ эллинистической философии;
- 4) христианский дуализм (неким формальным прообразом которого является дуализм античный) – собирающий предшествующую раздробленность философских течений в одно русло;
- 5) монистический идеалистический пантеизм Нового времени, отсекающий от христианского дуализма учение о различии тварного и Нетварного, пытающийся сотворенное увидеть как нечто божественное, и генерирующий хаос новых разнородных направлений;
- 6) монистический механистический материализм, появляющийся в результате отрицания абсолютного, божественного вообще, и тем самым преодолевающий идеализм в окончательной попытке разрушить философию как таковую.

Этот последний период – третий мировоззренческий и шестой историко-философский – приводят, по мнению архиеп. Никанора, к такой раздробленности направлений, к такой специализации, что философия разрушает саму себя, а человечество, стремясь к материальному прогрессу, губит свое будущее. Здесь следует обратить внимание на то, что в концепции архиеп. Никанора момент «сборки» философских школ в одно русло связывается с появлением именно дуалистической философии. Тогда как «хаос» школ, распад философии связан с образованием монистических направлений в философии.

Таким образом, рассмотрев интерпретацию историко-философского процесса у архиеп. Никанора, можно сделать следующие выводы: 1) дуализм в понимании мира является условием возможности создания цельной философской системы («синтетической философии»), тогда как попытка свести все сущее к единому началу приводит к раздроблению и противоборству множества конкурирующих школ; 2) эта схема, по всей видимости, имеет своим истоком не столько специальные историко-философские исследования архиерея-философа, но в значительной степени его метафизику, имеющей своей целью критику новоевропейского идеализма и механистического материализма с позиций того варианта христианского платонизма, который развивал автор «синтетической философии».

Литература

1. *Абрамов А.И.* Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005.
2. *Борисова С.Г.* Философско-религиозное учение арх. Никанора (А.И. Бровковича) (опыт системной реконструкции и интерпретации). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.03. М., 2002.
3. *Карасева С.Г.* Религиозно-метафизические основания мировоззрения А.И. Бровковича (архиепископа Никанора). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.03. Минск, 2000.
4. *Круглов А.Н.* Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М., 2009.
5. *Никанор (Бровкович), архиеп.* К первому дню нового года. <Христианство и прогресс> // Православный собеседник. 1870. Т. 1.
6. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. I. СПб., 1875.
7. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Сравнительное значение христианской дуалистической и современно-научной монистической системы мировоззрения // Беседы и поучения Никанора, епископа Херсонского и Одесского. Одесса, 1886. Т. III.
8. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Христианство и наука // Странник. Духовный журнал. 1884. Т. 1.
9. *Никанор (Бровкович), архим.* Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного – Бога, духовной бессмертной души и т.п. // Православный собеседник. 1870. Т. 2.
10. *Пишун С.В.* Западноевропейская философская мысль в интерпретации архиепископа Никанора (Бровковича) // Русская религиозная философия в историческом, теоретическом и социальном измерениях. Материалы международной научно-практической конференции, Владивосток, 21–22 декабря 2006 г. Владивосток, 2007.
11. *Соловьев А. П.* «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа, 2015.

В. Соловьёв и идеи западного эволюционизма

Евтеева А.А.

Данная статья посвящена изучению влияния французских идей эволюционизма на творчество выдающегося русского мыслителя В.С. Соловьёва. Цель статьи – сравнительный анализ работ Соловьёва и Ж.-М. Гюйо. Путём текстологического анализа автор выявляет сходство и различие в их идеях.

В современном научном пространстве истории русской философии существует множество работ, посвящённых философии В.С. Соловьёва. Даже в текстах, освещающих теорию эстетики Соловьёва [2; 3; 6], не прослеживается ее связь с направлением французского эволюционизма, которую мы намереваемся разобрать в данной статье¹.

Мы ограничимся двумя текстами, авторы которых пишут об эстетике с точки зрения эволюционизма: «Красотой в природе» Владимира Соловьёва [4] и «Задачами современной эстетики»² Ж.-М. Гюйо [1]. Далее мы рассмотрим сходства и различия в идеях двух авторов, высказанных в данных работах.

Статья «Красота в природе» задумывалась Соловьёвым как большая, разделённая

¹ Проводят параллель с Бергсоном, но он жил уже позднее [3, с. 568]. Рассматриваемым нами далее Гюйо в России занимается Е.В. Жёлудева, но ее интерес, в основном, ограничивается его социально-педагогической концепцией. Список работ Жёлудевой см. в [7].

² Книга была написана в 1884. Русский перевод был сделан в 1890.

на части для публикации сразу в нескольких номерах, статья, но для удобства было решено издать серию небольших статей под разными названиями. Работа Соловьева была хорошо встречена критиками¹. Текст же Гюйо был написан в качестве ответа английской школе эволюционистов (Спенсер, Джеймс-Селли, Грант-Аллен, Рёскин).

Переходим к сравнению ключевых идей и положений этих работ.

Во-первых, приносит ли красота пользу или она бесполезна? Спенсер считал, что эстетическое гораздо выше всякого утилитаризма, поэтому оно абсолютно бескорыстно и бесполезно. В качестве примера он приводит поход на рынок за покупками. Спенсер не чувствует никакого эстетического удовольствия, а разыскивает продукты на обед, чем настолько занят, что больше ни на что не отвлекается. Сам же рынок Спенсер считает ужасным: нет ничего хуже Парижского рынка. Гюйо же не согласен с таким оборотом дел и утверждает, что рынок приносит как пользу, так и удовольствие. Так, например, путник, который очень долго не пил и видит корзину сочного винограда: в этот момент он испытывает очень сильное эстетическое удовольствие, хотя находится на простом рынке и видит просто виноград [1, с. 21].

Соловьёв пишет о том, что в бытовом плане красота не полезна, скорее наоборот. Красота – воспоминание о чем-то полезном для наших предков. На самом деле, красота имеет более глубокое значение: это выражение природы, которое приносит пользу тем, что пробуждает свет, самые высокие чувства в наших душах. В виду этого, красоте незачем быть полезной для нас в бытовом смысле [4, с. 5].

Во-вторых, существует ли единство прекрасного и благого? Гюйо считает, что английская школа не права, на самом деле красота и добро слиты воедино. Нравственная красота заключается в процессе восхищения каким-либо объектом искусства или же событием. В этот момент в нас просыпается всё самое светлое и восторженное. Мы становимся на той тонкой грани, на которой хотим стать так же прекрасны, как это бытие / объект [1, с. 45]. Соловьёв же пишет об этом:

Таким образом, в красоте, как в одной из определенных фаз триединой идеи, необходимо различать общую идеальную сущность и специально-эстетическую форму. Только эта последняя отличает красоту от добра и истины, тогда как идеальная сущность у них одна и та же – достойное бытие или положительное всеединство, простор частного бытия в единстве всеобщего. Этого мы желаем как высшего блага, это мыслим как истину и это же ощущаем как красоту.

[4, с. 15]

Гюйо считает идею гармонии вторым признаком красоты в движениях, она отождествляется с ритмом, а также гармония заключается в общности органов вокруг центра (составление частей в единое целое) [1, с. 34].

Соловьёв также говорит о гармоничном соединении отдельных частей в единое целое. Он называет это идеальным бытием: «Полная свобода составных частей в совершенном единстве целого» [4, с. 14].

В-третьих, является ли женщина наивысшим проявлением красоты? Соловьёв пишет об этом:

<...> пока наконец эти проявления не уравновешиваются и не входят в меру человеческого организма, где наибольшая сила и полнота внутренних жизненных состояний соединяется с наисовершеннейшей видимою формой в прекрасном женском теле, этом высшем синтезе животной и растительной красоты.

[4, с. 34]

Гюйо же считает, что: «Высшая красота, чтобы ни говорил об этом Кант, – красота женская; качества же, которые мы считаем наиболее достойными восхищения у жен-

¹ См. подробнее комментарии А.А. Носова [5].

щины, большею частью те именно, которые с нашей стороны являются объектом желаний» [1, с. 23].

В-четвертых, связана ли эволюция прекрасного с эволюцией всего живого? Эволюционисты полагают, что прогресс искусства и прогресс жизни, и науки очень тесно связаны, если же прогресс искусства и прекрасного остановится, то и оба другие тоже останутся [1, с. 15]. Сам Гюйо также считал, что животные развиваются вместе с прекрасным с момента своего появления. Эволюция прекрасного влечёт вместе с собой развитие живого на Земле.

Соловьёв же показывает достаточно подробно метаморфозу уродливого, которое в итоге становится прекрасным. Самая простейшая форма живого – это червь, но потом путём развития он развивается до бабочки (не самая развитая форма, но потрясающе красивая) [4, с. 36].

В-пятых, является ли жизнь игрой? Английская школа утверждает, что у всех живых организмов есть энергия. При ее экономии у нас остаётся излишек, который необходимо израсходовать, что и осуществляют все живые существа через игру. Наши органы устроены таким образом, что они этого требуют. Спенсер считает, что эта игра хоть и необходима, но не несёт никакой практической пользы, и эстетического в этом ничего нет [1, с. 12]. Гюйо же, напротив, считает, что если бы мы не занимались такой своего рода гимнастикой, то у нас произошла бы атрофия, из чего следует, что игра не бесполезна [1, с. 14]. Пение и игра на инструментах – это эстетично. В игре участвуют сила, воля, физиология, иногда даже ум.

Соловьёв же считает, что жизнь проявляется в игре в той или иной степени. В энергии жизни выражается тоска частного бытия, отделённого от общего всеединства [4, с. 22].

Шестой пункт сравнения касается так называемого «нашёптывание Бога» (термин – мой. – *А.Е.*). Соловьёв считает, что «нашёптывание Бога» – это инстинкт. Творец пытается исправить ошибки и безобразность при помощи внушений (нашептываний) созданию [4, с. 42].

Гюйо же называет это «инстинктом гения» [1, с. 5]. Это – откровение свыше, вдохновение, во время которого автор начинает творить своё гениальное произведение, утопая и упиваясь им.

В-седьмых, это отношение сравниваемых авторов к половому влечению. Гюйо считал, что половое влечение лежит в основе всех наших чувств и эмоций в разной степени [1, с. 23]. Соловьёв, в свою очередь, выделяет его как одно из самых основных стремлений жить (размножение и питание) [4, с. 28].

Восьмой аспект сравнения – роль искусства. Преображение холодного камня искусным скульптором можно рассмотреть на примере Венеры Милосской. Гюйо считает великих творцов, таких как Микель-Анджело, Леонардо да Винчи и проч. за «гениев-неудачников». «Искусство – это сон человеческого идеала, замкнутого в твёрдом камне или на полотне, откуда не встать ему и не пойти» [1, с. 30]. В искусстве должна быть жизнь, а не холодный остывший мрамор. На самом деле, Венера Милосская была бы гораздо прекраснее, если бы появился свет в её слепых неумолимых каменных глазах, и она бы сошла с пьедестала и заговорила бы с нами.

Соловьёв же сокрушается, что наша действительность не так прекрасна, как измерение искусства. Благодаря искусному мастеру холодный мрамор оживает и перестаёт быть лишь холодным мрамором [4, с. 2]. С другой стороны, утверждает Соловьёв, неживое лишь поверхностно отражает идею всеединства, которая в живом развита гораздо сильнее и глубже. Венера Милосская – лишь трансформация неживого неорганического соединения, которое называется мрамором [4, с. 27].

В-девятых, является ли безобразие порядком самого разлада, гармонией беспоряд-

ка? Нельзя говорить об уродстве горбуна, поскольку все его части слажены между собой, и в этом проявляется сама жизнь. Горбун – это прекрасный пример горбатости, как «координации признаков», который не может не восхитить натуралиста и скульптора [1, с. 32].

Соловьев же считает безобразие за ошибку природы, за некий сбой, который впоследствии должен быть исправлен. Внешний облик – это отражение внутреннего содержания. Свинья – идеальный пример ужасного, гипертрофированного обжорства, инстинкта питания.

Но крайней степени безобразие достигает лишь в области высшей и совершеннейшей природной формы: никакое животное не может быть так отвратительно, как очень безобразный человек.

[4, с. 13]

В виду этого нельзя утверждать, что красота – это истинное выражение того, что внутри. Иначе, можно было бы сказать, что свинья – прекрасна, т.к. выражает собой идеальный пример ужасного гипертрофированного обжорства, инстинкта питания. Красота, на самом деле, это субъективный психологический фактор, который мешает нам видеть объективную природную красоту. Красота – это видимость идеи. С другой стороны, червяк прекраснее алмаза, т.к. в нём есть жизнь [4, с. 14].

В-десятых, рассмотрим тему света. Для Соловьёва свет животворящ, он оживляет материю, сливаясь с ней и получая «феноменальную полноту бытия». В этот момент алмаз предстаёт перед нами, как «окаменевшая радуга». В таком случае, можно дать «определение красоты, как преобразования материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала» [4, с. 10].

Прекрасен не только солнечный свет, но и его животворящая теплота, которая есть, в сущности, не что иное, как свет, проникший во весь организм. Слепой, желая выразить наслаждение, доставляемое ему солнечной теплотой, незримой для него, говорит, что ему кажется, точно он «слышит солнце», как гармонию.

[1, с. 50]

Гюйо описывает эксперимент Эренберга с водорослью *volvox globatur* [1, с. 55]. Эти водоросли начинают реагировать на цветные тела, помещенные в их колонии, и группироваться вокруг тел тёплых оттенков. В этих местах Эренбергом наблюдался рост активности и размножения, по сравнению с окрестностями тел холодных цветов [1, с. 53].

Мы рассмотрели положения Соловьёва и Гюйо, относящиеся к прекрасному, эстетическому, благому и живому, а также объединяющую их связь. Мы попытались показать также сходство между этими авторами-современниками, а также те западные (французские) идеи, которые повлияли на творчество Соловьёва: идеи эволюционизма, трепетное отношение к эстетике и окружающему нас миру, к красоте и тому, что она значит для всего живого, как красота пронизывает и связывает то, что на первый взгляд, довольно далеко от чувства прекрасного. У обоих авторов прослеживается удивительная и приводящая в трепет любовь к жизни, к её мельчайшим деталям и проявлениям.

Литература

1. Гюйо Ж.-М. Задачи современной эстетики / Пер. с фр. Л. Чудинова. СПб., 1899.
2. Красицкий Ян. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва / Пер. с польск. С.М. Червонной / Под ред. д.и.н. Е.Б. Рашковского. М., 2009.
3. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время / Предисл. А.А. Тахо-Годи. 2-е изд., исправл. М., 2009.
4. Соловьёв В.С. Красота в природе // Вопросы философии и психологии. Кн. № 1. М., 1889.

5. Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика / Вступ. ст. Р. Гальцевой, И. Роднянской. История эстетики в памятниках и документах. М., 1991.
6. Русская философия. Т. 1: Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28–30 августа 2000 г. М., 2001.
7. Желудёва Е.В. URL: http://rako-apk.ru/index/zheludeva_e_v/0-179 (дата обращения: 16.10.2015).

Историзм и событийность в философской антропологии М. Шелера¹

Т.В. Литвин (Санкт–Петербург, Россия)

The paper considers the concept of historicism and its philosophical potential, which acquired a new dimension in the formulation of the question of the subject. The object of analysis is the philosophical anthropology of Max Scheler and his ideas of the nature of spirit and life, on the methodological and reflexive synthesis of psychoanalytical notion of “sublimation” and European rationalism.

Задаваясь аксиологическими вопросами в начале двадцать первого века и различая между континентальной философией и англоязычной аналитической критикой, в качестве аргумента приводят нацеленность первой традиции на «человеческие, слишком человеческие» вопросы, задающие фундамент для всех гуманитарных наук. Школьные и межконфессиональные споры XIX в. оказались не кризисом, а материалом для размышлений секулярного XX в., в котором сразу несколько подходов стали претендовать на философский синтез вокруг проблемы субъекта. Многочисленные точки пересечения тогдашних разнонаправленных методологических школ, от позитивизма и марксизма до фрейдистской теории бессознательного и герменевтики до сих пор, пожалуй, задают многомерный подход к феномену человека, и, возможно, именно в силу их разнообразия приводят к противоречащим друг другу определениям. Принято считать, что намерением снять это противоречие и основать философскую антропологию обладал Макс Шелер, поскольку именно он на пересечении феноменологии, ницшеанства, споров с дарвинистами и эволюционизмом в целом, предпринял попытку придать проблеме человека центральное значение. Его философские взгляды формировались в ситуации секуляризации религиозных ценностей и пересмотра отношения к истории, как со стороны филологических наук, так и со стороны зарождающейся психологии, и тогдашний релятивизм в морали (увы, актуальный и сегодня) требовал, прежде всего, философских решений, на основании которых могли бы возникнуть этические.

Объектом данных размышлений является вопрос об актуальности философской определенности субъекта в наши дни, когда категория человека мыслиться скорее, как одна из политических категорий, зависящая от рамок межкультурного диалога и необходимости межрелигиозного консенсуса. Можно ли привести к общему знаменателю все внутренние противоречия философии, ангажированной приставкой «пост» и в буквальном смысле найти в ней что-либо человеческое? И будет ли такого рода определенность чем-либо вроде среднеарифметического или единое основание позволит выстроить «жизненный мир» субъекта? Поскольку уже во времена Шелера философская антропология маневрировала между естествознанием и христианством, то его выводы представляются все еще актуальными и в качестве предмета рассматривается понятие историзма и его философский потенциал, который приобретает новое измерение в по-

¹ Статья выполнена в рамках проекта РГНФ № 15-03-00802.

становке вопроса о субъекте. Гипотетически, историзм получает именно ценностный смысл, переходя в философию человека из историко-критической методологии XIX в.

Историзм и историчность – понятия, возникшие благодаря множеству факторов того периода. Так или иначе, в большинстве философских теорий девятнадцатого века обращают внимание на необходимость определения истории и отношения к ней. В общем смысле, назрела необходимость выстроить новое отношение к истории, коль скоро академическое сообщество ощутило ту дистанцию, которая отделяла его не только от античности, но и от первобытных времен, и к тому же были открыты все континенты и народы, что требовало пересмотра европоцентризма. Все методологические направления позапрошлого века в том или ином виде оперируют динамикой исторического процесса. Без линейки событий и каузальности этапы эволюционизм потерял бы идейную целостность и предсказуемость, а марксизм, видимо, производительную силу. В контексте проблемы человека историзм выступает если не как порядок организации мышления, то как герменевтический прием – любой текст культуры истолковывается с учетом «исторического опыта» и «истории влияний». То, что в философии человека историзм как бы входит в объем понятия «субъект», является скорее требованием эпохи, чем заключительным выводом.

Так, в своем обращении к термину «историчность» Вильгельм Дильтей применяет его именно в смысле исторической относительности и обусловленности человеческого существа и его творческих способностей. В его работах мы встречаем не только продолжение немецкой классической философии, в которой история – это осуществление «мирового разума», в большей степени историчность присуща именно человеческому опыту. В 1887 г. в работе о поэтике он задается вопросом о том, «как мы преодолеваем трудность, с которой сталкивается любая наука о духе, в выведении общезначимых положений из внутреннего опыта, который столь ограничен личностно, сложен и к тому же недоступен анализу?» [6, р. 34]. Мы можем избежать последствий исторической обусловленности всех наших знаний лишь благодаря последовательному изучению исторического контекста, в котором возникла та или иная идея, то есть осуществилась та или иная работа воображения. Глубочайшим фактом наук о духе Дильтей считает «историчность душевной жизни, которая выражается в каждой системе культуры, созданной человеком» [6, р. 35]. Тем самым, Дильтей применяет понятие «историчность» в психологическом смысле, увязывая его с познанием «душевной жизни», которая начинает обладать как бы собственной историей: исторично само самосознание, коль скоро через него реализуется сила воображения, «воспитанная» как часть истории в общекультурном смысле слова.

Представляется, что историчность Дильтея, имевшая известное применение в герменевтике, вполне отражает аксиологический кризис того времени. Она не решает, а скорее лишь подчеркивает герметичность субъекта, переводя цели исторических исследований в направлении религиозной текстологии (например, в «поисках исторического Иисуса»). Однако Дильтей не ставил задачу описать все возможные формы темпоральности, а потому нет нужды и в критике его философии истории. Несомненно, актуальным остается то, что он вводит своего рода антропный принцип в исторических науках, приводящий к необходимости археологических моделей сознания. В начале двадцатого века поиски адекватного взгляда на историю оборачиваются совершенно иной философией времени, возникшей в феноменологии Гуссерля в качестве методологической претензии на универсальность¹. Если не вдаваться в терминологическую эзо-

¹ Лекции Гуссерля по феноменологии внутреннего сознания времени были впервые опубликованы в 1928 г., то есть примерно тогда же, когда и «Положение человека в космосе» М. Шелера.

терику описания работы сознания у Гуссерля, то отличие его теории времени в том, что эпистемологической основой становится проблема настоящего (подробней см. [7, с. 61–63]). Именно через настоящее, через обретение полноты присутствия в настоящем, содержательной становится сама идея субъекта. И если история трактуется в данной концепции как нечто смыслообразующее, то только через настоящее опыта, через саморефлексию «Я» в обретении всей полноты тождества и различия. Иными словами, история остается скорее лишь данностью, а возможно, даже гипотетическим допущением в условии задачи, но решением формулы времени оказывается феноменологический тип рефлексии и способ явленности субъекта в самосознании.

Именно этот феноменологический тип философствования мы встречаем и у Макса Шелера, но будучи представителем мюнхенской школы феноменологии, основоположник философской антропологии под понятием субъекта подразумевает не гуссерлевский трансцендентальный конструкт, а человека. Поскольку своей задачей он видел формулировку единой идеи человека, то в анализе многочисленных антропологических теорий в рамках «трех кругов» выявлял те недостатки, которые могли этому препятствовать, слишком узко трактуя человеческую природу. В частности, несмотря на детальный разбор сходства человека с животным, Шелер отвергает натуралистические учения, будь то механистического или виталистического типа. Они явно недостаточны, хотя и убедительны в свете критики Канта, а также на фоне популярности дарвиновского эволюционизма. Впрочем, Шелер признает, что «“виталистическому” типу натуралистического понимания человека принадлежит высокая заслуга осознания того, что творческую мощь в подлинном смысле составляет в человеке не то, что мы называем духом (и высшими формами сознания), но темные подсознательные силы влечения души, и что судьба как отдельного человека, так и группы зависит, прежде всего, от непрерывности этих процессов и их символических образных коррелятов,— подобно тому, как и темный миф не столько является продуктом истории, сколько, напротив, именно он во многом определяет ход истории народов» [5, с. 87]. Однако натурализм игнорирует первичность и самостоятельность духа, впадая в крайность, подобно тому, как европейский идеализм впадает в крайность, переоценивая его [5, с. 87]. Тем самым, указывая на мифологизм хода истории и признавая механизм сублимации, Шелер понимает человека как существо именно духовное, и сложность состоит в том, чтобы, учитывая недостатки всех традиционных теорий духовности, в том числе и иудеохристианских представлений, дать определение духа в его «космическом» измерении¹.

Таким образом, главный акцент Шелера – понять духовность человека как первичную основу бытия и выявить сущность духа, не повторяя ошибок традиционного рационализма. Важно подчеркнуть, что Шелер не принимает в качестве аксиомы иудеохристианскую религиозную традицию, он признает ее, но поскольку целью его размышлений является не только философское уточнение понятия духовности, но и энергетические особенности ее проявления, то мы не увидим полного следования только христианской антропологии. Подобный подход мы находим и у другого философа, Н.А. Бердяева, который писал о человеке как о личности в религиозном ключе, но сохраняя христианский масштаб вопроса о личности, находил в ней творческий дух, что и сближает его идеи с идеями Шелера. «Личность – категория духа, а не природы и не подчинена природе и обществу» [1, с. 13], писал Бердяев, рассматривая личность не как часть общества, но как целое, в котором общество – лишь одна из его сторон, социальная часть личности. «Человеческая личность есть существо социальное и космическое

¹ Стоит, впрочем, заметить, что, не смотря на глобальную постановку вопроса и «космизм» критики всех предыдущих теорий, само слово «космос» мы встречаем, помимо названия, всего один раз в контексте греческой идеи бытия духа [5, с. 66].

<...> Человек есть микрокосм» [1, с. 13]. Критика Бердяевым положений Шелера заслуживает отдельного рассмотрения, однако в ней трудно не заметить тот факт, что Николай Александрович критикует коллегу очень последовательно и с особым вниманием к деталям аргументации. Иными словами, постоянно находясь в диалоге с немецким философом и чаще опираясь на его идеи, чем, отбрасывая их, находя ценным не только сам замысел философской антропологии, но и многие выводы Шелера¹. В вопросе об отношении личности и истории Бердяев придерживается эсхатологической точки зрения, считая историю трагической судьбой человека [1, с. 24]. Он указывает на глубочайший конфликт между историей и личностью, возникший в результате несостоявшихся эсхатологических ожиданий, трактуя тем самым историю как проявление христианской духовности. «Человек втягивается в историю, подчиняется ее року и, вместе с тем, находится с ней в конфликте, противопоставляет истории ценность личности, ее внутренней жизни и индивидуальной судьбы» [1, с. 24]. Этот конфликт, этот «внутренний апокалипсис истории» возник в результате неверного направления, взятого христианством в период своего распространения, поскольку «христиане вдохновлялись не Нагорной проповедью, а силой и славой государств и наций, воинствующей волей к экспансии. Христиане оправдывали гнет и несправедливость, были невнимательны к участи земного конкретного человека, не считали личность высшей целью» [1, с. 25].

Видим ли подобное мнение у Шелера? Напрямую нет, однако оба исследователя рассматривают духовность не как свойство исторических событий, а как «арену борьбы» внутри личности, указывают на необходимость внимательного пересмотра тех проявлений, которые мы склонны называть духовными. Духовность – это не данность, а результат, требующий развития и своего рода взращивания, созидания. Будь то христианская аскеза или творческая сублимация, процесс обретения духовности взаимосвязан с внутренней историей личности, благодаря которой осуществляется и общесоциальная история². Внутренний историзм, возникающий из динамики конфликта, приводит к возникновению духовных стремлений и склонностей. Однако поскольку такого рода историзм далек от герметичной историчности, то он представляет собой не последовательность состояний душевной жизни, а особый тип настоящего, особое состояние полноты присутствия, которое у Шелера начинается с понятия «открытости миру». Три акта «драмы» не следуют один за другим, а формируют структуру этой открытости, отличающей человека от животного [5, с. 54–55]. Этому отличию Шелеру уделяет довольно много внимания, проводя детальный феноменологический разбор способа существования животного и формы само-осуществления рефлексивности сознания человека. Духовность понимается им в нескольких смыслах, один из них: дух как центр всех действий сознания есть чистая актуальность, «его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов» [5, с. 61]. Более того, допуская неразрывную сущностную связь акта сознания и идеи, Шелер говорит о «вечном духе», в котором эти идеи

¹ Что характерно также и для работы «О назначении человека», в частности, см. [2, с. 56–65].

² Идея «внутреннего» времени, возникшая еще у Августина, остается и в дальнейшей философской антропологии XX в. В частности, Поль Рикёр уделяет ей внимание и в связи с проблемой памяти, и с вопросом о повествовательной идентичности субъекта. Ср. «Знаменательно, что – если иметь в виду наше обсуждение частного и публичного характера памяти – у Августина начальный и подлинный опыт внутреннего времени противостоит по существу не публичному времени, времени поминания, а времени мира. Во “Времени и рассказе” я уже задавал вопрос о том, может ли историческое время пониматься под углом зрения подобной антиномии, или оно, скорее, создается как третье время в точке соединения жизненного времени, так сказать, феноменологического времени и космологического времени. Здесь встает более радикальный вопрос: разве включение индивидуальной памяти в работу коллективной памяти не диктует подобного согласия между временем души и временем мира?» [3, с. 138–139].

существуют, а значит рефлексия человеческого сознания – это своего рода со-присутствие, со-участие, которое «не есть простое отыскание или открытие уже независимо от нас сущего и бывшего, но истинное со-порождение идей и сопровождающих вечную любовь ценностей из первоисточка самих вещей» [5, с. 61]. Эта цитата могла бы завершить размышление об аксиологии историзма Шелера, однако она не отражает всю полноту его антропологии. Со-присутствие и актуальность как центр само-осуществления – мысль, принадлежавшая также и Гуссерлю, и частично Хайдеггеру. Хотя Шелер и связывает феноменологическую редукцию с идеацией, он все же не отходит от гуссерлевской схемы. Своеобразие же идеи Шелера состоит в том, чтобы в обретении полноты присутствия он не отказывается духовности в жизненной силе, не противопоставляет жизненность и духовность, трансформируя тем самым и феноменологическую редукцию Гуссерля, и идею сублимации Фрейда одновременно.

Для Шелера очевидно, что сублимированное влечение не является само по себе духовностью, оно придает энергию духовности, питает ее, но дух не есть переведенная в иное русло витальность инстинктов, хотя бы уже потому, что именно с помощью духа и осуществляется вытеснение [5, с. 69–70]. Но, даже правильно истолковав теорию сублимации, мы не приближаемся к пониманию ритмики присутствия. Внутренняя структура личности создает своего рода апорию: витальные силы не совершают никакого движения, поскольку их импульсы хаотичны и не интенциональны, а дух, изначально лишенной какой-либо витальности, а значит и «массы» и энергии, тем более не обладает способностью движения. Что приводит кроме прочего к неупорядоченности, случайности всего происходящего в мире, поскольку в этом случае «слепые» влечения соседствуют с бессильным духом. Эта апория разрешается посредством двух идей Шелера. Во-первых, он убежден в произвольности человеческого рассудка и внимания, в данности нам воли (также как и всему органическому и неорганическому миру) почти как природного свойства духа¹. Во-вторых, автор истолковывает то положение, что конфликт духа и жизни ложен, их произвольное противопоставление и открытая борьба не ведет к более высокому уровню энергии, а, напротив, может только еще более усилить одностороннюю ориентацию влечения. Упоминая известное сравнение закона с рыкающим львом, которое мы находим еще у Апостола Павла, Шелер описывает динамику этого конфликта: «воля вызывает противоположность того, чего хочет, если, вместо того, чтобы направиться на более высокую ценность, осуществление которой и притягивает энергию человека и заставляет забыть дурное, она направляется на борьбу с влечением, просто отрицая его, ибо цель его предстоит совести как “дурная”» [5, с. 75]. Тем самым, важно «примирить» порыв с духом, на любом уровне принять свойства обоих способностей без волевого отрицания, что и позволит управлять ими. В конечном итоге, важно, что «дух идеирует жизнь. Но только жизнь способна привести в действие и осуществить дух» [5, с. 84], они существуют во взаимодополнении, формируя истинное, наполненное жизнью существование человеческой духовности.

На фоне этой теории становится понятна и заключительная идея Шелера о том, что «сознание мира, самосознание и сознание бога образуют неразрывное структурное единство»² [5, с. 91]. Понятый в открытости миру внутренний историзм со-

¹ Ср.: «Если бы пробило себе дорогу учение о том, что все природные закономерности формально-механической структуры, в конечном счете, имеют лишь статистическое значение и что все природные процессы (в том числе и в микросфере) получаются из взаимодействия *произвольных* силовых единиц, то вся наша картина природы претерпела бы колоссальное изменение» [5, с. 73].

² Ср. «Таким образом, место этого самоосуществления, этого, как бы, самообожения, которого ищет через себя сущее бытие и ради становления которого оно примирилось с миром как “историей”, – и есть именно человек, человеческая самость и человеческое сердце» [5, с. 93–94].

осуществления естественным образом включает в себя опыт трансцендентности, и подчеркиваемая Шелером контингентность мира обретает именно положительный смысл – как событие становления, событие встречи Бога и человека. Внутренняя динамика присутствия – это не механическое самовопроизведение на основе перехода от «будущего» к «прошлому», что было бы подобно сублимации, но единение духа и жизни в некоем кайрологическом настоящем¹, событийности, которая и составляет высшую ценность человеческого существования, будучи основной целью христианской антропологии.

Литература

1. Бердяев Н.А. Проблема человека // Путь. №50 (1936).
2. Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.
3. Рикер П. Память, история, забвение. М., 2004.
4. Тиллих П. Кайрос // Избранное: Теология Культуры. М., 1995.
5. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
6. Dilthey W. Poetry and Experience. Vol. 5. Princeton, 1985.
7. Held K. Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik, Phaenomenologica. Bd. 23. Den Haag, 1966.
8. Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. 9. 1928.

Об искусстве чтения и письма (замечания по поводу эссе Кожева о Юлиане Отступнике)

Пётр Новак (Варшава / Белосток, Польша)

Историк философии, как и все историки, пытается рассказать, что и как нечто было. Поэтому он неизбежно ступает в дискуссию, является ли прошлое всего лишь прошлым, собранием мертвых следов равно мертвых людей, или же прошлое господствует, причем не как благочестивое чтение в назидание будущим поколениям, но как всеобъемлющий, возможно даже конституирующий элемент настоящего. Для понимания данной проблемы необходимо сопоставить два противоположных подхода к истории философии: историцизм и презентизм. На мой взгляд, первый подход представлен Кожевным (гегельянство). Ко второму же подходу относится тот вариант истории философии, который представлял американский консервативный философ Лео Штраус.

Существуют два вида размышления над историей – оба недостаточны, оба обременены небезопасными для понимания истории допущениями. Один из них получил имя историцизм, второй, который я хотел бы рассмотреть ближе, – это так называемый презентизм.

Последователи подхода историцизма полагают, что древние вопросы, на самом деле, имеют к ним отношение настолько, насколько они помогают им понять их мир – мир современный. Не задумываясь о том, почему раньше на них давались такие, а не другие ответы, они принимают их за собственные, если они согласуются с современным самоощущением. Для последователей историцизма важен контекст философских высказываний, который каждый раз меняет их смысл: для Понтия Пилата вопрос об

¹ По проблеме «кайроса» у Апостола Павла и «кайрологического» времени см. также [4, с. 216–235].

истине был совсем не тем, чем он является для нас сегодня. Ход времени сказывается на философском понятии, формирует его, как хочет – без видимого направления и цели. Если же нашелся бы кто-то, кто захотел бы понять Платона так, как тот сам себя понимал, то его исследования опасным образом приблизились бы к научной фикции (*science fiction*). Ибо невозможно настолько верно раскрыть исторический контекст, чтобы быть в состоянии оценить, что «Наутилус» достиг берегов не тронутой временем истины о былых вещах. Нет, эта истина неизменно будет истиной *для нас*. Так неужели прошлые мысли годятся только для школьного ящика, или же они обладают собственным весом и значением? Это никогда не известно заранее, поэтому следует по порядку исследовать условия – прежде всего, общественные и экономические – в которых они были сформулированы, а затем очистить их смысл от ненужного анахронизма. Только так стерилизованные идеи могут обнаружить свою полезность в акте модернизации современности.

У Лео Штрауса мы читаем, что историцизм допускает, что «любая философия является выражением своего времени» [10, р. 330], так же и та исконная, греческая. В то же время античные философы ни в коем случае не утверждали, что философия – ее истина – ограничивается эпохой, в которой им пришлось творить. Согласно лаконичной формуле Фукидида, они писали «так, чтобы их учение стало достоянием всех последующих эпох». Они писали, будучи убеждены в существовании транс-исторических, вечных значений, которые только необходимо было усмотреть. Ибо великие мыслители всегда творят «вне времени» – их идеи имеют «генезис», но не имеют истории; они существуют, но не возникают. Однако Штраус не отбрасывает историю как таковую, но обрамляет ее совершенно новыми вибрациями. Он говорит, что иногда неплохо принимать во внимание исторический контекст высказывания, но это не может быть исследовательским *методом*; в лучшем случае это может быть полезным *дополнением*:

Изучая редкие случаи великих идей прошлого, свобода которых кажется по отношению к нам самой абсолютной, мы должны познакомиться с их историческим окружением именно так, как они сами его знали, и передать это знание их внимательным и требовательным читателям.

[8, р. 61]

Отступление от этого методологического правила подвергает исторические исследования опасности, приводящей к убеждению, что мы понимаем данного мыслителя лучше, чем он сам себя понимал, что мы современнее и умнее его. Дабы избежать этого типа ошибок и недоразумений, следовало бы, помимо прочего, воздержаться от биографических исследований, а также абстрагироваться от всевозможных попыток установления хронологии работ великих писателей, указывающей на мнимое развитие их мышления, хотя бы потому, что сами они не производили ничего подобного в отношении себя самих. Напротив, нужно разрешить им говорить без переводчиков и интерпретаторов – пусть они звучат так, как хотели звучать. Но презентизм Лео Штрауса наталкивается на основополагающий вопрос: в какой мере рассказанная им история философии является еще философией, а в какой мере мифом, мифом Древней Греции? Как пишет Лешек Колаковский:

<...> миф не просто рассказывает о событии, которое должно было случиться некогда в историческом времени, чтобы больше не повториться; восприятие мифа не является получением знания о событиях, но является участием в них, ибо миф свершается в том недвижимом времени, где то, что безусловно одновременно, постоянно также свершается и также повторяется, не теряя при этом характера одновременности. То, что свершается в мифе, свершается всегда сейчас. Миф не передает сообщений, но открывает поле ценностей, в которых участник мифа принимает участие.

[7, р. 241]

* * *

«Мифология» Лео Штрауса по понятным причинам не является для него набором «фактов» – ни общественных, ни даже фактов, преобразованных затем в «проблему»; она является поводом для встречи друзей – прежде всего, самых старых. Штраус был убежден в том, что писатели разговаривают с нами на тайном языке, который необходимо кропотливо зубрить. В книге «Преследование и искусство письма» он развил стратегию интерпретации, которую можно определить как письмо (и, соответственно, чтение) между строк, составляющее эзотерическое прочтение текста. Речь идет о том, что всегда необходимо принимать во внимание, кто пишет, в каком месте он это делает и кому адресует свое послание. Прежде всего, это относится ко времени перед Французской революцией, когда философы должны были писать так, чтобы не подвергать себя опасности злоупотреблений со стороны власти. Для подтверждения того, что это не были пустые страхи, достаточно будет вспомнить судьбы Сократа, Галилея, Джордано Бруно и многих других мыслителей. Однако искусство эзотерического прочтения скрывает в себе нечто значительно более важное. Так, в соответствии со стойким убеждением Штрауса, авторы «великих книг» закодировывали в них секретное сообщение, адресованное «избранным», тем немногим, которые способны понимать философа именно так, как он сам себя понимал. Поэтому великая литература может быть доступна не каждому, а только тем, кто умен и достоин доверия. Обязательным дополнением эзотерического учения, в котором мы обращаемся к избранным, должно быть учение экзотерическое, в котором все приемы хороши – обман, клише, желание угодить общественному мнению, игры в переодевание.

Я встречался с упреком, что Штраус должен был в течение всей жизни писать и говорить исподволь, и что он никогда не писал того, что на самом деле думал, что он петлял, юлил, скрывался. Я считаю, что это абсурд. Каждый, кто занимается письмом, знает, что это невозможно. Можно ошибаться, но невозможно все время обманывать, мнимым образом охраняя философию от тирании большинства, ведь таким образом теряется уважение к своей собственной работе. Напротив, Штраус был изобретатель герменевтики, подкрепляемой сильными невротами и подозрительностью, над чем наиболее громко смеялся его друг и полемист Александр Кожев. В его понимании Штраус – это «безумный», изолированный от мира философ, который что-то знает, но не хочет говорить об этом вслух, который презирает обычных людей и в угоду глупцам не хочет их «просвещать». Но ему необходимы последователи лучшего сорта, чтобы быть в состоянии вместе с ними (и с их помощью) победить сопровождающее мышление одиночество. Поэтому он снисходит в «подполье» и основывает школу, в которой он, в конце концов, может поговорить о своем «безумстве». Вместо критики, его слова встречают у молодых американцев (дело происходит в 50–60-е гг. прошлого века в Чикаго) признание, а иногда даже энтузиазм. Так рождается, как говорит Кожев, а-историческое безумство секты.

Несмотря на это, в своем эссе о Юлиане Отступнике Кожев пишет, что «не нужно ни принимать *буквально* все, что написали древние, великие авторы, ни верить в то, что они всегда открыто представляли в своих работах то, что хотели передать» [5]. Изменил ли он свое мнение? Нет, дело не в этом. Оказывается, что существовали веские причины, по которым в былые времена иногда мысли скрывали под видом апологий, гимнов, режиссуры – трактатов. Прежде всего, таким образом избегали упреков в нерелигиозности, неважно, относились ли они к обычному человеку или, как в упомянутом случае, к цезарю августу Юлиану. Искусство литературной маскировки вырабатывало, помимо прочего, у читателя требующуюся «гибкость», выражающуюся в способности внимательного чтения. Тем самым оно непосредственно способствовало формированию чувствительной к эзотерическим сообщениям элиты, а следовательно, выполняло

важную «педагогическую функцию». Но древние авторы не только не писали всего, что думали; они не думали того, что писали. Это означает, что эзотерическое искусство письма должно было охраняться эзотерическим враньем или умалчиванием. Следовательно, если философ рассказывает мифы другим, то рассказывает их затем, чтобы в них не верили. Напротив, когда он молчит, он оберегает толпу от страшной правды, что Бога нет.

Следовательно, как кажется, Юлиан, давая понять, что он замалчивает свое настоящее убеждение относительно каких-либо богов, хотел сказать, что, по его мнению, вообще не существует никаких божеств.

[5]

Ибо религия, а в еще большей степени ее рациональное представление – теология, всегда угрожали единству философии, представляя для нее серьезный вызов. В виду безоружности и хрупкости свободной мысли допросвещенческая критика религии обычно пряталась между строк, принимая вид уверенной иронии, дистанцирования от «истины откровения». Поэтому это не цезарь, который держит в подчинении дивизии, боится «богов»; их боится философ. И тогда атеизм в государстве Юлиана, в представлении Кожева, является авангардом мышления, «эзотерическим платонизмом», «элитой элит». Религиозные мифы в нем исполняют главным образом политическую (риторическую) роль: они позволяют контролировать необразованные массы. Остается еще выяснить, почему цезарь Юлиан решил заменить христианскую мифологию, призвав на помощь старых, языческих богов. Объяснение Кожева кажется правдоподобным: Юлиан, обращавшийся со своими подданными как с детьми, хотел повлиять на исправление их обычаев, чтобы благодаря этому быть в состоянии лучше контролировать империю. Почему для этого не подходили христианские мифы? Потому что они вызывали напряжение и рознь на доктринальной почве: они, вместо того, что создавать государство, его уничтожали. Кроме записей, сглаживающих религиозную напряженность, цезарь Юлиан одновременно огласил и запрет исполнения христианами каких-либо педагогических функций: «пусть ходят в церкви галилеянина, чтобы разьяснять Матфея и Луку» [5, р. 27], пусть там возвращают свои заблуждения и тайны.

Цезарь Юлиан – это классический пример правителя декаданса, который официально предавался глупостям, поддерживал легковерность и политеизм, в частном же порядке читал древних философов. Он, воскрешая старых богов, окончательно их убил: после его смерти уже никто никогда не пытался в них верить. Они оказались неубедительны по сравнению с молодой, агрессивной верой в «единого Бога». Трактат «О богах и о мире», о котором говорят, что он был написан Юлианом совместно с его другом, неоплатоническим философом Саллюстием, открывает перед нами глубокого, чуткого к тайнам существования мыслителя, «набожного язычника», без малого мистика, для которого «мир – это миф, так как тела и предметы в нем видимы, а души и помыслы – сокрыты» [9, р. 607]. Он отвергал христианство, так как оно вступало в спор с его вкусом и верой в рациональный порядок вещей. В конечном счете, своего рода смешение магии, теургии и философии было знаком того времени, в котором он жил. «Справедливо можно удивляться тому, как некто, настолько поглощенный миром духов, мог стать таким выдающимся правителем и солдатом» [3, р. 160], – писал о нем Якоб Бурхардт. Но Кожев так же, как и древние христианские апологеты, может видеть в нем только врага христианства, и ничего сверх этого. Он полагает, что традиция оболгала его эзотерический атеизм, являющийся свидетельством мыслительной самостоятельности философа. Он решает радикализировать его облик, оголить его, освободить от нюансов и двусмысленностей и понять его лучше, чем он сам себя понимал.

* * *

Кожев ненавидел религию сильно и страстно, так, как ее могут ненавидеть только русские [6]. Будучи еще пятнадцатилетним подростком, он написал комментарий к битве при Аргинусских островах, заключительному эпизоду Пелопонесской войны, сильно мифологизированному самими греческими историографами. В нем речь идет о тех последствиях, которые должно было принести Афинам это одно из самых великих морских сражений. Хотя афинские войска действительно выиграли эту битву, они заплатили за победу в ней огромными людскими потерями: было затоплено 45 судов, погибло четыре тысячи лучших солдат, что совсем не мало. Разъяренный этим фактом афинский народ обвинил стратегов за то, что они «не подобрали пострадавших в морском бою» [1, р. 268], т.е. тех, кто во время бури находился в воде или на поврежденных, тонущих судах. В конце концов, шесть стратегов было осуждено на смерть, чему противился один лишь Сократ, бывший в те времена пританом. Однако при реконструкции этих событий Кожев опирался не на правдивую «Греческую историю» Ксенофонта, а на русский перевод сорокотомной «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского, подкрепляющего факты сплетнями и домыслами. Именно в ней он нашел информацию о том, что буря вынудила командующих флота выбросить в море тела погибших солдат, которые согласно обычаю должны были быть похоронены в родной земле. А результат был таков, что стратегов осудили на смерть не за безразличие по отношению к живым, а за осквернение тел умерших, т.е. за нарушение *религиозного* закона, что положило конец афинской демократии и открыло путь тирании тридцати. В очередной раз, – говорит Кожев, – суеверие взяло верх над рассудком, принося античному миру разрушение и несчастье.

В описи книг библиотеки Кожева мы не найдем ни одного русского названия [см. 4, с. 106–132]. Я думаю, что ее хозяин подбирал книги на тех языках, которые позволяли ему описать пост-историческую реальность. Русский язык, будучи имманентно связан с религиозным переживанием, просто не подходил для этого. Он оказался бесполезным и непонятым. Он не выдержал просвещенческого опровержения, отступил под натиском французских каламбуров и немецких понятий. Кожев расстался с ним без сожаления и ностальгии, как с миром детства, который может ассоциироваться с нежностью в той же мере, что и с корсетом жестких запретов и отсутствием свободы. В переписке с Штраусом, ведущейся, заметим, на немецком и французском языках, такие язычники как Юлиан и Саллюстий-платоник представляются ему как «Вольтеры первого сорта», каждый раз опровергающие мифы и предрассудки. «Я с радостью услышал новость, что ты вернулся к вере своих отцов» [11, р. 309], – не без теплой иронии пишет ему Штраус. Именно тогда, в их письмах заново оживает образ цезаря Юлиана, презирающего «неоплатонический абсурд», циника-стоика, который полагал, что раз все *существующее* исчезает и стремится к небытию, то нет ничего, что могло бы убедить Бога от аналогичного распада.

Атеизм Кожева берется из двух источников: из рефлексии над собственной мудростью (частично пересекающейся с само-знанием Гегеля) и над ничтожностью человеческого состояния. Умные люди (знающие) не нуждаются в Боге. Если бы они в Нем нуждались, их само-знанию не хватало бы полноты, а, следовательно, в некоторой степени «всего». Ибо антропология и теология отличаются друг от друга языком, а не областью или содержанием опыта. Доказывая философскую ненужность Бога, Кожев затем указывает на Его моральную и общественную недостаточность. Христианский Бог уничтожает в верных энергию, необходимую для освобождения из-под гнета природы, кормит их несбыточными обещаниями. Напротив, современный атеизм старается обратиться к филантропии и вернуть человеку ту энергию, которая была временно отчуждена. Если человек отважится устранить мифы, если научится абстрагироваться от них

в своих каждодневных решениях, то он станет хозяином себе самому, станет своим собственным Богом. В этом смысл Третьего Завета, весть пятого Евангелия.

Кожев так никогда и не ответил на письмо своего ученика Алана Блума, в котором тот обвинял его в том, что Кожев в эссе о Юлиане Отступнике слишком легко перешел от критики мифов к критике религии [2, р. 86]. Но разве мифология – *Biblia pauperum* – это то же самое, что и христианство Паскаля и Янсения? Разве немецкие мистики XV в. стали жертвами коллективного наваждения, того самого «отчуждения сознания», которое стало участью христиан-язычников, участвующих только лишь в событиях воскресенья Господня? Эти и подобные вопросы Кожев пропускал мимо ушей как вопросы, заданные не по адресу. Он был убежден в том, что он один. И вероятно, так и было.

Пер. с польского Л.Э. Крыштон

Литература

1. *Ксенофонт*. Греческая история // *Ксенофонт*. Анабасис. Греческая история. М., 2011.
2. *Bloom A.* List z 15 sierpnia 1958 roku // „Restatement“ by Leo Strauss (Critical Edition) / „Interpretation“, 36/1. 2008.
3. *Burckhardt J.* Czasy Konstancyna Wielkiego / Przeł. P. Hertz. Warszawa, 1992.
4. *Filoni M.* La bibliothèque philosophique d’Alexandre Kojève // Hommage à Alexandre Kojève. Actes de la „Journée A. Kojève“ du 28 janvier 2003 // Red. F. de Lussy. Paris, 2007.
5. *Kojève A.* Cesarz Julian i jego sztuka pisanie // *Kronos*, 2009. Nr. 3.
6. *Kojève A.* Hegel, Marks i chrześcijaństwo // *Kronos*, 2014. № 4.
7. *Kołąkowski L.* Rozumienie historyczne i zrozumiałość wydarzenia historycznego // *Kołąkowski L.* Kultura i fetysze. Warszawa, 1967.
8. *Pangle T.* Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy. Baltimore, 2006.
9. *Salustios Platonik.* Czym jest świat. O bogach i świesie // *Kubiak Z.* Literatura Greków i Rzymian. Warszawa, 1999.
10. *Strauss L.* On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy // *Social Research*, 1946. Vol. 13. № 3.
11. *Strauss L.* On Tyranny. Including the Strauss – Kojève Correspondence // Red. V. Gourevith, M.S. Roth. New York – Toronto, 1991.

Об особенностях историко-философского подхода в исследованиях Гадамера

М.В. Морозова (Самара / Москва, Россия)

Философская герменевтика Г.-Г. Гадамера интересна тем, что включает в себя историко-философский аспект на нескольких уровнях: использование философского наследия сочетается с комплексом идей по поводу того, какой собственно значимостью обладает историко-философская экспертиза. Сам факт того, что концепция выстраивается в тесной связи с историко-философскими экскурсами несёт определенную ценностно-смысловую нагрузку.

Статус истории философии как сферы знания может быть проблематизирован через вопрос об оппозиции между уклоном в компилятивный характер исследования и тягой к самостоятельному мыслетворчеству. Тут, с одной стороны, бессмысленно говорить собственно о правомерности исследований без учета того, что их основу составляет повествовательное обращение к некоторым философским теориям, достаточное для компетентной работы с материалом, является ли целью непосредственно обзор каких-либо учений, проблем, понятий и пр. или их использование для иллюстрации собственных концептуальных построений. С другой стороны, можно поставить вопрос о том, каким образом идентифицируется различие между изложением и исследованием материала в

историко-философском плане.

Данная проблема носит весьма деликатный характер в связи с обилием современных историко-философских изысканий в диссертационных работах и научно-исследовательских статьях. Пресловутое требование научной новизны порою не является поводом ни к чему, кроме изобретения способа заверить предполагаемую аудиторию в несомненном новаторстве подхода. Однако, возможно, проблеме здесь стоит искать не только в плане добросовестности исследователей, но также и в смысле неясности самого требования. Потому что, в первую очередь, проблематичность кроется в особенностях исследовательского сообщества. К примеру, может случиться, что для публики, имеющей лишь общее представление о каком-то зарубежном авторе, подробный разбор принадлежащей тому теории будет приравнен к новшеству. И в данном случае речь может идти о необходимой и важной работе, благодаря которой расширяется культурная осведомлённость и появляются новые исследовательские перспективы, но вместе с тем работа может быть охарактеризована как по сути реферативная. Этот простой пример указывает на то, что речь о научной новизне можно вести только в контексте той или иной определённой области исследовательской коммуникации.

Кроме того, если подходить к обозреваемой теме по-житейски, то можно отметить, к слову, проблематику фактического обучения историко-философской работе. Так, например, у студентов философских специальностей иногда возникает непонимание, связанное с некоторой противоречивостью решаемой задачи. В студенческих работах требуется продемонстрировать грамотное владение историко-философским материалом, но его изложение должно быть в исследовательском, а не реферативном стиле, и при этом, собственные (в плане содержания) мысли по теме (в силу презумпции временной некомпетентности) также пока не требуются.

Функцией всех вышеизложенных соображений являлось пока что только наметить актуальную проблематику, причем, скорее, именно с тех сторон, которые в настоящей статье не будут подвергнуты более детальному рассмотрению. Предварительно необходимо ещё означить, что историко-философская работа может быть условно разделена на два типа. Первый тип представляет собой целенаправленное и самостоятельное реконструирование философских концепций с целью их изложения в учебно-просветительских материалах. Здесь, несмотря на что-то вроде неписанного правила о стремлении к объективности, всегда находятся свои поводы для дискуссий. Можно вспомнить не один случай спорного восприятия произведений данного типа (например, из «Истории Западной философии» Бертрانا Рассела).

Другой тип историко-философской деятельности реализуется в философских изысканиях, квалифицируемых как самостоятельные авторские концепции. И непосредственно в данной статье внимание обращено к вопросу о том, каким образом историко-философский материал может быть включён в (условно) самостоятельную систему исследовательской философской мысли. В качестве иллюстрации отнюдь не случайно избрана философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера. Данная концепция интересна тем, что включает в себя историко-философский аспект на нескольких уровнях: использование философского наследия сочетается с комплексом идей по поводу того, какой собственно значимостью обладает историко-философская экспертиза и как она должна строиться. Кроме того, предположительно сам факт обращения к истории мысли в таком ключе несёт определенную ценностно-смысловую нагрузку.

В итоге планируется изучить пример того, как может успешно функционировать значительный по объёму историко-философский массив в рамках прецедента самостоятельной авторской философской концепции.

Обращаясь к теоретически центральной работе Гадамера «Истина и метод», можно констатировать, что в ней использование посторонних концепций носит отнюдь не

фрагментарный характер пояснительных – по отношению к авторской мысли – замечаний. Напротив, линию своих размышлений равно во всех трёх частях, посвящённых философии искусства, истории и языка Гадамер предваряет и дополняет по ходу обширными историко-философскими экскурсами. Они носят характер не справок по теме, но являются содержательным подкреплением к обоснованию утверждаемой теории.

Например, в рамках протеста против нивелирования из сферы искусства познавательного значения, Гадамер отдаёт предпочтение предшествующей Канту традиции моралистической эстетики (Вико, Шефтсбери, шотландская школа (Т. Рид)), в которой было принято связывать чувство прекрасного с «*sensus communis*», здравым смыслом. Благодаря этому подмечалось очень важное свойство одновременно как морального, так и прекрасного – они были основаны на наличие общекультурного пространства смыслов, мнений и возможностей обсуждения, т.е. – чувства общности [1, с. 61–67]. В кантианской философии центральным понятием становится субъект, чьему разуму присущи самозакондательные принципы. Например, в сфере эстетики нормы вкуса могут быть продиктованы гениальным сознанием. Жан Гронден отмечает, что для Гадамера

идея обособления «эстетического сознания» является абстракцией, потому что не существует эстетического опыта, который мог бы пренебречь притязанием какого – либо произведения искусства на истинность. Произведению искусства всегда есть что сказать, оно беседует с нашими когнитивными и моральными способностями и приводит их в движение игры. Она (игра) и есть притязание на истинность, которую Гадамер обещал прояснить в собственной теории искусства.

[3, с. 22]

Из вышеприведённого отрывка о принципах эстетики видно, что Гадамер соотносит философскую традицию не просто с проблемой авторской точки зрения, но с утверждением некоторых мировоззренческих принципов. Отдельные концепции предстают перед ним в качестве симптоматики своего культурного времени, и в этом ясен предполагаемый мотив герменевтического круга: когда некое явление обусловлено его историко-культурным контекстом, и отдельный автор является его выразителем.

В эссе «История понятий как философия» Гадамер прослеживает аналитически эволюцию понятия «субъект». Так, изначальное «греческое *huposeiṭhēnon*» было введено Аристотелем для обозначения того, что существует нечто неизменное, присутствующее как база «при смене разнообразных феноменальных форм сущего». Далее, появляется аналогичное латинское *subjectum*, субстанция, «это лежащее-в-основе всего другого». И только картезианская традиция порождает понимание субъекта как самосознания, саморефлексии. Впоследствии возникает проблема сознания как подлежащей всему прочему сущему субстанции и, следовательно, вопрос о принципиальной возможности связи природы разного вида, субъекта и сущего. И только в XX в. (например, в феноменологии) восстанавливается понимание того, что сознание – это всегда сознание чего-либо, т.е. связь с так называемым внешним миром воспринимается в качестве первоочередного компонента сознания [2, с. 35–36].

Историко-философский план изучения понятий нужен Гадамеру потому, что в перспективе современной философии присутствует историческая дистанция:

Это выражается прежде всего в изменившемся отношении к понятию <...> Отныне преемственность традиций европейского мышления утрачивает свою неизменную континуальность. Ведь это означает исчезновение той наивности, с которой прежде можно было ставить понятия, почерпнутые из традиции, на службу собственной мысли.

[1, с. 42]

При этом целью историко-философского исследования понятий является не восстано-

ление забытых образцов, а напротив, оживление мысли. Ведь нечто в деле, когда причина использования этого позабыта, означено механистичностью, бездумностью.

Понятия, в том числе философские, укоренены в универсальной среде человеческого существования, в языке. В одном из своих эссе Гадамер уподобляет язык нашей родине, ведь мы перенимаем его от других, растём в нём, воспитываемся, взаимодействуем с другими людьми, с помощью него нам поначалу объясняют окружающий мир, и с годами мы приобретаем собственное мировоззрение – уникальное, но вписанное в родную традицию. Так, язык – это не только избираемые нами слова и фразы, но всегда в основе своей «данное и принимаемое» (*Geben und Nehmen*), в нашем его применении несущее свой собственный смысл [6]. Именно поэтому ключом к пониманию как одного из центральных концептов философской герменевтики «язык как опыт мира», так и к проблеме историко-философской работы с понятиями является то, что в основе любой понятийности лежит поиск языка для надлежащего выражения смысла. Формулировка философской проблемы в понятиях – это всегда вопрос при определённых обстоятельствах, которыми он мотивирован [2, с. 66–67]. Поэтому историко-философское исследование – это, прежде всего, поиск подлинных потребностей человека, актуального модуса вопрошания о смысле вещей, (где смысл – это стратегии соотношения с миром).

Однако, помимо явной важности работы с понятиями, присутствуют в философской герменевтике и другие причины для обращения к истории философии. Здесь, однако, несмотря на то, что можно было бы завести длинную речь о том, насколько согласно философской герменевтике всё неизбежно обусловлено транслируемыми через традицию предрассудками, речь пойдет немного о другом. Точнее сперва – именно о Другом как о фигуре мышления и переживания.

Касаемо характеристики собственного подхода Гадамер называл себя герменевтом, настаивая, что это не философская позиция, но скорее вид опыта (*way of experience*), отличительной чертой которого является открытость к взаимодействию в диалоге (*open in a conversation*) [7]. Диалогичность такой позиции прямо следует из теории философской герменевтики, ведь в ходе исследования вопроса «как возможно понимание?» Гадамер приходит к выводу, что оно всегда является в основе своей взаимопониманием, то есть, по сути, реализует интенцию разговора в плане выяснения собственной позиции в контексте обращения к кому-то или чему-то другому [1, с. 516–517].

Очевидным представляется, что под диалогичностью философской герменевтики стоит понимать также её обоснование на фоне обширных историко-философских курсов, в процессе которых Гадамер выдвигает собственные герменевтические принципы. Ю. Коктавирта, к слову, усматривает в подобном историко-философском обрамлении важное отличие проекта Гадамера от философии Хайдеггера, а именно:

Гадамер не постулирует, как Хайдеггер некое всеобщее забвение бытия, которое отбросило в тень нашу культурную и особенно философскую традицию. Продуктивно читая многих классиков философии, он хочет скорее герменевтически поставить под вопрос подобный постулат. По Гадамеру, метафизическая традиция не есть что-то, что можно или нужно было бы отбросить <...> Она есть ближайшим образом Другой, с которым можно вступить в разговор и таким образом частично освоить его из сегодняшних перспектив.

[4, с. 29]

Однако, если затрагивать проблему историко-философской работы как элемент в соотношении Я – Другой, нужно подчеркнуть следующее: для Гадамера важным является раскрытие тезиса о диалогической природе сосуществования людей не просто как множественности отношений Я – Другой, но именно как наличия некоего общего основания, ибо возможность разговора (взаимопонимания) утверждается в качестве перво-степенной характеристики человеческой жизни. И подобная общность суть не просто

функция связи людей в традиции и трансляции предания, но порою, она повелительно требует своего осуществления;

Здесь речь идёт не об игре с языком или с обращающимися к нам содержаниями опыта мира или предания, но об игре самого языка, которая с нами заигрывает, обращается к нам и вновь умолкает, спрашивает и в нашем ответе осуществляет самое себя.

[1, с. 565–566]

Это не отрицает того факта, что фактически реалии языка могут быть схвачены только в контексте говорения каким-либо субъектом. И всё-таки, мы не просто говорим на языке, мы в него вовлечены. Языковая среда требует субъекта, позволяя явиться миру.

В одном из поздних эссе Гадамера, «К феноменологии ритуала и языка», можно почерпнуть много интересных добавлений насчёт раскрытия темы Я – Другой через утверждение общности, разговора. Гадамер обращается к античной традиции понимания риторического, указывая на необходимость в науках о духе ориентироваться именно на неё, опираться на понятие убедительности в противовес научно-центрированному понятию доказательности. Примат риторического также неразрывно связан с указанием на реальность «бытия друг с другом», на общественность. Язык (в котором осуществляется риторика), по сути, – это контекст взаимодействия и взаимопонимания, при том, что знаковый характер имеют и жесты, взгляды, указания [8, s. 406–407] и т.д. Ведь беседа между матерью и ребёнком имеет место ещё до того, как какие-либо слова сказаны, потому что язык – это всегда поиск взаимного бытия, бытия с другими людьми и вещами [8, s. 408]. Ярким примером проявления языковой природы понимания является наше вопрошание к смерти, перед неизрекаемостью которой люди ясно ощущают себя включёнными в разговор. Сопротивляясь смерти как прекращению разговора, люди создают множество культурных форм, таких, как миф, культ, художественное осмысление тематики смерти и т.д.

Можно предположить, что для Гадамера диалогичность в обращении к истории философии означает акцентирование разговора как основания длящейся общности человеческого сосуществования. Даже когда какая-то концепция подвержена критике, она словно рассматривается в перспективе развития своего смысла.

После отступлений непосредственно в теорию философской герменевтики, можно сделать замечание о фактическом стиле историко-философской работы Гадамера. Так, не лишним будет обозначить, что для построения целостной историко-философской картины мыслитель может обозначить какую-либо фигуру (несмотря на спорность многих деталей такого соотнесения) в истории философии как выразителя целого направления. Например, в разделе «Сомнительность романтической герменевтики и её применения к исторической науке» речь идёт о Шлейермахере. Среди других претензий, принципы его «Герменевтики» предстают как иллюстрация в развитии кантовского субъективизма, который унаследовало романтическое направления. При этом, явно перечисляются и заслуги Шлейермахера как создателя искусства подлинного понимания, объединённого не за счёт материала исследования, но на основе непосредственной деятельности, направленной на понимание [1, с. 233–234]. Герменевтика Шлейермахера одновременно представлена и как прообраз философской герменевтики, и как её противоположность. Показательным является, что Гадамер воспринимает явление философской мысли (герменевтику Шлейермахера) как момент в общем движении мысли – философского разговора, длящегося в истории.

Согласно точке зрения В.С. Малахова «герменевтическое философствование – это форма существования классического мышления в неклассический век» [5, с. 76]. Так, внутренний конфликт, плодотворный для развития мысли в проекте Гадамера заключается в том, что присутствует попытка совместить традиционное понимание истории как континуума и фактическую дискретность истории. Ключом к совпадению реальности

настоящего и сохранения в нём предыдущей традиции становится язык, которому присуще единство запечатлённого в нём прошлого и будущего, заложенного в нём уже в настоящем. Но язык не может быть объективирован (так как человек всегда положен в языке, обусловлен им), но используется непосредственно для реализации герменевтической практики.

Таким образом, с помощью постройки слитного историко-философского плана, Гадамер стремится подвести достаточное основание под адекватную модель современной осознанности себя человеком, для которой характерно ощущение связности континуума мысли, в котором находишься. То есть не теряется переживание историчности бытия как естественной обусловленности, последовательного жизненного нарратива, (в рамках которого уже осуществляются отдельные, возможно хаотичные события интерпретации).

С другой стороны, можно вспомнить о метафоре, которая чрезвычайно естественно подойдёт по духу для герменевтики, о чтении мира, словно книги. Тут речь может идти о трактовке бытия и жития в соответствии со Священным Писанием или изучении книги природы. Однако применительно к подходу Гадамера кажется весьма удачным применение метафоры чтения для исследований в рамках философской герменевтики «книги» истории философии, на основании чего выдвигаются варианты истолкования действительности. Точнее – предлагается современная (с точки зрения настоящего видения истории) своему прочтению интерпретация.

Литература

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод / Пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М., 1988.
2. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
3. Гронден Ж. Эстетика Х.-Г. Гадамера. Преодоление эстетического сознания и герменевтическая истина искусства // Социология. 2010. № 4.
4. Коктавирта Ю. Философская герменевтика Х.-Г. Гадамера // Герменевтика и деконструкция / Под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. СПб., 1999.
5. Малахов В.С. К характеристике герменевтики как способа философствования // Филос. и социол. мысль. Киев, 1991. № 6.
6. Gadamer H.-G. Leben ist Einkehr in eine Sprache: Gedanken über Sprache und Literatur // Universitas. Stuttgart, 1993. Jg. 48, H. 10.
7. Gadamer H.-G. Without poets there is no philosophy // Radical philosophy. № 69 (1995).
8. Gadamer H.-G. Aesthetik und Poetik. 1. Kunst als Aussage // Gesammelte Werke. Bd. 8. Tübingen: Mohr, 1993.

Истории как процессы индивидуализации систем: к философии истории Германна Любе

М.В. Румянцева (Москва, Россия)

Данная статья посвящена философии истории Германна Любе, фактически не представленного в российской интеллектуальной среде философа, который значительно повлиял не только на академическую, но на общественно-политическую жизнь Германии второй половины XX века. Ключевой вопрос данной статьи касается роли, значения и функций исторического объяснения в контексте классического деления наук на «науки о природе» и «науки о духе». Для ответа на данный вопрос в статье подробно рассматривается предложенное Любе определение «историй» как процессов индивидуализации систем, значение данного определения для разделения наук на «науки о природе» и «науки о духе», а также роль, которую субъект истории играет в ее становлении.

Германн Люббе родился 31 декабря 1926 г. в Аурихе (Нижняя Саксония). С 1946 г. изучал философию, теологию и социологию в Геттингене, Мюнстере, Фрайбурге-им-Брайсгау, где в 1951 г. защитился у Вильгельма Сцилази. В 1957 г. он габилитировался у Герхарда Крюгера на философском факультете Эрлангена. Работал доцентом в университетах Эрлангена, Гамбурга, Мюнстера и Кельна. В 1963 г. занял позицию профессора в Бохуме, в 1969 г. – в Билефельде. С 1966 по 1970 гг. являлся государственным секретарем по вопросам высшего образования в министерстве культуры, а также государственным секретарем кабинета министров земли Северный Рейн- Вестфалия. С 1971 г. вплоть до выхода на пенсию в 1991 г. преподавал философию и политическую теорию в университете Цюриха [9, с. 392].

Как пишет Ханнс-Грегор Ниссинг, «Люббе принадлежит к тем мыслителям, доклады и сочинения которых существенно повлияли не только на академическую философию, но и на политическую и общественную жизнь в Федеративной Республике Германии» [8, с. 7]. Ряд статей и книг Люббе тесно связаны с немецкими реалиями: он отсылает к ним, развернуто комментирует темы, вызвавшие широкий общественный резонанс. В качестве примера достаточно указать на его вышедшую в 1976 г. работу «Наша тихая культурная революция», посвященную реформам в сфере общего и высшего образования в Германии [6]. В рамках академической философии Люббе пишет ряд значимых историко-философских работ, среди которых можно выделить книгу 1972 г. «Сознание в историях. Исследования к феноменологии субъективности: Мах, Гуссерль, Шапп, Витгенштейн» [2], подробно анализирует вопросы, касающиеся философии религии, философии культуры, политической философии, ряд его работ посвящены детальному анализу таких конкретных социокультурных явлений, как архивы, музеи, кладбища¹.

В рамках данной работы, у нас нет возможности даже кратко охарактеризовать многоплановое творчество автора. Мы ограничимся анализом отдельных аспектов его философии истории и исторических наук², которая, – как пишет Николай Плотников, – является «центром, объединяющим <...> тематические комплексы» [1], с которыми работал автор. Основной вопрос работы заключается в определении значения и функций исторического объяснения в контексте классического разделения наук на «науки о духе» и «науки о природе». Данный краткий анализ будет поделен на три тематические части: вначале мы прокомментируем, как историческое объяснение соотносится с данным классическим разделением наук, затем проанализируем значение субъекта истории для становления последней, в завершении мы остановимся на предложенном Люббе определении «истории». На основании проведенного анализа в заключении мы эксплицируем ту роль, которую – согласно Люббе – играет историческое объяснение в научном контексте, а также покажем основания, по которым Люббе различает «науки о природе» и «науки о культуре». В основном, мы будем опираться на одну из ключевых работ Люббе «Понятие истории и интерес к истории», впервые опубликованную в 1977 г.

¹ Краткий обзор творчества Люббе представлен в недавно вышедшей книге, изданной Ханнсом-Грегором Ниссингом, «Германн Люббе. Прагматический разум после просвещения».

² В данной статье мы ограничимся рассмотрением специальных аспектов философии истории Люббе. Обзорный анализ философии истории Люббе с указанием основных этапов ее развития, а также с описанием контекста ее становления представлен в статье Ранхарда Меринга «Прагматика истории: реконструкция философии истории Германа Люббе» [4]. На русском языке на данную тему см. статью Николая Плотникова «Реабилитация историзма. Философские исследования Германа Люббе» [1].

«Науки о духе» и «науки о природе»

Отвечая на вопрос Клаудии Фресс Эрфильд о соотношении гуманитарных и технических наук в обществе модерна, Люббе с иронией замечает, что жалобы современных публицистов на все большее различие между ними, в сущности, лишь подтверждает тривиальность, что в обществе модерна происходит все большая специализация и дифференциация наук. В свете данного обстоятельства тот факт, что физик и историк в области своих профессиональных интересов не найдут общего языка не менее удивителен, чем то, что его вряд ли найдут лингвист и историк [4, с. 130]. Однако данная критика не замечает важного культурно-исторического обстоятельства, а именно одновременное открытие историчности культуры и историчности природы [4, с. 130]. Именно их историчность – в силу индифферентного характера самого исторического объяснения – позволяет говорить о единстве природы и культуры как единстве систем, проходящих историческое становление.

Индифферентность исторического объяснения отражается уже в самом выражении «объяснять исторически». В соответствии с классическим делением Вильгельма Дильтея «объяснение» (*erklären*) применимо к «наукам о природе», тогда как основным методом «наук о духе» является не «объяснение», а «понимание» (*Verstehen*). В трактовке Дильтея «объяснить» отдельное явление можно только исходя из определенных общих закономерностей. Люббе критикует данное разделение, указывая на то, что Дильтей берет понятия из обыденного языка и, превращая их в термины, закрепляет за ними чуждое им значение. Как говорит Люббе, использование понятия из естественного языка в качестве термина в научной практике предполагает уточнение и прояснение данного понятия, но не подмены его значения [3, с. 48]. Уточнение же данных понятий, а именно того, как данные понятия используются нами в повседневном языке, а также прояснение их исторического генезиса, позволяет, согласно Люббе, употреблять их независимо от разделения на «науки о природе» и «науки о духе». «Отношение между обоими понятиями можно определить так, что, когда мы чего-то не понимаем, нам требуется объяснение, а когда объяснение дано, мы понимаем» [3, с. 51].

За критикой дихотомии «объяснение» – «понимание» у Люббе стоит отказ от самого разделения «науки о духе» и «науки о природе», а также от разделения «науки о природе» и «исторические науки». Историческое объяснение, по Люббе, может применяться и применяется не только к результатам действий субъектов или институтов, но и к независимым от них природным процессам. Разделение на «науки о природе» и «науки о духе» игнорирует именно исторический, нарративный элемент наук о природе. На этом же основании Люббе отказывается и от предложенной Вильгельмом Виндельбаном классификации «нотетических» и «идеографических» наук [3, с. 91]. «Построение теорий, с одной стороны, и описание единичных индивидуальных данностей – с другой, представляют собой, разумеется, два различных и при этом важных типа деятельности в научной практике» [3, с. 91], но они не соответствуют разделению научных областей, поскольку «и науки о природе рассказывают истории». В этом контексте наиболее релевантной является классификация, предложенная Генрихом Риккертом, а именно разделение на «науки о природе» и «науки о культуре», поскольку она имплицитно не утверждает применимость исторического объяснения исключительно к наукам о культуре [3, с. 91].

Действующий субъект и референтный субъект

Применение исторического объяснения как к субъектам и институтам, так и к природным явлениям обеспечивается тем, что истории согласно Люббе происходят без действующего субъекта [3, с. 75]. Под этим ни в коем случае не подразумевается разрушение единства субъекта в духе философии постмодерна. Напротив, при отсутствии действующего субъекта история выстраивается вокруг референтного субъекта, который

и обеспечивает единство данной истории, а значит, является условием ее возможности. «Нет такой истории, о которой нельзя была бы сказать, чьей историей она является. То, о чем рассказывается история, и есть ее референтный субъект» [3, с. 75]. Стоит отметить, что целью данного различения не является отрицание роли рационально действующих субъектов и институтов. Однако оно направлено на то, чтобы подчеркнуть невозможность управления историческим процессом посредством контроля с их стороны¹ [3, с. 75].

Например, наша собственная жизнь во многом определяется теми действиями, которые мы совершаем или не совершаем, однако во все своей тотальности наша собственная история не находится в нашей диспозиции, поскольку эту историю наряду с нашими действиями определяют случайности и интерференции целей, которые мы не в состоянии контролировать [3, с. 81]. «Никто не может думать о своей собственной идентичности как о продукте своей воли, направленной на производство этого продукта. Мы являемся референтными, а не действующими субъектами нашей жизненной истории» [3, с. 81]. Это наиболее ярко проявляется в событиях рождения и смерти – они происходят вне зависимости от нашей воли. Таким же образом объяснение сложных систем возможно не только посредством прояснения целей действующих в них субъектов, но и генетически, посредством рассказа историй, в которых данные цели могут осуществиться не так, как изначально планировалось, или не осуществиться вовсе, поскольку сам генезис становления данной сложной системы не находится в диспозиции субъекта [3, с. 77]. Данное различие референтного и действующего субъекта позволяет утверждать, что компетенция «совершать некоторое действие» не является необходимой для референтного субъекта истории. Иными словами, историю можно рассказать как о действующем субъекте, так и о природных явлениях.

Истории как процессы индивидуализации систем

Индифферентность исторического объяснения по отношению к делению наук подчеркивается Люббе на уровне используемого им понятийного аппарата. Для Люббе характерно приводить метафоры, терминологическое происхождение которых отсылает к естественным наукам. Например, для описания одного из факторов, благодаря которым история является принципиально не просчитываемой [3, с. 68], Люббе использует понятие «интерференция действий»². Он также активно пользуется геологической метафорой «чересполосицы», которая применяется им к описанию структуры исторического процесса: «чересполосица — это, повторим, подходящая геологическая метафора для культуры, которая, оставляя за собой свое прошлое быстрее, чем любая культура прежде, в пестрой (*disparat*) полноте своей конкретной современности объяснима только исторически» [5, с. 87–88]³. При анализе индифферентности «исторического объяснения» он использует естественно научные – в частности, заимствованные из археологии и биологии термины, ключевыми из которых являются «реликт» и «гомология». Таким образом, индифферентность здесь демонстрируется сразу на нескольких уровнях: концептуально-теоретическом и стилистически-лексическом. Последнее дополняется таким определением указанных заимствованных понятий, которое позволяет их

¹ Имплицитно в данной подчеркнутой неконтролируемости исторического процесса проявляется влияние критики историцизма в духе Поппера. В других разделах и работах Люббе эксплицитно критикует историцизм, отличая его от модернового историцизма [7, с. 54–55].

² Понятие «интерференция действий» заимствуется им из физики. Интерференцию в данном случае можно понимать как сложное взаимодействие отдельных действий.

³ Цит. по переводу Алексея Григорьева. Перевод книги Люббе «В ногу со временем» (*Im Zug der Zeit*) готовится в издательском доме НИУ ВШЭ, научный редактор – Виталий Куренной.

применять вне зависимости от их изначальной предметной области.

В частности «реликты», по Люббе, это «элементы системы, которые утратили функциональность в ходе подстраивания системы под меняющиеся обстоятельства в целях самосохранения» [3, с. 94]. Данное определение, с одной стороны, позволяет использовать понятие в качестве рабочего инструмента при анализе не только природных, но и культурных процессов. С другой стороны, оно позволяет высветить те элементы природных и культурных систем, которые можно объяснить лишь исторически. Подобным образом Люббе определяет понятие «гомология» как индикатор некоторой общей родственности элементов, функции которых дифференцировались в процессе развития систем [3, с. 94]. Представление того, каким образом произошла данная дифференциация, также требует исторического объяснения вне зависимости от того, о какой именно системе – культурной или природной – идет речь. Таким образом, понятия «реликт» и «гомология» позволяют выявить те элементы систем, которые в связи с потерей или изменением выполняемых ими функций не могут быть выведены из функциональной организации самой системы, и требуют исторического объяснения.

В рамках данного анализа идентичности структур историй о природе и историй о культуре, Люббе предлагает такое определение «истории», которое по его словам, позволит сократить разрыв между «науками о природе» и «науками о духе» [3, с. 98]. Он определяет «историю» как процесс индивидуализации системы, с помощью которого она приобретает индивидуальные черты, отличные от аналогов: «утрата или изменение функций элементов в системе превращают существование во времени этой системы в некую историю»¹ [3, с. 95]. «История» в этом смысле позволяет идентифицировать систему и делает ее уникальной: «истории – это процессы индивидуализации системы, которые происходят вследствие перестройки системы с целью ее самосохранения под давлением различных обстоятельств и которые, в свою очередь, нельзя вывести из первоначальной функциональности данной системы» [3, с. 98].

Данная индифферентность предложенного понятия «история» по отношению к классификации наук, однако, не означает, что оно полностью снимает различие между «науками о культуре» и «науками о природе» [3, с. 101]. Однако данное различие коренится не в понятии «история» и не в специфике «исторического объяснения». Отличительной чертой здесь скорее является то, что истории о культуре сами становятся частью истории данной культуры, тогда как истории о природе не становятся сами историей природы, но также включены в историю культуры [3, с. 101].

Литература

1. Плотников Н. Реабилитация историзма. Философские исследования Германа Люббе // Философско-литературный журнал Логос. [Электронный ресурс]: http://www.ruthenia.ru/logos/personalia/plotnikov/articles/01_luebbe.htm (дата обращения: 07.11.2015).
2. Lübbe H. Bewußtsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität: Mach – Husserl – Schapp – Wittgenstein. Freiburg: Verlag Rombach, 1972.
3. Lübbe H. Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie. Basel, Stuttgart: Schwabe & Co, 1977.
4. Lübbe H. Hermann Lübbe im Gespräch. München: Wilhelm Fink Verlag, 2010.
5. Lübbe H. Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart. Berlin – Heidelberg – New York: Springer-Verlag, 2003.
6. Lübbe H. Unsere stille Kulturrevolution. Zürich: edition Interforum AG, 1976.

¹ Люббе подробно демонстрирует данную необходимость исторического объяснения как природных, так и культурных систем. Так, например, он подробно исторически объясняет, «почему свистит локомотив» [3, S. 96].

7. *Mehring R. Geschichtspragmatik. Eine Rekonstruktion der Geschichtsphilosophie Hermann Lübbes / Hrsg. von H.G. Nissing. Stuttgart: Finkler & Bumiller, 2001.*
8. *Nissing H.G. Hermann Lübbe – Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung. Zur Einleitung // Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung / Hrsg. von H.G. Nissing. Stuttgart: Finkler & Bumiller, 2001.*
9. *Schweda M. Entzweiung und Kompensation. Joachim Ritters philosophischer Theorie der modernen Welt. Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 2013.*

М.К. Мамардашвили: история философии и событие мысли

Д.Г. Рындин (Москва, Россия)

В настоящей статье рассматривается историко-философский аспект философии Мераба Мамардашвили. Делается попытка развить критические аргументы Альберта Ивановича Алешина относительно методологии истории философии Мамардашвили. Проводится связь между темой историчности и темой события в работах рассматриваемого автора, дается описание проблемы события в качестве центральной в его философии. Осуществляется краткий анализ социокультурного контекста работ Мамардашвили и его значения для их содержания.

Одним из программных текстов на курсе «Методология истории философии», читавшемся Альбертом Ивановичем Алешиним для бакалавров философского факультета РГГУ, выступал текст Мераба Константиновича Мамардашвили «Идея преемственности и философская традиция». Избранный Алешиним подход к прочтению этого текста можно считать образцовой установкой для грамотного и продуктивного исследования наследия Мамардашвили. Прежде всего, упомянутый текст рассматривался Алешиним в одном ряду с посвященными той же проблематике текстами таких авторов, как Гадамер, Коллингвуд. Тем самым философия Мамардашвили безо всяких оговорок включалась им в контекст мировой философии, и Мамардашвили рассматривался как равноправный собеседник в спорах по актуальным философским проблемам. Равноправие исключает привилегированность, и текст Мамардашвили прочитывался Алешиним так же критически, как и остальные, без того особого придыхания, которое зачастую присутствует в работах о Мамардашвили, написанных его современниками, вызвано ли это придыхание положительными или отрицательными эмоциями.

Основная критика Алешиним историко-философской концепции Мамардашвили вкратце изложена им в докладе «История философии: о значении социокультурного контекста», прочитанном в РГГУ на международной конференции 2012 г. «История философии и социокультурный контекст II». Она основана на различении «текста» и «контекста», где под текстом понимается содержание философской работы, основные идеи и концепции рассматриваемого философа, а под контекстом – те культурные, социальные, исторические предпосылки и условия, в которых эти идеи и концепции рождались. Именно игнорирование «контекста» Мамардашвили при интерпретации им текстов, составляющих предмет истории философии, представлялся Алешину неприемлемым, как и установка Мамардашвили на выявление того, что «**на самом деле** думали Декарт, Кант, Гуссерль и другие, в отличие от написанного и сказанного ими на том или ином языке, в тех или иных культурных обстоятельствах» [1, 10]. Критика эта, безусловно, небезосновательна. И действительно, история философии скорее предстает как упражнение в усмотрении иных логик мысли. Соответственно, задачей историка философии было бы обращение особого внимания именно на различия в ходах мысли, в способах ее развертывания и оформления, в терминологическом аппарате и стилях изложения при изучении и интерпретации различных философских концепций. Каждая

из них, что характерно, носит имя своего автора как отпечаток персональности, уникальности и неповторимости и нередуцируемости данного конкретного события философской мысли в истории.

Развивая этот критический посыл, стоит рассмотреть, в чем причины такого подхода к истории философии у Мамардашвили. Для этой цели нам, следуя подходу Алёшина, следует также учесть контекст применительно к самому Мамардашвили и пролить свет (в том числе, и благодаря уяснению контекста) на ту прагматику, которая лежит в основе осуществляемой им редукции. Кроме того, мы хотели бы в общих чертах обозначить такую особенность мысли Мамардашвили, как симптом внутренней двойственности, заключающейся в понятии события (центральном, на наш взгляд, понятии его философии Мамардашвили).

Прежде всего, стоит подчеркнуть, что упомянутая редукция Мамардашвили того, что он называет «предметными языками», то есть редукция всех компонентов рассматриваемого философского текста, которые обусловлены контекстом его возникновения (что включает: собственно язык, на котором написан текст, употребляемые автором понятия, формулировки и т.д.), не является неким недосмотром с его стороны, напротив, это полностью осознанный акт, которому к тому же сразу дается обоснование. Воспроизвести это обоснование можно через вводимое Мамардашвили понятие «реальная философия», более широкое, чем понятие философии как академической дисциплины.

К «реальной философии» относится совершение каждым человеком внутреннего акта различения: истинного и ложного, живого и мертвого, смысла и нонсенса, различения, не основанного на внешних чертах, и различения, предполагающего усмотрение внутренней связности некоторого положения дел, так, что сам факт совершения акта усмотрения связности является событием, производящим преобразующий эффект на это положение дел. Для описания акта такого различения Мамардашвили также прибегает к термину «обращение», заимствованному из религиозного дискурса, поскольку акт подразумевает в качестве условия возможности своего осуществления соответствующее «переключение ума», радикальное структурное изменение способа мышления и восприятия. Этот формальный акт, дополнительный ко всякому содержанию и сопровождающий любое самостоятельное и аутентичное свершение, будь то нравственный поступок, то или иное творчество, акт познания и т.д., и составляет то, что Мамардашвили называет «реальной философией».

Я полагаю, что наша сознательная жизнь устроена таким образом, что все, что осуществляется посредством актов сознания или является проявлением жизни сознания, будь то мастерское создание ремесленного шедевра (скажем, стула) или поэмы или поступок нравственный и т.д., – все это некоторая последовательность шагов. И вместе с тем во всем этом есть нечто, еще один ход, который, не являясь ни одним из них, как бы заполняет интервалы между ними. Этот элемент нашей сознательной жизни, жизни нашего сознания, и имеет отношение к философской мысли, его и можно эксплицировать с помощью того, что оказывается затем философским понятием. То есть это не само художественное произведение или художественное творчество; философия не сводится к ним, хотя и является их опосредующим элементом. Но это и не философия понятий или учений, а философия, которую я назвал бы реальной. Следовательно, есть некая реальная философия как элемент устройства нашего сознания, и есть философия понятий и учений, предметом которой является экспликация реальной философии.

[8, с. 23]

На основании вышесказанного в этом акте можно выделить три аспекта: 1) аспект акта различения как акта усмотрения, или видения, то есть он предполагает некую особую феноменальность, явленность; 2) аспект обращения, то есть самоизменения субъ-

екта; 3) аспект акта как события в мире, уникального и необратимого.

Философскую работу Мамардашвили второй половины 70-х и 80-х гг. можно охарактеризовать как попытку построения феноменологии описанного нами выше акта или события. Наиболее ярко это видно по лекционным курсам 80-х гг., особенно по курсам «Психологическая топология пути» и «Беседы о мышлении». Описание события и условий возможности его свершения может осуществляться только изнутри события, что обуславливает необычную форму текстов Мамардашвили рассматриваемого периода, его устный, «сократический» стиль ведения лекций, производивший столь сильное впечатление на непосредственных слушателей. Задача Мамардашвили – выявление условий возможности события мысли через форму выстраиваемого им текста как философской речи, в которой событие мысли свершается, являет себя. Именно это, на наш взгляд, является главной целью его лекционных курсов, а вовсе не понимание Канта, Декарта и т.д. – то есть не история философии, а воспроизведение и реактуализация события «реальной философии».

В конце 70-х гг. во ВГИКе Мамардашвили дали возможность прочитать два обширных курса лекций по истории философии: один по античной, другой по современной европейской философии. При ознакомлении с опубликованными расшифровками этих лекционных курсов бросается в глаза, что Мамардашвили ставит перед собой цель представить историко-философский материал не как множество различных философий, а как одну философию, что он специально оговаривает:

я не буду рассказывать или пересказывать содержание философских учений <...>, я постараюсь просто дать вам почувствовать, что такое философия, независимо от того, какая она.

[8, с. 12]

я попытаюсь рассказать историю философии как историю некой единой, хотя и растянувшейся во времени, попытки людей философствовать.

[7, с. 9]

Излагаются не философии, а одна философия, философия философии, как понимает ее Мамардашвили. Одни и те же мотивы и мыслительные ходы обнаруживаются и воспроизводятся им на материале совершенно различных, не только философских, текстов, а различия сводятся к различиям предметных языков: «некий смысл или состояние не зависит от различия предметных языков в самом широком смысле этого слова» [9, с. 555]. Или, лучше сказать, различные ходы мысли представляются своего рода тропинками, ведущими, в конечном счете, к одному и тому же.

То же относится и к лекционным курсам Мамардашвили о Канте, Декарте и Прусте. Как отмечает В.С. Библер относительно «Картезианских размышлений»:

для него всякое средневековое, античное бытие и мышление проваливаются до исходных, абсолютных, одинаковых, обобщенных начал, характерных для любого мышления. Поэтому в его философских построениях нет возможности всерьез понять новое, то, что я не знал и не понимал.

[3, с. 909]

Лекции Мамардашвили по античной и современной европейской философии предстают в виде серии отражений и преломлений мысли самого Мамардашвили в различных философских концепциях. Декарт, Кант и Пруст Мамардашвили неотделимы и неотличимы от него самого, они не вступают с ним в спор иной логикой мышления; анализируемые им тексты не оказывают сопротивления плотностью, инаковостью собственного тела.

Здесь следует учитывать собственно контекст философствования Мамардашвили, те реальные исторические, культурные условия, в которых складывалась его мысль.

Отметим здесь два фактора, являющиеся, на наш взгляд, определяющими для прагматики «реальной философии» Мамардашвили, для тех задач, которые он перед собой ставил. Первый фактор – идеологизация образовательных, научных, философских институтов, тотальная подмена понятий. Жизненная необходимость акта внутреннего различения возникает именно в ситуации, когда «слова одни и те же» и когда философией называют то, что является ее противоположностью, черное называют белым, а мертвое – живым. Философия для Мамардашвили, прежде всего, выступает практикой предельно антиидеологического ориентирования в мире [6, с. 106], способом культивирования человека как свободного существа, методического уничтожения общественных институтов для осуществления свободной мысли на советском и постсоветском пространстве. Его лекции и выступления призваны служить примером самостоятельного мышления в ситуации, когда идеология скрывает зазор, несводимость существующих культурных, языковых форм к бытию и, таким образом, помогает *не-мыслить*, принимать готовые и простые схемы объяснения устройства мира: распространяемые государственной пропагандистской машиной или, что имеет место чаще и представляет значительно большую опасность, функционирующие сами по себе в качестве превращенных механизмов «омертвления» мысли, заслоняющие собою место свободного действия, место, дарящее возможность события иного мира. Мамардашвили дает нам язык и настраивает нашу оптику для противостояния «превращенным формам» и усмотрения мира рождений-событий, обращает наше внимание на другое начало: начинание, пробуждение в непредзаданном, свободном действии, и просто – в жизни и для жизни.

Соответственно, принципиальное различие, которое стремится очертить Мамардашвили – это не различие между мыслью и другой мыслью, а различие между мыслью и не-мыслью. Многообразии различных способов мыслить, являемое нам историей философии, в этой перспективе отходит на второй план.

Второй фактор, тесно связанный с первым – это произошедший на российском пространстве после революции 1917 г. разрыв культурной, в том числе и философской преемственности (впрочем, такого рода разрывы происходили в российской истории с незавидной регулярностью). В связи с этим ставится вопрос: возможно ли сохранение преемственности независимо от накладываемых ситуацией существенных эмпирических ограничений на возможность непосредственных встреч, контактов как с текстами, так и с людьми, осуществляющими эту преемственность? Необходимость доказательства возможности преемственности приводит Мамардашвили, на наш взгляд, и к редукции «предметных языков», чтобы за пределами любого эмпирического содержания выявить некие первичные формальные структуры, являющиеся условиями реактуализации первичного философского акта, или акта первовместимости, независимо от обстоятельств. Здесь возникают термины «первичные символические структуры», «структуры сознания» и т.д. Впрочем, хрупкость и негарантированность этих структур Мамардашвили прекрасно осознавал и подчеркивал.

С одной стороны, складывается впечатление, что философия Мамардашвили глубоко а-исторична. Речь, однако, идет о событии. Событие уникально и необратимо, и событийность составляет сущность историчности. Каким образом историчность являет себя в мысли Мамардашвили?

История философии трактуется Мамардашвили через отношение сделанного и не-сделанного, или, пользуясь терминологией Аристотеля, эргона и энергейи. Мысль, как говорит Аристотель, является энергейей, то есть деятельностью, которая одновременно является собственной осуществленностью, цель этой деятельности и ее результат – в ней самой, поэтому, если я мыслю, то значит – уже помыслил [2, с. 242]. Эргон же понимается как результат, положенный вне деятельности по его достижению, это готовый продукт деятельности. Феномены культуры есть эргоны, продукты, отложения, кри-

сталлизации деятельности, ставшие инородными ей. Задача свободного исторического действия – в разрушении кристаллизации и возобновлении живой деятельности, их породившей, что, в свою очередь, рождает новые кристаллизации, и т.д. Деятельность, событие – одно, различия лишь в ее продуктах, что выражается в различиях предметных языков. Исходя из такого подхода, Мамардашвили не ставит цель понять *другое* событие, все тексты, к которым он обращается, выступают в качестве материала, расщепляемого для освобождения энергии его собственного события, одного-единственного длящегося события: «все наше мышление есть один человек, мыслящий вечно и непрерывно» [4]. Тексты Пруста, Канта, Декарта и других персонажей его лекций обретают смысл, но лишь в качестве элементов текста Мамардашвили. Необратимость же событий проявляет себя как реструктуризация поля этой живой деятельности, поля самого по себе неподвижного.

Вопрос состоит в том, является ли событие всегда по сути одним и тем же? Или же оно всегда ново, и различия в способах его свершения есть различия в способах явления мира в его целостности? Хотя последнее подразумевается в понятии события философской мысли, создается впечатление, что все различия между мирами рассматриваемых Мамардашвили авторов тонут и скрываются в водовороте одного-единственного, вновь и вновь возобновляемого события. Однако, если мы обратим внимание на форму текста самого Мамардашвили, на специфику ее построения, ее структуру, а главное – на неотъемлемость этой формы от содержания, то мы увидим, что эти особенности задают уникальность события, им индуцируемого. Уникальность той или иной формы конституирует и уникальность события, что позволяет нам, например, говорить об актах понимания, веры, художественного творчества, этического акта как о часто перекликающихся и сообщающихся, но, тем не менее, различных актах, а различия форм философских текстов подразумевают различные события мысли, ими индуцируемые.

Различия в событиях могут быть обнаружены в формах текстов, что делает каждое событие действительно новым, небывалым. Так и ценность события мысли Мамардашвили в его уникальности, а не в его все покрывающей универсальности. Избранный Мамардашвили подход позволяет выявить множество сущностных черт и эффектов событийности, но скрадывает не менее относящиеся к сути дела различия в событиях, хотя различие и является, в конечном счете, тем, что делает событие событием. Для более полного понимания события, возможно, следует вернуть ему его содержательность, что может потребовать работы с «содержательными формами» в аспекте того, *что именно* в истории содержит та или иная форма, открывая конкретные и всегда разные миры, развертывающиеся в тех или иных событиях мысли.

Литература

1. *Алешин А.И.* История философии и социокультурный контекст – II // Материалы международной конференции. Москва, 24–25 декабря 2012 г. / Отв. ред. *Т.А. Шиян*. М.: РГГУ, 2012.
2. *Аристотель* Метафизика / Сочинения в четырех томах. М., 1981.
3. *Библер В.С.* «Метафизические размышления» Декарта / Замыслы. Т. 2. М.: РГГУ, 2002.
4. *Мамардашвили М.К.* Идея преемственности и философская традиция // Интернет-проект: официальный сайт памяти Мераба Мамардашвили. [Электронный ресурс]: mamardashvili.com/archive/interviews/continuity.html (дата обращения – 20.09.2015).
5. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию // Как я понимаю философию. М., 1992.
6. *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб., 2010.
7. *Мамардашвили М.К.* Лекции по античной философии, М., 2009.
8. *Мамардашвили М.К.* Очерк современной европейской философии, М., 2010.
9. *Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути. Т. 2. М., 2014.

История современной французской философии: подходы к исследованию

Е.И. Шашлова (Ростов-на-Дону, Россия)

Статья посвящена исследованию различных методологических подходов к истории современной французской философии. Приводятся традиционные концепции В. Кузена, Э. Брейе, Д. Уисмана, а также социологические исследования философии Л. Пэнто и Ж.-Л. Фабиани, выступающие французским вариантом институционального подхода. В качестве примера институционального исследования истории философии приводится анализ формирования новых течений в период между мировыми войнами: французского неогегельянства и французской феноменологии. Делается акцент на институциональном анализе маргинального положения русских эмигрантов – проводников немецкой философии во Франции, которое выступает одним из главных факторов формирования новых философских течений.

История философии занимает важное место в системе среднего общего и высшего профессионального философского образования во Франции. В старших классах лицеев школьникам преподают философию, что близко по содержанию к истории философии в российском представлении, и упор делается на глубоком изучении текстов, а это определяет тот факт, что во французских вузах на философских факультетах готовят соответствующих преподавателей. Экзамен на *agregé* – экзамен на право преподавания философии – также является тематически преимущественно историко-философским. Это демонстрирует, что история философии может являться ключевой дисциплиной в системе философского образования и определять его основные черты, что можно сравнить с ролью советского диамата («советской онтологии», как говорят французы) или историей и философией науки в современной России.

Что касается самого выражения «французская история философии», то оно включает в себя и историю развития французской философской мысли (с постановкой вопроса о ее начале), и историко-философские концепции французских авторов. При этом, второй аспект во многом будет зависеть от первого.

Традиции французской истории философии связаны, в первую очередь, с эклектизмом Виктора Кузена (1792–1867), философа и министра народного просвещения Франции в 1840 г. Находясь на этом посту, он закрепляет историю философии как обязательный раздел этой дисциплины в школе и формирует канон философского образования, в котором главное место занимает история философии. Данный интерес к истории философии продиктован влиянием немецких философов (особенно Шеллинга и Гегеля) после его пребывания в Германии. По аналогии с историзацией философии у немцев, Кузен создает данный проект, в том числе, знакомя французов с немецкой философией того времени. Своей попыткой воплощения гумбольдтовских образовательных реформ на французской почве Кузен надолго определил образ французской философии (Сорбонна находится на улице, названной в его честь). Основные термины философии Кузена: эклектизм и спиритуализм. И если первый связан с целью объединения философских систем, то второй понимается как философское учение, основанное на научном исследовании фактов сознания и внутреннего опыта, составляющих фундамент всякого философского познания. Для историко-философского исследования данный факт является важным, т.к. понятие «спиритуализм» закрепляется как одно из ведущих направлений французской философии XIX–XX вв. Понятие «спиритуализм» используется в современной истории философии не только как название направления мысли, но и как своеобразный маркер внутри-философских позиций того периода. Также стоит отме-

тять, что вместе с Кузеном начинает формироваться современный философский канон и перечень философских фигур, обязательных для изучения.

Спиритуализм начинает критиковаться уже в конце XIX в. Так, Э. Брейе (1876–1952) пишет:

Мне посчастливилось жить в один из таких весенних моментов, пришедшийся на последние годы XIX века. Тогда я только начинал философствовать. Одновременно уходили в небытие куца модель сциентизма и неумуций спиритуализм, плод благих пожеланий и громких слов.

[2, с. 77]

Взгляд Брейе также можно отнести к традиционным историко-философским концепциям. Он написал шеститомник «История философии» (1926–1932), рецензию на который в духе экзистенциального философствования дал Ортега-и-Гассет. В поздней статье «Как я понимаю историю философии» (1947) Брейе отмечает, что прорывы в истории философии совершают личности, вышедшие за пределы традиции, на основании духовной инициативы:

История философии для меня – это в первую очередь история духовной инициативы, и только потом – история традиции: остановка духовной инициативы означает ее гибель.

[2, с. 284]

История духовной инициативы представляет собой возрождение интуиции, обновление философской мысли (как, например, возрождение идей Платона у Марсилио Фичино), а не возобновление традиции через различные школы. Смысл историко-философской рефлексии Брейе заключается в том, чтобы «высвободить сущность философии» [2, с. 288]. Такая цель уже не будет присуща современным подходам, направленным на поиск условий появления знания вне значения его содержания.

Если опереться на классического вида современную монографию по истории французской философии, например, на книгу [11], написанную под редакцией Дени Уисмана в 2002 г., то мы обнаружим последовательное изложение философских концепций, объединенных в параграфах по основным темам, понятиям, направлениям исследований философов. Так, фиксируя разобщенность во Франции в XX в. рационалистических учений, Уисман помещает под один раздел «Рационализм в обороне» такие фигуры, как Ален (Эмиль Огюст Шартье, 1868–1951), Л. Брюнвик (1869–1944), Г. Башляр (1884–1962) и М. Фуко (1926–1984). Так демонстрируется значимость понятия Разума для французской философии на протяжении всего XX в. в различных его аспектах, вплоть до противопоставления Безумия Разуму через Неразумие у Фуко.

Более значимые акценты в истории французской философии XX в. расставляет В. Декомб, написавший две значимые работы для объяснения данной проблематики: «Тожественное и Иное. Сорок пять лет французской философии (1933–1978)» (1979) и «Философия грозных времен» (1989). Подход Декомба объясняет, почему мы ставим на одну ступень философов разных поколений и философских ориентаций. В «Философия грозных времен» Декомб, ссылаясь на Хабермаса, характеризует Батая, Деррида и Фуко как постнищанцев, в силу чего становятся незначительными различия в философском обосновании их идей в сравнении с ключевой фигурой, по отношению к которой они рассматриваются. 1933 г., на который ссылается Декомб в названии своей работы «Тожественное и Иное. Сорок пять лет французской философии (1933–1978)» – это год, когда А. Кожев вслед за А. Койре начинает читать свой знаменитый курс лекций по философии Гегеля. С этого момента французская философия кардинально меняет свое направление, или, другими словами, ее новым ведущим направлением становится неогегельянство и последующая критика Гегеля, постоянный возврат к нему, к идее смерти, специфическим образом подчеркнутой Кожевным.

Данную точку формирования историко-философской перспективы необходимо исследовать, дополнив исторический обзор Декомба социологическими исследованиями Л. Пэнто и Ж.-Л. Фабиани в духе П. Бурдые.

Обращаясь к рубежу XIX–XX вв., Фабиани указывает на институциональные противостояния среди интеллектуалов, которые оказываются сильнее идейных расхождений. В частности, в вопросе характеристики различных течений философии, Фабиани ссылается на несколько вариантов взаимоотношений между спиритуализмом, критицизмом и позитивизмом. В различных трактовках эти течения, либо противопоставляются друг другу, либо пытаются преодолеть расхождения. Но что дает работа с классификациями течений для истории философии? Сам Фабиани выбирает путь социолога, исследующего социальное происхождение философов, и приходит к выводу, что большинство позитивистов – выходцы из семей врачей и преподавателей, дающих детям «культурный капитал» и взгляд на мир, в котором несомненной ценностью обладает знание в противоположность вере, это является основанием для их интеллектуального реформаторства, а большинство спиритуалистов ищут базовые основания философии в морали, а не в ее сциентизации, поскольку спиритуалисты в большей степени являются выходцами их парижских семей с «экономическим капиталом». Взгляд на социальный мир и принадлежность к университету в большей степени будет определять различия между философами, нежели противоречие между позитивизмом и спиритуализмом. Мы сосредоточим внимание на институциональном аспекте – принадлежности к университету, а также подчеркнем значимость происхождения, но не внутри общества, исходя из социальных слоев с преимущественным культурным или экономическим «капиталом», а национального происхождения, связанного с вынужденной эмиграцией именно маргинальное положение эмигрантов во Франции, а именно неустойчивый статус гражданства и принадлежности к университетам, явились ведущим фактором конструирования нового знания на французской почве в период, обозначенный как культурное сопротивление «всему немецкому».

Пэнто помещает русских эмигрантов в один ряд с французами, исходя из их социального статуса в России. Так, Кожев рассматривается как выходец из богатой интеллектуальной семьи, и между его позицией в интеллектуальном пространстве и позицией Ж. Валь, племянника Брюнсвика, по сути, не должно быть никакой разницы. Однако, вынужденно покинув Россию и получив образование в Германии, Кожев повторно защищает диссертацию во Франции и не имеет французского гражданства вплоть до 1938 г., после банкротства работает в библиотеке, с 1933 г. параллельно читая лекции по «Феноменологии духа» Гегеля в Практической школе высших исследований, в пятой секции религиозных исследований. Валь, ставший известным благодаря работе 1929 г. «Несчастное сознание в философии Гегеля», где он представляет Гегеля теологом, подводя идеи «Феноменологии духа» под ранние сочинения, работает в Сорбонне с 1936 г., а после войны повторяет путь Брюнсвика: становится директором Журнала метафизики и морали («*Revue de métaphysique et de morale*») и президентом Французского философского общества. Исследования Валь вносят значительный вклад в развитие французского неогегельянства через обращение к фигуре Кьеркегора, но это происходит уже после выхода его основного труда. В 30-е гг. Валь вводит в философское пространство экзистенциальное измерение философии Гегеля. Однако, именно лекции Кожева (с ведущими идеями Койре о Гегеле: отказ от феноменологического и диалектического понимания природы, атеистическая трактовка и антропологизация времени) собирали в аудитории будущих властителей умов послевоенного поколения философов: Ж. Ипполита, Р. Арона и др.

Работая в Практической школе высших исследований, которая является исследовательским центром, а не учебным заведением, дающим выпускникам возможность рабо-

тать чиновниками или преподавателями, Койре и Кожев находятся на периферии академических институтов.

Ж. Гурвич выполняет особую функцию: в 1928–1930-х гг. он читает по приглашению Л. Брюнсвика открытые лекции о немецкой феноменологии и в 1930 г. выходит его книга «Актуальные тенденции немецкой философии: Гуссерль, Шелер, Ласк, Гартман, Хайдеггер». Гурвич отмечает, что в немецкой мысли наибольшего влияния достигла именно феноменология, поэтому именно ей он уделяет внимание. Брюнsvик написал предисловие к книге Гурвича, в котором он отметил, что феноменология Гуссерля сопоставима с феноменизмом Ш. Ренувье (1815–1903) как одна и та же реакция на философию Канта. Все главные персонажи книги Гурвича, по замечанию А. Бергсона, представляют уже знакомые французам идеи, высказанные Бергсоном. Ф.Р. Брюнsvик ссылается также на слова самого Гуссерля, читавшего лекции 1929 г. в Сорбонне по приглашению Французского философского общества (и хотя на данное приглашение ссылаются как на официальный документ, очевидно значение Койре для визита Гуссерля в Париж, переводившего доклады Гуссерля и защищавшего диссертацию в данный период, которая была воспринята французской публикой восторженно и на защите которой Гуссерль был почетным гостем), о том, что именно философия Декарта является основанием феноменологии. Брюнsvик также концентрирует внимание на этом моменте, усиливая значение французских философов при описании учения Гуссерля. Бердяев в том же 1930-м году публикует рецензии в журнале «Путь» на книгу Гурвича и на «Бытие и время» Хайдеггера, где отмечает, что французы не восприимчивы к настоящей возрожденной немецкой метафизике из-за довлеющего позитивизма.

В 1931 г. доклады Гуссерля в переводе Э. Левинаса (также эмигранта из Российской империи) и Г. Пейфер, при участии Койре публикуются под названием «Картезианские медитации». Период 1928–1931 гг. – самый яркий между мировыми войнами, когда академические философы обращаются к философии Гуссерля в сотрудничестве с молодыми эмигрантами.

Так, опираясь на Бюллетени групп философского обучения Сорбонны 1936–37 гг., содержащих резюме курсов, конференций, темы диссертаций, можно увидеть число и контексту упоминания Гуссерля. Он упоминается два раза в курсе «Логика и методология» А. Лаланда в контексте подтемы «Логика и психология» и два раза (очень кратко) в курсе «Общая философия» М. Сера: в связи с упоминанием теории познания Венского кружка и в общих фразах о роли аристотелевской логики. Хайдеггер и вовсе не упоминается.

Хайдеггер, по сравнению с Гуссерлем, вообще находится в тени на протяжении рассматриваемого периода. Если журнал, посвященный французской и иностранной философии «*Revue philosophique de la France et de l'étranger*», выходивший с 1876 по 1944 гг. и насчитывающий всего 130 выпусков, показывает упоминание Гуссерля в 40 номерах, 26 из которых в период с 1922 по 1938 гг., то в этот же период Хайдеггер упоминается в 14 выпусках. Для сравнения можно привести количество упоминаний Койре – 18 выпусков, Гурвича – 9, Левинаса – 6, Я. Геринга – 3, Брюнсвика и Валя – по 36 упоминаний. Кожев не упоминается вообще. Ипполит и Сартр представлены в журнале только дважды в период войны.

Итак, можно ли отношение к немецкой и австрийской философии в 1930-е гг. в Сорбонне объяснить институциональными фактами? Это отношение характеризуется помещением феноменологической традиции в узкие вопросы философии, сознательное включение Гуссерля и Венского кружка в узкие специализированные области. Сорбоннские профессора пытаются решить классические философские вопросы с помощью собственных методов, не сравнивая их с методами немецких и австрийских философов. Если мы находим упоминания Гегеля в Сорбонне, в ведущих журналах, то это

Гегель Кузена и Валя, а не прочтенный сквозь призму Хайдеггера Гегель Кожева.

Институционально именно русские эмигранты закрепили в пятой секции Практической школы высших исследований обновленного Гегеля и немецкую феноменологию вместе с ним. Недоверие к немецкой философии в 30-е г., а именно в период кризиса и заката Третьей республики (1929–1938) не позволили французским профессорам расширить горизонты философии новыми областями и темами. Русские же, в свою очередь, не имели необходимости сохранять философскую французскую идентичность в тяжелое политическое время.

Традиционный исторический анализ философии конструирует или выявляет соотношения философских направлений, в то время как институциональный анализ дает возможность вскрыть внешние (политические, академические и социально-экономические) причины философских трансформаций.

Литература

1. Бердяев Н. О новейших течениях в немецкой философии. Гейдеггер // Путь. 1930. № 29.
2. Брейе Э. Как я понимаю историю философии // Философия Плотина. СПб., 2012.
3. Декомб В. Современная французская философия: [Сборник]. М., 2000.
4. Кротов А.А. Трактовка сознания в «эклетиическом спиритуализме» В. Кузена // Философия сознания: история и современность. М., 2003.
5. Пэнто Л. (Пере)переводы. Феноменология и «немецкая философия» во Франции в 1930-е гг. // Логос, 2011, №5–6.
6. Руткевич А.М. Немецкая философия во Франции: Койре о Гегеле // История философии. №8. М., 2001.
7. Фабиани Ж.-Л. Философы республики // Логос, 2004, №3–4.
8. Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М., 2013.
9. Bulletin des groupes d'études philosophiques de la Faculté des Lettres de Paris. Année 1936–1937.
10. Gurvitch G. Les tendances actuelles de la philosophie allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger, préface de Léon Brunschvicg, Paris: J. Vrin, 1930.
11. Huisman D. Histoire de la philosophie française. Perrin, 2002.

Интерпретация философской классики в постмодернистском дискурсе: поиск новых стратегий

Е.Н. Иценко (Воронеж, Россия)

В статье предложен анализ феномена интерпретации философской классики в постмодернистском дискурсе. В рамках постмодернистского дискурса, в частности, происходил поиск нового понимания идей Ницше и Декарта, которые часто идут вразрез с их классическими интерпретациями. Предложенный нами подход показывает глубинные слои бытования интерпретации, трансформацию представлений о ее возможных стратегиях и целях. Кроме того, наша попытка объединить различные точки зрения демонстрирует общую тематизацию постмодернистского дискурса, в частности связанную с проблемой конца философии.

Всплески теоретического интереса к проблеме интерпретации случались в истории не однажды. Всякий раз, когда культура переформатировала понятие текста – расширяя, сужая, трансформируя его – за этим следовала рефлексия по поводу его интерпретации, связанная с новым пониманием герменевтической работы. Во второй половине XX в. целый ряд авторов стал упоминать так называемый «интерпретативный поворот» как ключевой маркер развития современной философской мысли. Сегодня, с одной стороны, в силу свершившихся за это время исторических перемен, а, с другой, из-за

происходящих на наших глазах изменений, которые определяются как «медиа- или иконический поворот», «переход к цифре», настал, как нам представляется, тот самый момент, когда анализ проблемы интерпретации приобретает новое измерение. Очередной «интерпретативный поворот», пережитый философией в XX в., теперь представляет собой завершенный феномен, что существенно облегчает работу с ним и предоставляет бесценный материал для расширения нашего понимания роли интерпретации в пространстве философского дискурса.

В последние десятилетия XX в. сама философская мысль достигла некоторой границы, которая вновь потребовала обозначения ее собственных пределов, переосмысления такого феномена как «философский текст». Обращение философа к интерпретации концепций своих предшественников, а также отдельных тем, фрагментов и сюжетов, содержащихся в них, является вполне стандартным, привычным и хорошо работающим на укрепление собственных позиций приемом. Однако пути достижения этой цели, стратегии работы со сложносочиненной тканью философского текста, представляющие собой предмет нашего анализа, являются довольно разнообразными.

Ю.М. Лотман высказал идею о том, что культурные коды эпохи определяют не только те произведения, которые написаны в этот же исторический период, но и те, которые написаны ранее, которые эпоха перечитывает и интерпретирует. Определяет, кто из авторов, принадлежащих к той же или к иной культурной традиции становится популярным, культовым. Используя эту идею Лотмана, мы попытаемся проследить трансформации интерпретации философской классики в постмодернистском дискурсе. Такой путь представляется нам и эвристически плодотворным, и методологически оправданным, суля немало неожиданных поворотов на проселочных дорогах философии.

Начнем, пожалуй, с выяснения персоналий, чаще всего встречающихся на перепутьях постмодернистской философии. Одна из ключевых фигур здесь – Фридрих Ницше – во множестве своих масок-амплуа, образов, историй. Мы не найдем ни одной крупной фигуры философии постмодерна, не обращавшейся в том или ином контексте к интерпретации идей Ницше. Мысль о том, что Ницше – предтеча и праотец постмодернистской философии, приобрела статус «самоочевидной» аксиомы, не нуждающейся в пространных объяснениях и расшифровках. Кажется, что сама персона великого безумца столь созвучна постмодернистским изысканиям, а его афоризмы (справедливости ради заметим, часто вырванные из контекста) просто созданы для того, чтобы укреплять позиции авторов, разминувшихся с ним почти на столетие. Кто только не цитировал пресловутое: «нет фактов, есть только интерпретации» и в сколь разнообразных контекстах и ситуациях! Ницше как один из наиболее ярких ниспровергателей казавшейся совершенно незыблемой традиции европейского рационализма, подобной хорошо укрепленной крепости, надежному бастиону на пути надвигающегося иррационализма и безумия, становится культовой фигурой эпохи постмодерна.

Но вот что представляется, на первый взгляд, крайне странным, необъяснимым, так этот тот факт, что другой персоной, составляющей конкуренцию Фридриху Ницше в постмодернистских прочтениях, является Рене Декарт. Странная, почти мистическая, встреча Ницше (вся биография и творчество которого исполнены бунта против плоской и пошлой рациональности) и Декарта (ставшего на долгое время в историко-философской номенклатуре воплощением разума и анти-безумия) проявила сходство и сродство этих мыслителей. Этого бы не произошло, если бы их интерпретации не были включены в контекст постмодернистских дискуссий. Как точно отмечает В.П. Визгин, указывая на глубинные связи философских идей этих мыслителей:

*Декарт связан с Ницше связью амбивалентности, что хорошо передает французская формула *frères-ennemis*, братья-враги. <...> Воспитанный в протестантской культуре, Ницше воспринял заветы декартовской ясности, правдивости, интеллектуальной*

добросовестности. Следуя этим идеалам, он отказывается от Бога в пользу истины — как он ее понимает в духе своего времени, когда, начиная с Паскаля, истина науки и истина религии кажутся навсегда разошедшимися (чего, кстати, не знал гармонический и классический опыт Декарта). И, вступив на этот путь, Ницше переживает его так экзистенциально плотно, что своей судьбой лучше всяких рассуждений демонстрирует срыв ясности когито в ночь безумия.

[1, с. 127]

Исходной тематизацией, объединяющей творчество столь не схожих фигур как Ницше и Декарт, в рамках постмодернистского дискурса становится проблема безумия. Живейший интерес вызывает она, например, у Жюльена Делеза, посвятившего одну из своих книг анализу жизни и творчества Ницше. У Делеза известные темы безумия, болезни в судьбе и смысловом мире последнего приобретают новые оттенки. Обсуждая тему отношения к теме болезни, страдания, Делез отмечает:

Никогда Ницше не думал, что источником философии может быть страдание, недомогание или тоска — хотя философ, как понимал его Ницше, должен страдать непомерно. <...> Он, скорее, видит в болезни точку зрения на здоровье, а в здоровье — точку зрения на болезнь. Болезнь не может быть движущей силой мыслящего субъекта, тем более не может быть объектом мысли: она составляет, скорее, интересубъективность, скрытую в лоне индивида.

[3, с. 16–17]

И эта «скрытость», неявленность, но при этом включенность в структуру субъективности позволяет Ницше увидеть те глубины, которые были спрятаны от рефлексивного анализа предыдущей традиции философствования. В свою очередь, в философии Декарта Делез находит новые грани, истоки которых таятся в творческой мотивации. Замечая, что каждая философская концепция имеет некие «основополагающие аффективные тональности», Делез в качестве таковой у Декарта выделяет подозрение.

Как получить условия, при которых я уверен, что меня не обманывают? Такова проблема Декарта: меня обманывают. Это крики. <...> Философы — это люди, которые кричат, просто они кричат концептами. Меня обманывают, меня обманывают! Это его штуковина, Декарта!

[2, с. 254-255]

Сам принцип сомнения, возникающий в трактовке Делеза из подозрительности, представляет собой реализацию внутренних иррациональных порывов, лежащих под спудом «непробиваемой» рациональности.

Наиболее ярко тема безумия в классической философии и как предмет интерпретации, и как путь к выработке новой методологии и прояснению собственных идей раскрывается в известной полемике Мишеля Фуко и Жака Деррида. Этот спор представляет собой заслуживающий внимательного прочтения не только — теперь уже — как свершившийся факт истории философской мысли, но как важнейший пункт в интерпретативном повороте философии конца XX в. Известно, что отправной точкой дискуссии становится интерпретация декартовских идей, выводящая Фуко и Деррида на собственное понимание картезианства, рассматриваемого уже как явление новоевропейской культуры. И не столько началом, поводом, сколько смысловым центром, во многом опередившим дискурсивное поле постмодернизма.

Для Фуко Декарт интересен, прежде всего, именно как знаковый, хорошо «считываемый» персонаж новоевропейской культуры, знаменующий собой, своим творчеством формирование особого типа отношения к безумию. Именно фигура подобного масштаба призвана вынести нелегкую ношу, возложенную на ее плечи Фуко — олицетворять собой формирование, обоснование понимания безумия как требующего «великого заточения». Истоком, причиной такого отношения, по мнению Фуко, является

применяемый Декартом принцип сомнения, который он называет не иначе как «великим заклятием ума» [5, с. 250]. Фуко пишет: «Декарт закрывает глаза и затыкает уши, чтобы ничто не мешало ему видеть истинный свет главного дня; тем самым он защищен от помрачения безумца, который, открыв глаза, видит перед собой одну только ночь и, лишенный зрения, полагает, будто видит, когда ему являются образы, рожденные его воображением. Декарт, чьи чувства одинаково ясны, потому что одинаково закрыты для внешнего мира, исключил всякую возможность впасть в ослепление: когда он что-то видит, он уверен, что видит именно то, что видит» [5, с. 250]. У Декарта, отмечает Фуко, нарушается равновесие между безумием и заблуждением, он отбрасывает безумие, выносит его за границы дискурсивного пространства, тем самым способствуя формированию вокруг него специфического культурного контекста. Для Фуко оказывается совершенно очевидным, что «следуя по пути сомнения, безумия можно избежать сразу, поскольку сомнение, в той мере, в какой оно является методом, целиком подчинено воле к бодрствованию, которая есть ежесекундное добровольное отречение от соблазнов безумия» [5, с. 152]. Таким образом, картезианское *cogito* прямо ведет к изгнанию безумия не только из философского контекста, но из пространства нововременной культуры.

Для Деррида интерпретация идей Декарта, предложенная Фуко, является не просто неприемлемой. Дело не только в неправильной интерпретации, дело в самом принципе ее производства. При этом последнее обстоятельство является для Деррида чрезвычайно важным, поскольку для него именно интерпретация картезианских идей является тем рычагом, который, с одной стороны, позволяет ему перевернуть точку зрения оппонента, но и, не в меньшей степени, осуществить высказывание собственной философской позиции. Так интерпретация оказывается нагруженной дополнительными функциями, проявляющими новые стратегии ее возможного построения и использования.

Специально оговаривая то обстоятельство, что в более чем шестисот страничной книге интерпретация декартовских идей у Фуко занимает всего три страницы, Деррида тем не менее полагает, «что смысл всего проекта Фуко может быть сосредоточен в этих нескольких исполненных намеков и немного загадочных страницах» [4, с. 43]. Исходя из этого допущения, он также предполагает у Фуко постановку принципиально важных для того вопросов об особой роли методологии исследования феномена безумия, представленной посредством такой интерпретации. Деррида демонстрирует приверженность базовым герменевтическим принципам, задаваясь, во-первых, вопросом об оправданности интерпретации замысла Декарта, что для него означает:

хорошо ли поняли, что сказал и хотел сказать Декарт? Такое понимание знака в нем самом, в его непосредственной знаковой материи есть, если можно так выразиться, лишь первый момент, но вместе с тем и необходимое условие любой герменевтики и любого притязания перейти от знака к означаемому. Вообще говоря, пытаясь перейти от языка явного к языку скрытому, прежде всего надо вполне удостовериться в явном смысле.

[4, с. 44]

Не менее важным представляется Деррида и поиск ответа на вопрос: понят ли явный замысел Декарта с точки зрения его исторического значения. Не имеем ли мы в данном случае дело с процедурой приписывания исторического значения, отличного от «целиком и полностью исторического в классическом смысле» [4, с. 45]. Для Деррида заданные вопросы выходят на уровень методологии и философии самой интерпретации, которая требует неких специальных стратегических ходов. Если мы используем интерпретацию чьих-либо идей, мы так или иначе обязаны быть ограниченными некоторым пониманием культурных и исторических границ. Проясняя собственную позицию по

поводу интерпретации картезианских идей, Деррида утверждает, что «устранение» безумия из рассуждений Декарта является лишь первым этапом применения им принципа сомнения. Безумие для Декарта, по мнению Деррида, есть разновидность мышления, а принцип *cogito* действует независимо от того, безумен вопрошающий или нет.

Мы видим, что анализ основополагающего для Декарта принципа философствования превращается в постмодернистском дискурсе не только в способ прояснения собственных позиций, но отражает и более фундаментальные позиции, связанные с судьбой рациональности и судьбой самой философской мысли в постмодерную эпоху. Не стоит забывать и о том, что в истории философии Декарт является не только проповедником рационализма, но и, пожалуй, первым из философов, выразившим мысль о конце философии в том смысле, что она должна перестать быть ею, став подлинной наукой. В этом контексте версии интерпретации картезианских идей, представленные в дискуссии Фуко и Деррида, проявляют не только «узкую» трактовку идей Декарта, но и выводят к широким историко-культурным и историко-философским обобщениям. Так, в результате использования собственной интерпретативной стратегии Фуко выявляет особый смысл рационализма, предполагающий, что

классический разум соприкасается с этикой не как с истиной в последней инстанции, принявшей форму моральных норм; этика, понимаемая как выбор в пользу разума, как отрицание неразумия, изначально присутствует в любой последовательной мысли, и поверхность ее, бесконечно растяжимая, равновеликая размышлению, намечает траекторию такой свободы, которая коренится в самом разуме. В классическую эпоху разум рождается в пространстве этики.

[5, с. 152]

Вполне отчетливо слышна здесь перекличка с идеями Артура Шопенгауэра о взаимоотношениях этики и рациональности. Разоблачая рационализм, Шопенгауэр наносит удары по просвещенческой иллюзии, воспевающей свет разума. Мы должны признать, пишет он,

что поступать разумно и поступать добродетельно – две вполне различные вещи, что разум так же соединим с великой злобой, как и с великой добротой и своим сотрудничеством только и сообщает обоим великую силу, что он одинаково готов служить для методического, последовательного выполнения как благородного, так и низкого замысла, как осмысленного, так и нелепого принципа.

[6, с. 210]

В этих неслучайных совпадениях проявляется глубинная связь постмодернизма, переосмысливающего основы рационализма, с иррационалистическими истоками философии XIX в. А если вспомнить, что возникновение иррационализма в постгегелевской философии было фактически первым предвестником идеи «конца философии», то становится понятным включенность в интерпретативное поле постмодерна идей тех авторов, которые бросились в бой с традицией. Как стало понятно много лет спустя – для того, чтобы дать ей новую жизнь на новых основаниях.

Переосмысление философской классики, сопряженное с поисками новых интерпретативных стратегий, становится для философии эпохи «интерпретативного поворота» способом выявления собственных оснований и постановки вопросов о возможностях ее дальнейшего развития. Великие «призраки» прошлого, обретающие голос на страницах постмодернистских сочинений, призваны для восстановления традиции философствования, которой в конце века приходит очередная весть о «неизбежном» конце. В связи с этим глубоко неслучайным представляется нам обращение к фигуре Декарта и как к предтече идеи смерти оторванного от твердой почвы метафизического теоретизирования, на смену которому должна прийти наука, и как к предельно фундаменталистски настроенному рационалисту. В то же время иррационализм Ницше в интерпретативном

поле постмодернистской философии обретает новое звучание, воплощающее собой не только завершение классической традиции, но и рефлексии по поводу возрождения философии в ее изначальном смысле. Можно сказать, что предложенные интерпретации, несмотря на существенные концептуальные и методологические различия, делают наше понимание философской классики более полным, придают объем и наполняют воздухом картину развития философской мысли. В рассмотренных постмодернистских дискуссиях интерпретация приобретает особое значение, фактически становясь универсальным ключом для переосмысления традиции, открывающим новые способы развития философствования в постмодерную эпоху и, в конечном итоге, методом преодоления очередного «конца философии».

Литература

1. *Визгин В.П.* Декарт: «Ясен до безумия»? // Бессмертие философских идей Декарта: Материалы международной конференции, посвященной 400-летию со дня рождения Р. Декарта / Отв. ред. *Н.В. Мотрошилова*. М., 1997.
2. *Делез Ж.* Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87 / Пер. с фр. *Б. Скуратова*. М., 2015.
3. *Делез Ж.* Ницше / Пер. с фр. *С.Л. Фокина* СПб., 1997.
4. *Деррида Ж.* Письмо и различие / Под ред. *В. Латицкого*. СПб., 2000.
5. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / Отв. ред. *В.П. Гайдамака*. СПб., 1997.
6. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы / Пер. с нем. *Ю. Айхенвальд, Ф. Черниговец, Р. Кресин*. Минск, 1998.

Раздел III

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Философия XX века в поиске новой метафизики

Л.Е. Яковлева (Москва, Россия)

Статья посвящена анализу философии Х. Субири, ученика Э. Гуссерля и ассистента М.Хайдеггера, предпринявшего попытку создания новой метафизики – метафизического или системного реализма с тем, чтобы найти синтетическое разрешение извечных апорий западной философии: между реализмом и идеализмом, чувством и разумом, наукой и метафизикой, скептицизмом и догматизмом. Философия Субири направлена на интеграцию культурных завоеваний XX в. посредством «рефлексии реальности как таковой».

Исторически в западной культуре сложились две линии в трактовке философии, ее предмета: философия рассматривается либо как абсолютно свободная деятельность, взрывающая окончательные результаты в любой области знания и проясняющая смысл существования человека, либо как наука, следующая определенному методу и имеющему свой особый предмет исследования. Х. Субири, испанский философ XX в., будучи ассистентом М. Хайдеггера, никогда не разделял его взгляда на философию как экзистенциальное самоопределение, никогда не занимал антисциентистской позиции в философии. В то же время его позиция отличалась и от позиции Э. Гуссерля. Для Субири, философия не является строгой наукой, и не должна ею быть. Здесь мы можем говорить об определенном влиянии Х. Ортеги-и-Гассета, для которого философия не наука, потому что она больше чем наука.

Дело в том, что Субири был подлинным, настоящим философом, который философствовал не ради славы или карьеры, не в угоду властям или толпе, не потакая уверенным суждениям науки или значимым сегодня мнениям, а ради познания истины. Он был философом, который ощущал подлинную любовь к мудрости, в XX в., веке господства науки, технической рациональности и процедур демократического голосования. Для Субири, философия была не профессией, а способом оставаться в реальности и брать на себя ответственность быть человеком.

Философия <...> и в этом она разделяет свою судьбу с теологией и поэзией, знает в действительности, о чем идет речь только в той мере, в какой осуществляется философствование. Она является наукой, которая ищет и в этом активном, упорном поиске приходит к размышлению о том божественном импульсе, который побуждает человека к постоянному беспокойству до тех пор, пока он не проявит, если не содержание, то, по крайней мере, основу поставленных вопросов.

Цит. по: [6, с. 30]

Для многих испанцев Субири стал их личным прологом к рефлексии, встретившись с его написанным словом, они уже не могли отказаться от исследования этих вечных

вопросов.

В противовес постмодернистскому направлению современной философии, которое закрывает дорогу к знанию о реальности до такой степени, что мы не можем прояснить, кто же является познающим субъектом, или любому варианту критицизма, который считает, что определение границ познания – необходимое предварительное условие для исследования реальности, Субири решительно выступает против предшествования знания о субъекте знанию о реальности. Познание и реальность имеют один общий корень – божественную реальность. Человек, по определению Субири, находится в связи с реальностью. Он познает самого себя не в чистой рефлексии о себе, а в своей открытости по отношению к вещам, которые связывают его с властью реального. **Отношение к истине** – вот что, прежде всего, привлекает современного читателя у Субири. Не могу не привести самые пронзительные слова о служении истине в русской мыслительной традиции, причем у автора отнюдь не религиозного толка:

Пламенная и бескорыстная любовь к истине составляет исключительное достояние очень немногих избранных и богато одаренных личностей. Любить истину и переносить ее ослепительное сияние может только тот человек, для которого святые и великие умственные наслаждения стоят выше всех остальных житейских радостей. Тогда человек размышляет не только для того, чтобы решить так или иначе практическую задачу и приобрести себе те или другие удобства, а для того, чтобы процессом мышления удовлетворить одну из самых настоятельных своих органических потребностей. <...> У кого потребность размышлять так сильна, что ее можно поставить рядом с самыми важными органическими потребностями, тот относится к качеству своего мышления с такой же невероятной строгостью, с какой каждый из нас относится к качеству своей пищи или своего питья <...>. Так точно и человек, одержимый потребностью размышлять, не может терпеть в своем мышлении никакой фальши, никаких искажающих стеснений, никакой посторонней регламентации; и это отвращение ко всему, что задерживает свободное развитие мысли, происходит вовсе не от той боязни, что из софизмов рождаются ложные и вредные поступки, а просто потому, что оскорбленная и сдавленная мысль также непосредственно противна всякому мыслителю, как вонючая вода или гнилая пища противны всякому здоровому человеческому организму.

[2, с. 247–248]

В творчестве Субири можно выделить три этапа, несомненно, связанных друг с другом общностью проблем и их решений, но отличающихся пониманием высших целей философии, возможности и обоснованности ее существования в мире современной культуры.

Первый этап – **феноменологический** – включает в себя работы, написанные Субири в период с 1932 по 1944 гг. и завершается изданием первой крупной работы мыслителя «Природа, История, Бог». Второй этап – 1944- 1976 гг. – онтологический. На этом этапе написаны работы «О сущности» (1962), «Пять лекций о философии» (1963), «Человек: личная реальность» (1963), «Происхождение человека» (1964). «Человек и истина» (1966) и другие работы, многие из которых не были опубликованы. Третий этап – метафизический – 1976-1983 (год смерти Субири). В этот период идет активная публикация творческого наследия Субири, многие работы, подготовленные им, издаются уже после смерти Субири его учениками. Работы этого периода: «Чувствующий интеллект» (1980), «Интеллект и логос» (1982), «Интеллект и рассудок» (1983), «Человек и Бог», «О человеке» (1986), «Динамичная структура реальности» (1989), «Философская проблема истории религий» (1993), «Фундаментальные проблемы западной метафизики» (1994), «Пространство, время, материя» (1996), «О чувствовании и воле» (1997), «Человек и истина» (1999).

На первом этапе Субири, находясь под сильным влиянием Гуссерля, учеником ко-

того он был, видит в феноменологии с ее призывом «к самим вещам» единственно возможное поле для философствования как такового. Отличного от той роли прислужницы науки и психологии, которую играла философия конца XIX – начала XX в., потерявшая свой собственный предмет исследования. С точки зрения Субири, философия этого периода представляла собой «смесь позитивизма, историцизма и прагматизма, замешанную на психологической науке, выступающей в качестве теории познания» [7, с. 47].

Методологическим, теоретико-познавательным изысканиям философии этого периода Субири противопоставляет поиск постижения содержания вещей, философию вещей. Но уже на данном этапе Субири начинает выходить за пределы феноменологии. Исследуя вопрос о сущности вещей, выступающих предметом для философствования, Субири приходит к выводу о недостаточности феноменологического признания вещей объектами, коррелятами сознания. Вещи обладают своей собственной сущностной структурой, независимой от направленности сознания; изучение этой онтологической структуры и является единственно оправданной задачей философии. Философия должна быть в первую очередь онтологией – таков вывод Субири.

На втором – **онтологическом** – этапе Субири, реализуя намеченную в работе «Природа, История, Бог» программу построения новой онтологии, начинает размышлять над проблемой происхождения человека и его сущности как личностной реальности. Он пишет работы «О сущности» и «Пять лекций о философии», в которых рассматривает ключевые философские фигуры западноевропейской традиции – Аристотеля, Конта, Канта, Гегеля, Гуссерля.

Импульс для размышлений о соотношении онтологии и метафизики он находит в проводимом Хайдеггером различении бытия и вещей, мышления и существования, но приходит к выводу, противоположному выводу Хайдеггера: бытие и реальность, онтология и метафизика не тождественны; первоначальным является не бытие, а реальность, не онтология, а метафизика. С этого момента философская система Субири строится строго как метафизика реального.

Подвергая критике феноменологическо-экзистенциальную ветвь современной философии за ложную субстантивацию сознания (Гуссерль) и бытия (Хайдеггер), Субири выдвигает следующий аргумент – не существует реального бытия как субстанции, все реальное существует, **бытийствуя**, то есть, выступая как момент мира – соотносенных друг с другом и с божественной реальностью вещей. Он создает системно-структурное видение реальности в противовес логико-предикативному видению, присущему классическому рационализму, подчеркивает первенство реальности по отношению к бытию. В работах Субири, подобно работам Хайдеггера, мы встречаем много неологизмов. Активное использование неологизмов Субири – «идеизм» вместо «идеализм», «реидад» вместо «реальность», «персоноидад» вместо «персона» и многое другое – было для Субири средством подвергнуть критике классическую философию и указать путь к новому пониманию реальности, отличному от фундаментальной онтологии Хайдеггера.

На третьем – **метафизическом** этапе – Субири завершает создание своей трилогии «Чувствующий интеллект», состоящей из частей «Интеллект и реальность» (1980), «Интеллект и логос» (1982) и «Интеллект и рассудок» (1983). Создавая концепцию «чувствующего интеллекта» Субири хочет преодолеть два наиболее существенных, с его точки зрения, заблуждения, присущих всей философии. Во-первых, рассмотрение эпистемологии, науки о знании как предварительного условия познания реальности, независимого в известном смысле от самой реальности. Во-вторых, противопоставление, в той или иной форме, рационального и чувственного познания. По мнению Субири, знание не основывается на самом себе, а является моментом интеллекции и как та-

ковое обладает некоторой формальной единой структурой: является чувствующим постижением всего реального, «чувствующим интеллектом». Разум как «постижение реального как реального» и чувства как «постижение реального во впечатлении» образуют единую структуру «чувствующего интеллекта». Человек, по мнению Субири, должен характеризоваться и изучаться не в его отношении к сознанию, времени, бытию, языку, а как некоторая реальность, моментами которой выступают сознание, время, бытие, язык. Философскую позицию Субири на этом этапе можно охарактеризовать как позицию «метафизического» реализма.

Любой логос, по Субири, предполагает структурно более простую интеллектуальную модальность – «акт первоначального схватывания реальности». В этом акте вещи схватываются как формально реальные. Формальность реальности не означает, что вещи и их свойства были бы в себе такими, какими мы их схватываем. Но означает, что в самом процессе постижения свойства вещей становятся актуальными как являющиеся от себя и в себе именно такими свойствами, то есть, независимо от действия нашего разума над вещами. Кроме того, реальность является реальной внутри определенного поля реальности. Таким образом, в первоначальном схватывании вещь дана нам и как индивидуально реальная, и как реальная в определенном поле реальности.

Существует три способа полевой актуализации реальной вещи: схватить интеллектуально ее «это» (восприятие), ее «как» (вымысел) и ее «что» (понятие). Восприятие указывает направление всего реального в поле, и говорит о том, насколько «это» является «этим». Посредством вымысла свободно схваченные признаки свободно группируются, и очерчивается то, «какими» они были бы в реальности. Интеллектуальная функция логоса состоит в том, чтобы актуализировать поле реальности как среду, в которой каждая вещь окажется отграниченной по отношению к другим вещам, присутствующим в этом поле.

В отличие от феноменологии, которая в своем анализе исходила из смысла, как конечной границы референции, у Субири именно «реальность» есть та первоначальная структура, способная, исходя из самой себя, эксплицировать смысл и все проблемы его использования. Но не означает ли это, что «реальность» становится туманным, расплывчатым термином, который не обозначает ничего конкретного. Субири отвергает аристотелевское различие между «естественными» и «искусственными» вещами и вводит различие между «реальной вещью» и «вещью-смыслом». Реальная вещь – это вещь, которая воздействует на другие вещи в силу свойств, которыми обладает «от себя», «сама по себе». **«Вещь-смысл»** – это вещь, которая воздействует на другие вещи в силу того, что эти свойства предоставляют некоторые возможности. Вот как поясняет это различие в своей работе «Чувствующий интеллект» Субири:

В схватывании впечатления мне никогда не доводится постигнуть умом или воспринять чувствами стол. То, что я схватываю, есть некий комплекс мет, который функционирует в моей жизни как стол. То, что я схватываю, есть не стол, а комплекс, состоящий из вот такого размера, такой формы, тяжести, цвета и т.д., который в моей жизни обладает функцией или смыслом стола. Так что, когда мы воспринимаем то, что называем «столом», то «само по себе», «собственно» схваченное в восприятии не есть стол как таковой. Стол есть лишь постольку, поскольку именуемая таким образом реальная вещь составляет часть человеческой жизни. Вещи как моменты, или части моей жизни представляют собой то, что я назвал вещью-смыслом. Но никакое «само по себе» не является вещью-смыслом. Реальная вещь, схваченная как нечто «само по себе», – это не «вещь-смысл», а то, что я назвал «вещью-реальностью».

[3, с. 40]

Без звуков и их физических свойств никогда не было бы симфонии, но это лишь негативное условие смысла. Смысл основывается на физических свойствах, но оценивает их в другом измерении – в том, насколько актуализируется соотносительность вещей,

требуемая реальными признаками. Смысл, таким образом, является определенным способом актуализации респективности и соотносительности. Вещь-смысл является всегда вещью чего-то. А язык как система значений – это способ обозначения реальных вещей как актуализированных в их систематической респективности.

В противовес ложным субстантивациям бытия, сознания Субири рассматривает реальность в ее внутреннем конститутивном развитии как исходную категорию метафизики. Реальность при этом не является простой категорией трансцендентального субъекта, но существует в ее представлении человеку в чувствующем разуме. Реальность предстает перед чувствующим разумом в трех измерениях: тотальности – реальность как системное целое; когерентности – соотносенная система свойств; длительности – сохраняющаяся система свойств

Реальность понимается Субири не как субстанция, а как многомерная субстантивность. Он создает системно-структурное видение реальности в противовес логико-предикативному видению, присущему классическому рационализму, подчеркивая первенство реальности по отношению к бытию. В отличие от феноменологии, которую Субири считает вариантом идеализма, структурное первенство отдается **индивидуально-отличительным характеристикам**, а не специфически-универсальным. Физическо-материальный характер реальности как формальности всегда предшествует смыслу или интенциональному содержанию.

Ключевым для понимания реальности у Субири является понятие «респективности» или соотношенности. Реальность есть нечто трансцендентальное, в силу которого различные вещи соотносятся друг с другом, она является конституирующей соотношенностью. При этом конституция свойств всегда индивидуальна не в смысле отличия от других свойств, а в смысле первоначальной целостности или конституционального единства. Всякое свойство присутствует в вещи, по мнению Субири, лишь в силу своей предварительной соотношенности со всеми остальными свойствами вещи. Респективность означает внутреннее обращение каждого свойства ко всем остальным свойствам, конституирующее само свойство в его физической реальности. Субири различает внутреннюю респективность (присуща внутренним свойствам одной и той же субстантивной реальности) и внешнюю (присуща различным субстантивным реальностям, составляет «мир»). Рассмотрение реальности как формальности означает не вторичность по отношению к какому-либо содержанию, но, напротив, что формальность, целостная основа является условием возникновения содержания в рамках конкретной мыслительной парадигмы. Именно реальность как открытая формальность делает возможным любой смысл в хайдеггерианском значении этого термина.

В гносеологическом аспекте, реальность предстает во впечатлительном схватывании реального, как актуализация реального в чувствующем разуме. Понимание означает единство двух моментов: отдать себе отчет в том, что уже присутствует.

Греческая и средневековая философия хотят объяснить присутствие как воздействие вещи на способность постигать. Современная философия приписывает понимание осознанию. Итак, необходимо взять акт понимания во внутреннем единстве обоих моментов, но только как ее [реальности – Л.Я.] моментов, а не как определений вещей или сознания. В понимании передо мной «предстает» нечто, о чем я уже «отдал» себе отчет. Неразрывное единство этих двух моментов состоит, поэтому, в «нахождении». «Нахождение» – это «физический», а не просто интенциональный характер понимания. Физический – это старое и первоначальное слово для обозначения того, что является чем-то реальным, а не просто понятийным.

[8, с. 22]

Актуализацию реальности в метафизически единой постигающей структуре – **чувствующем разуме** – Субири называет актуализированной респективностью или соот-

несенностью. Разум как «постижение реального как реального» и чувства как «постижение реального во впечатлении» образуют единую структуру «чувствующего разума». Субири настаивает на связи любого разумного акта с чувствами. Метафизическое знание в отличие от научного знания изучает не содержание реальности, а структуру реальности как реальности. Оно носит интерпретативный характер, допускает лишь опосредованную верификацию, но имеет основополагающее значение для человеческой жизнедеятельности. Так как метафизика пытается исследовать смысл реальности как тотальной реальности и в ее предельном основании.

Все уровни познания (от обыденного до теоретического) обладают соотносительной структурой, которая состоит из трех моментов. Во-первых, исходя из уже познанных вещей, дающих принципы понимания всего постигаемого, вещь располагается в поле реальности. Результатом является простое обозначение вещи. Во-вторых, посредством дистанцирования от самой вещи, воссоздаются с помощью метафор и художественного творчества возможные свойства вещи: то, чем вещь могла бы быть. В-третьих, познание возвращается к самой вещи и утверждает то, чем она является в реальности: в поле реальности среди других вещей и исходя из них. Движение идет от первоначального постижения вещи как реальной (реальная истина) через то, чем вещь в своем содержании **кажется являющейся** (полевое исследование) до утверждения того, чем вещь является **в реальности**. В своей концепции Субири подчеркивает поисковый, динамический, незавершенный характер человеческого познания, соответствующий динамическому, проблематичному, многомерному характеру самой реальности. Реальность, с точки зрения Субири, – это не некоторое ограниченное множество, в которое погружены реальные вещи, а связь, составленная каждой из них, физически возникающая из них. Чтобы утвердиться в целостности реальности человек должен осуществить действие с конкретными вещами в конкретной ситуации, но эти вещи являются именно теми вещами, для которых потенции и способности человека являются пригодными.

Метафизика и построенная на ней технологическая научная рационализация, господствующая в настоящее время – одна из форм реализации духовных состояний человека западноевропейского образца. Но именно данная форма становится все более сомнительной в своей перспективе. Рубеж исторических эпох всегда сопровождался в философии активным самоотрицанием форм существования, способов реализации философского знания и поиском новых форм, новых методологических оснований. Современная философия устала от своей «техничности» (техники абстрактного мышления), от принятой на себя роли историка познания или методологического комментатора науки. Роль медиатора, посредника в универсальном разговоре человечества (Р. Рорти) при всей привлекательности цели – поддержать диалог культур, эпох, ментальностей – слишком функциональная и недостаточно творческая. Предложенное Субири учение метафизического или системного реализма дает методологические основания для синтеза многообразных форм реализации духовных состояний личности, позволяя философии оставаться содержательной, творческой и культуuroобразующей деятельностью. В философии Субири реализуется отношение к философскому наследию западноевропейской мысли как интеллектуальному инструментарию, фонду идей и понятий, используя которые любая национальная философская традиция может достичь универсального уровня философствования [5]. Такие идеи Субири как концепция «респективности», морали как онтологической структуры, теория «религации» активно используются в современной философии [1, с.11–25] именно потому, что в них дано метафизическое и методологическое обоснование открытости философского знания, его интеркультурной перспективы.

Литература

1. *Vegas X.M.* Ценности и воспитание. Критика нравственного релятивизма. СПб., 2007.
2. *Писарев Д.И.* Наши усыпители // *Писарев Д.И.* Сочинения в 4 тт. М., 1956.
3. *Субири Х.* Чувствующий интеллект. Часть I. Интеллект и реальность. М., 2006.
4. *Яковлева Л.Е.* От феноменологии Гуссерля к метафизическому реализму Х. Субири // *Вопросы философии.* 2002, №5.
5. *Яковлева Л.Е.* Национальные философские традиции Испании и России: опыт компаративистского анализа. М. – Йошкар-Ола, 2006.
6. *Cardedal O.G.* *de El poder y la conciencia.* Madrid, Espasa Calpe, 1984.
7. *Zubiri X.* *Dos etapas* // *Revista de Occidente.* Madrid, 1984.
8. *Zubiri X.* *Inteligencia y realidad.* Madrid, Alianza, 1983.

Проблема смысла бытия и набросок учения о смысле в онтологии М. Хайдеггера

А.Б. Паткуль (Санкт-Петербург, Россия)

В статье показано, что Хайдеггер отличает философию как науку о бытии (онтологию) от онтических видов деятельности человека, направленных на сущее. Основанием для этого различия выступает тезис онтологической дифференции, т.е. разведения бытия и сущего. Впрочем, в отношении бытия речь в онтологии Хайдеггера может идти в двоякой перспективе: как о бытии, и как о смысле бытия. В первом случае говорится о факте смутного понимания бытия, во втором – о его конкретной идее. Получить таковую – задача научной онтологии, согласно Хайдеггеру. В статье ставится вопрос о том, каково основание для различения бытия и его смысла, о способе присутствия смысла бытия. Путем к ответу на эти вопросы здесь признается реконструкция хайдеггеровского наброска теории смысла и аппликация ее результатов к проблеме смысла бытия. С точки зрения Хайдеггера, смысл бытия оказывается не чем-то стоящим за бытием, не присутствующим самим по себе. В завершении статьи обозначены проблемы, обусловленные данным решением философа.

Первым, что обнаруживается при анализе идеи научной онтологии, предложенной Мартином Хайдеггером, является то, что собственным предметом этой дисциплины выступает **бытие**. Философ заявляет: «Итак, мы утверждаем: бытие есть подлинная и единственная тема философии» [2, с. 13]. Введение такой предметной сферы, как бытие, позволяет Хайдеггеру отличать онтологию, с которой он фактически отождествляет философию, от всех прочих наук, впрочем, как и от всех других видов человеческой деятельности. Все они, включая деятельность по формированию мировоззрения, направлены на сущее. В этом плане они также получают характеристику онтических. Тогда как философия, согласно Хайдеггеру, не является онтической, она онтологична, направлена не на сущее, а на бытие. Кроме того, онтические науки определяются в его философии как науки позитивные, поскольку сущее, которое они изучают, всегда ими заранее положено, оно ими предполагается, является для них *positum*.

За таким различием наук, за отличением философии, понятой как онтология, от нефилософии вообще у Хайдеггера скрывается тезис **онтологической дифференции**, т.е. различения бытия и сущего. Именно оно задает философии возможность оставаться самостоятельной, ни к чему иному не сводимой деятельностью конечного человеческого существа.

Чтобы сделать темой нашего исследования нечто такое, как бытие, мы должны суметь недвусмысленно провести различие между бытием и сущим. Это различие вовсе не первое встречное, но именно то самое, посредством которого онтология, а вместе с ней и сама философия, впервые обретают свою тему. Мы обозначаем это различие как онтологическую дифференцию, т. е. как разведение (Scheidung) бытия и сущего. Только осуществив это отличие <...> – не отличие одного сущего от другого сущего, но бытия от сущего, – мы попадаем в поле философской проблематики. Только посредством такого критического образа действий мы сами удерживаемся внутри поля философии.

[2, с. 20]

Однако простого разделения бытия и сущего оказывается недостаточно для того, чтобы выявить конкретную конституцию онтологической науки у Хайдеггера. При более детальном рассмотрении его философского замысла оказывается, что, несмотря на то, что, действительно, собственным предметом онтологии здесь выступает бытие, искомым в ней оказывается не бытие как таковое, а его **смысл**.

Дело в том, что бытие оказывается данным человеческому существу до и вне всякой эксплицитной онтологии. Важно, что, в соответствии с тезисом онтологической дифференции, бытие не есть, оно, в отличии от сущего, не существует, но оно может быть только **дано** – и, скажем так, «местом» этой данности бытия является **понимание**. С точки зрения Хайдеггера, данность такого рода оказывается фактом, который дальше уже невозможно, да и не нужно обосновывать. Бытие дано человеческому существу в понимании того, что значит быть, что, в частности, удостоверяется постоянным использованием глагола-связки «быть» в языке. Однако само по себе понимание бытия, его данность являются смутными и усредненными: «*Эта усредненная и смутная понятность бытия есть факт*» [1, с. 5]. Мы, люди, вроде бы и используем в речи глагол «быть», и относимся к сущему, т.е. к тому, что есть, как к тому, что именно есть, причем в том, что и как оно есть, но все же точно и однозначно не можем ответить на вопрос, что же значит быть. Хайдеггер отмечает:

Во всяком познании, высказывании, во всяком отношении сущему, во всяком к себе-самому-отношении делается употребление из «бытия», причем это выражение «безо всяких» понятно. Каждый понимает: «небо было синее»; «я буду рад» и т.п. Однако эта средняя понятность лишь демонстрирует непонятность. Она делает очевидным, что во всяком отношении и бытии к сущему как сущему a priori лежит загадка.

[1, с. 4]

То, что бытие всегда уже, т.е. в хайдеггеровской терминологии, априори понято, пусть усредненно и смутно, человеческим существом, позволяет таковому иметь дело с сущим в том, что и как оно есть. Ближайшая формальная характеристика бытия состоит в том, что оно является определяющим основанием сущего как сущего: бытие – это то, «что определяет сущее как сущее» [1, с. 6]. Надо понимать, что такое определение имеет онтологический, а не онтический характер, т.е. бытие не является онтической причиной существования сущего, в том смысле, в каком, например, бог является причиной существования сотворенного сущего. Бытие определяет сущее только, как выражается Ф.-В. фон Херрманн, «в округе нашего понимания бытия» [5, s. 60], т.е. априори делает для человеческих существ сущее доступным в том, что и как оно есть. Если коротко перечислить способы определения бытия сущим, которые в принципе могут быть реконструированы из работ Хайдеггера, то можно сказать, что наше понимание бытия позволяет различать в сущем сущность (*essentia*) и существование (*existentia*), далее, различные способы бытия (наличность, подручность, жизнь, постоянство, экзистенцию и др.), а также, обладая такой характеристикой, как истина, бытие делает сущее в том, что и как оно есть, доступным для высказывания.

Задача же онтологической науки, по Хайдеггеру, состоит в том, чтобы перевести понимание бытия из модуса усредненности и смутности в модус отчетливости и конкретности, дать ответ на вопрос о его смысле или, что почти то же самое, сформировать конкретную **идею бытия**. Итак, собственная задача онтологии – не просто исследование бытия, а поиск ответа на вопрос о его смысле. Ответ на вопрос о смысле бытия, в свою очередь, должен позволить найти ответы на вопросы об основании различия в сущем сущности и существовании, способов бытия и, кстати говоря, в конечном счете, в форме региональных онтологий онтологически обосновать также и онтические науки.

В соответствии с этим Хайдеггер различает в самом вопросе о бытии два момента (от третьего – опрашиваемого – мы здесь отвлечемся): спрошенное и выспрашиваемое. А именно, **спрошенным** в бытийном вопросе является то, в отношении чего ставится этот вопрос, т.е. бытие; **выспрашиваемым** же – его смысл, то, что именно нужно узнать в отношении спрошенного.

Впрочем, такая постановка ведущего исследовательского вопроса онтологии и обусловленная им внутренняя конституция этой науки – продвижение от факта понятности бытия к его смыслу – не могут сами в свою очередь не попасть под вопрос. В связи с этим, в силу решающего характера данных терминов для онтологии как науки, под вопрос попадает и сама возможность исполнения проекта онтологии как науки о бытии.

Ближайшим затруднением, с которым сталкивается попытка осмыслить хайдеггеровские научные начинания, оказывается неопределенность статуса смысла бытия. Возникают закономерные вопросы: **каков способ присутствия смысла бытия** – имеет ли он место до всякой науки о бытии и только открывается благодаря этой науке, если же это так, то каким образом он имеет или вообще может иметь место. Почему он остается скрытым без исполнения науки о бытии? Или же он конструируется **как** смысл в ходе продвижения самой науки, исходя из фактических обстоятельств данности бытия, – тогда возникает вопрос, не релятивизирует ли наука о бытии его смысл? Вопросы можно было бы умножать.

Из работ Хайдеггера известно, что в конечном итоге смыслом бытия у него должна была оказаться темпоральность, которую, впрочем, стоит отличать от временности как смысла бытия человеческого сущего. Разумеется, темпоральность – это не нечто, полностью не имеющее никакого отношения ко временности, более того, она является самой временностью, но временностью в ее осуществлении. Можно сказать, что у Хайдеггера темпоральность – это энтелехия временности. Временность мыслится им как изначальное единство так называемых экстазисов, структурных моментов таковой, которые Хайдеггер отличает от момента «теперь» как структурного элемента времени в обычном смысле этого слова. «Теперь» замкнуто, с одной стороны, в себе, но с другой стороны, оно, поскольку оно есть такое же «теперь», как и любое другое «теперь», всегда уже прошло, перешло в другое «теперь». С экстазисами такого не происходит, они, согласно Хайдеггеру, «временятся» в изначальном триединстве, более того, как отмечает М. Хайнц, «временность временится в каждом экстазисе целиком» [4, 109]. Хайдеггер выделяет три экстазиса временности – будущее, бывшее и настоящее, каждый из которых, в свою очередь, может быть понят, как собственным, так и несобственным образом. Каждый экстазис не замкнут в себе, он есть изначальное вовне-себя, он раскрыт, распахнут. То, что он распахнут, аналитически предполагает направление распахнутости, то, куда он распахнут. Это направление, это «то, куда» распахнут соответствующий экстазис временности, Хайдеггер называет трансцендентальным горизонтом, или горизонтальной схемой экстазиса временности.

Данные понятия оказываются ключевыми для реконструкции понимания темпоральности как смысла бытия у Хайдеггера. Дело в том, как именно Хайдеггер ее определяет. Согласно этому философу: «Темпоральность есть временность с точки зрения

единства принадлежащих ей горизонтов» [2, с. 408]. Исходя из координаций экстазисов и их горизонтов, а также комбинаций таких координаций, предположительно, в хайдеггеровской онтологии можно было бы понимать бытие в различных его модусах и дериватах.

Исходя из проделанной краткой и, разумеется, недостаточной реконструкции понятия темпоральности у Хайдеггера, можно было бы возобновить поставленные ранее вопросы. Присутствует ли темпоральность как горизонт понимания и смысл бытия до онтологической науки, и если да, то каким именно способом? Если она присутствует так, то почему она не открывает себя человеческому существу без индивидуального усилия построения онтологической науки? Опять же, если она присутствует до науки, то не будет ли такое присутствие выступать своего рода метафизическим рецидивом, предполагающим существование некоего самого по себе? Так Г. Фигаль сравнивал темпоральность у Хайдеггера с идеей блага Платона [3, с. 276]. Но можно сравнить ее и с абсолютной идеей Гегеля, которая как уже присутствующее предполагается прежде движения логики так, что только само это движение оправдывает ее заведомое присутствие. Опять же, если такое присутствие допустить невозможно, то как нужно мыслить отношение науки к темпоральности как искомому смыслу бытия? Конструирует ли онтологическая наука темпоральность? Если так, то что обеспечивает формальное тождество структуры ее, например, ее экзистенциально-горизонтальное устройство?

Возможный путь, который позволил бы сформировать осмысленное понимание хайдеггеровской трактовки смысла бытия, способа его присутствия, корреляции с научным исследованием, направленным на установление и раскрытие такового, состоит в исследовании того, что философ вообще понимал под смыслом – с последующей аппликацией его учения о смысле вообще к проблематике смысла бытия. Впрочем, нельзя заранее исключать, что путь этот окажется тупиковым. И все же в нем заключается хотя бы некоторая надежда на прояснение поставленных вопросов.

Многообещающий набросок экзистенциально-онтологической теории смысла, который потом будут развивать и эксплуатировать различные его последователи, Хайдеггер дает в «Бытии и времени». Говоря более определенно, понятие смысла вводится им в контексте разбора понятия понимания, а еще более определенно, – в контексте корреляции понятий понимания и истолкования.

Понимание, по Хайдеггеру, набрасывает (набросок – ключевой термин для его трактовки понимания) сущее в его возможностях. Оно, таким образом, размыкает сущее. Истолкованием же разомкнутое в понимании усваивается, т.е. идентифицируется как нечто. Как пишет М. Штайнманн: «Напротив, истолкование может быть понято так, что посредством него открывается отношение, в направлении которого должен быть понят предмет» [6, с. 164]. Впрочем, изначально такая идентификация нечто как нечто и такое усвоение направления понимания предмета не носят характер эксплицитного высказывания. Так, кузнец может понять, что молот слишком тяжел дляковки, например, взяв его в руки, вовсе не делая высказывания «этот молот тяжелый». В таком случае речь у Хайдеггера идет о герменевтическом «как», благодаря которому подручное сущее истолковывается как для того-то или для того-то. Далее это «как» может быть модифицировано в апофантическое «как», которое уже конституирует эксплицитное высказывание о сущем. Соответственно, в первом случае – случае герменевтического «как» – сущее будет понято как подручное, предназначенное «для того, чтобы», во втором – как только наличное, которому «объективно» присущи некоторые свойства, в том числе составляющее его «что», сущность, которые могут быть артикулированы в апофантическом суждении.

Исходя из такой трактовки истолкования, Хайдеггер и вводит понятие смысла:

Смысл есть то, на чем держится понятность чего-либо. Что в понимающем раз-

мыкании артикулируемо, мы именуем смыслом. Понятие смысла охватывает формальный каркас всего необходимо принадлежащего тому, что артикулирует понимающее толкование. Смысл есть то структурированное предвзятием, предусмотрением и предрешением – в видах чего – наброска, откуда становится понятно нечто как нечто.

[1, с. 151]

Понятно, что смысл может иметь различное функциональное значение в случае, когда дело идет о подручном сущем, с его схемой «для того чтобы», соответственно, о герменевтическом «как» истолкования, и когда речь заходит о только наличном сущем в его предметном «что», соответственно, с его апофантическим «как». Однако для Хайдеггера важно не это, а, скорее, то, что

смысл есть экзистенциал присутствия, не свойство, которое присуще сущему, располагается «за» ним или где-то парит как «междущарствие». Смысл «имеет» лишь присутствие, насколько разомкнутость бытия-в-мире «заполнима» открываемым ней сущим. Лишь присутствие может поэтому быть осмысленно или бессмысленно.

[1, с. 151]

Итак, смысл оказывается экзистенциалом, т.е. структурным моментом, конституирующим бытие человеческого существа, и только такой способ «присутствия» может быть ему присущ. Соответственно, может быть поставлен вопрос, о том, как принадлежит человеческому существу смысл бытия вообще, а не смысл, позволяющий истолковывать то или иное сущее, будь то в модусе подручного, будь то в модусе наличного. Смысл в этом значении уже должен позволять понимать и истолковывать не нечто сущее как нечто, а само бытие – которое открывает человеческому существу сущее так-то и так-то как сущее так-то и так-то. Согласно хайдеггеровскому определению смысла, этим нечто как нечто в данном случае должно выступать само бытие. Соответственно, смыслом бытия – то, «откуда становится понятно» бытие **как** бытие; то, из чего бытие понятно. Бытие как бытие (т.е. в его отличие от сущего) всегда уже понятно, стало быть, смысл бытия уже должен был сделать возможным это понимание, а значит должен присутствовать. В пределе, этот смысл должен делать возможным, подобно тому, как смысл в уже введенном Хайдеггером значении делает возможным апофантическое высказывание о сущем как наличном в том, что и как оно есть, не только предварительное смутное понимание бытия, но эксплицитное и артикулированное высказывание о бытии в науке онтологии. Смысл бытия должен позволять артикулированно истолковывать бытие как бытие: в этом отношении, по аналогии с герменевтическим и апофантическим «как» можно было бы допустить возможность также и некоего собственно **онтологического «как»**, благодаря которому опредмечивалось бы уже не некоторое сущее в наличное, а само бытие, становящееся тем самым субъектом утвердительных суждений. Главный вопрос здесь состоит в том, возможна и допустима ли вообще такая аналогия – аналогия между смыслом, обеспечивающим артикулированное толкование сущего, и смыслом, обеспечивающим понимание и эксплицитное толкование бытия. Попробуем проиллюстрировать это затруднение на следующем примере: если бытие, которое в силу своего истинствующего характера, – это то, что только и позволяет говорить о сущем по форме «оно есть», что обеспечивает «как» – и герменевтическое, и апофантическое – то, что тогда способно обеспечить в науке о бытии возможность высказывания по этой же самой форме. (Например, в суждении «бытие есть априорное» или «бытие есть темпоральное»). Не допускается ли в таком случае нечто такое, как бытие бытия – вместо его смысла? Иными словами, между бытием и его смыслом не будет никакого различия. Или само бытие должно пониматься, если угодно, как автореферентное? Или, возможно, попытка достичь смысла бытия будет отброшена в рег-

ресс в бесконечность¹. Сам философ – хотя заявление его и носит предварительный характер – видит статус смысла бытия, позволяющий, напомним, делать доступным бытие как бытие и делать о нем как о бытии высказывания, следующим образом:

И если мы спрашиваем о смысле бытия, то наше разыскание не делается глубоко-мысленным и не докапывается до чего-то стоящего за бытием, но спрашивает о нем самом, насколько оно вдвинуто понятливостью присутствия. Смысл бытия никогда не может быть поставлен в противоположение сущему или бытию как опорному «основанию» сущего, ибо «основание» становится доступно только как смысл, пусть то будет даже бездна утраты смысла.

[1, с.166]

Таким образом, его можно понять так, что **смысл бытия не является чем-то самим по себе**, уже предзаданным, уже упреждающе присутствующим, подобно идее блага или абсолютной идее. Он, как говорит философ в ранее приведенной цитате, не парит где-то в «междущарствии». Более того, спрашивать о смысле бытия – значит спрашивать о самом бытии. Но можно ли доверять здесь Хайдеггеру? Не означает ли это, что бытие и смысл бытия тождественны вообще? Каков же в таком случае статус эксплицитно проведенного в онтологической науке их различия? Или различие это – всего лишь методологическая фикция и терминологическое ухищрение, умножающее сущности без необходимости? Если бытие и смысл бытия тождественны, к чему тогда движется наука? И какой резон вообще ей совершать продвижение, если она уже присутствует при бытии в его фактической понятости с самого начала? Т.е. если смысл бытия не является чем-то «стоящим за бытием», то чем вызвана тогда необходимость пути от бытия к его смыслу в науке? И как возможен переход от смысла бытия, поскольку он «принадлежит» только человеческому существу, к тому, что в нем составляет смысл бытия вообще, и смысл бытия сущего, не являющегося человеческим существом? Эти и другие связанные с ними вопросы потребуют отдельного рассмотрения в дальнейшем.

Литература

1. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
2. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001.
3. Figal G. Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt am Main: Athenäum, 1988.
4. Heinz M. Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers. Amsterdam: Königshausen & Neumann, 1982.
5. Herrmann, F.-W. v. Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit. Bd 1. Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1987.
6. Steinmann M. Die Offenheit des Sinns. Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2008.

¹ Хайдеггер замечает это затруднение в связи с высказыванием Паскаля о том, что бытие не может быть определено, т.к. оно уже входит в любое определение в качестве глагола-связки, т.е. говорить о бытии с помощью апофантического суждения бессмысленно, но находит выход из затруднения в том, что дефиниция, которая, действительно, не может употребляться для определения бытия, не является единственным способом определения [1, с. 4]. Проблематика возможности определения бытия развивается Хайдеггером в связи с проблематикой истолкования и, стало быть, герменевтического круга. Но устраняет ли это вопрос о возможности «как» в определении бытия – того «как», которое предварительно было названо онтологическим.

Проект преодоления метафизики в философии позднего Хайдеггера

В.В. Устиненко (Москва, Россия)

В статье анализируется критика поздним Мартином Хайдеггером предшествующей философской традиции, понятой как метафизика. Раскрывается хайдеггеровская интерпретация метафизики как забвения бытия, проявляющегося в онто-теологической структуре метафизики: бытие понимается через сущее, как высший род сущего. Демонстрируется подход к осмыслению бытия самого Хайдеггера, призванный стать преодолением метафизического мышления. Предпринята попытка рассмотрения того, насколько анализ Хайдеггером истории философии адекватен и насколько его контр-метафизический проект соответствует историко-философским реалиям.

Поздняя философия Мартина Хайдеггера, Хайдеггера «после поворота» представляет собой один из многочисленных контрметафизических проектов, столь характерных для новейшей истории философии. Влияние, которое оказал Хайдеггер на последующую философскую мысль, особенно в том, что касается проблемы метафизики и метафизического мышления, безусловно, очень велико, но насколько историко-философская критика Хайдеггера адекватна? Является ли понимание метафизики, сформулированное Хайдеггером, соответствующим историко-философским реалиям, действительно ли европейская философия развивалась именно по такому пути, и насколько самому Хайдеггеру удалось освободиться из «оков метафизики»?

Предшествующая философская традиция была осмыслена и поименована Хайдеггером как метафизика. Ее хронологические рамки немецким философом обозначаются достаточно четко: метафизическое мышление берет свое начало в диалогах Платона и обретает свое завершение (не в смысле окончания, а как финальная точка сборки) в работах Фридриха Ницше. Особняком стоят мыслители доплатоновской эпохи – Хайдеггер особо выделяет Анаксимандра, Гераклита и Парменида. Они, согласно Хайдеггеру, не были метафизиками, но являлись носителями изначального мышления, на которое немецкий философ и обращает свое внимание, как на альтернативу мышлению метафизическому.

Метафизика для Хайдеггера не есть просто совокупность абстрактных теорий, философских конструкций. Дело в том, что основной вопрос философии, согласно немецкому мыслителю, это вопрос о бытии сущего, о том, что мы подразумеваем, когда говорим, что нечто *есть*. Как остроумно замечает Хайдеггер, если бы мы забыли это короткое слово, то последствия были бы страшнее, чем от взрыва ядерной бомбы [6, с. 111–112]. Поэтому философия касается нас самым ближайшим образом.

Для прояснения концептуального аппарата мысли Хайдеггера нужно обратиться к тому, что, пожалуй, можно назвать основным методом его философии – онтологической дифференции, различению бытия и сущего. Принципиальной характеристикой любого сущего является то, что оно есть. Сущее – это стол, дерево, кошка, ангел; человек также является сущим особого рода. Уровень сущего Хайдеггер именуется онтическим. Бытие радикально отлично от сущего. Бытие фундаментально не есть. Оно – ничто сущего. Но именно бытие – условие сущего, условие того, что нечто существует. Бытие это условие того, что мы способны сказать: «Стол есть», «Я есмь человек» и т.д. Именно к этому *есть* и обращает Хайдеггер свою мысль, именно в осмыслении *есть* и таится загадка метафизики – и ключ к ее, метафизики, преодолению.

Отличие между метафизическим мышлением и мыслью Хайдеггера (а заодно и

мыслью изначальных мыслителей) состоит в том, как осмысляется бытие, какой ответ дается на основное философское вопрошание. Метафизическая традиция характеризуется Хайдеггером как забвение бытия. Это не значит, что вопрос о бытии не ставился Платоном, Аристотелем, Фомой, Спинозой и прочими метафизиками – избежать важнейшего вопрошания попросту невозможно. Но ответ на этот вопрос давался неверный – упускалась из виду онтологическая дифференциация, хорошо известная, пусть и не в таких терминах, Пармениду и Гераклиту. Бытие осмыслялось метафизиками как сущее, и если Платон и Аристотель еще хранят память об изначальном мышлении, то ко времени Ницше, ко времени «смерти Бога» и господства техники (в атомный век Мировой Ночи, когда забвение бытия сменилось забвением самого забвения) эта неверная расстановка акцентов приобрела губительные последствия.

Структурно метафизика представляет собой онто-теологию. Бытие осмысляется как сущее, сущее представляет собой тотальную реальность. Но что позволяет говорить о существовании сущего? Каждое сущее получает свое существование от сущего высшего рода, которое «узурпирует» место бытия. В этом проявляется теологический аспект метафизики. Теос, Бог метафизики, первоначало, обладает полнотой существования, существует в превосходной, абсолютной степени. Для Платона это идея Блага, для Аристотеля – небесный Перводвигатель, для христианской теологии – Бог-творец, для Спинозы – субстанция, а для Гегеля – Абсолютная Идея. Онто-теологическая топика – вертикальная и двухэтажная; это топика двух миров: мира небесного и земного, нетварного, вечного и тварного, временного, изменчивого. Сущее второго мира становится таковым, будучи причастным первому миру – это может быть выражено в отношениях творца и творения, источника и эманации, субстанции и ее атрибута. В конечном итоге, отношения между верховным сущим и всем остальным сводятся к властным: господству и подчинению, владычеству и зависимости.

С другой стороны, онто-теология рассматривает сущее, как таковое, сущее вообще, в его самых общих характеристиках. Метафизики дотошно исследуют роды и виды сущего, различают его сущностные и акцидентальные свойства, членят сущее и препарируют его. Не случайно для Хайдеггера новоевропейская наука есть ничто иное, как «технически оснащенная атака на сущее и вторжение в него» [5, с. 19]. В результате, Бог метафизики – это сущее, взятое в его наиболее общей, отвлеченной, «очищенной» форме – т.е. наиболее абстрактное, пустое и бессодержательное понятие.

Поскольку сущее мыслится как сущее, метафизика онтологична. Поскольку же сущее мыслится – как сущее – из высшего сущего, она теологична. В своем существе метафизика онто-теологична.

[8, с. 150–151]

Платон – первый метафизик – понял высшее сущее как вид, образ, идею, причем как особую идею – идею Блага. Для Платона и для платоников, к которым относится и Аристотель, и вся традиция христианской философии (Хайдеггер разделяет с Ницше определение христианства, как платонизма для народа – иной ему видится лишь роль самого Ницше, но об этом ниже) «быть» значит быть причастным Благу, быть благим. Для христиан, чей Бог понимается как *summum ens qua summum bonum* – высшее сущее и высшее благо, такое осмысление бытия сохраняется *par excellence*. Иудеохристианский креационизм еще более радикализирует онто-теологическую топика платонизма – отношение абсолютного господина-Бога-Творца и абсолютного раба-твари, тем самым, забвение бытия в схоластике, как синтезе платонизма-аристотелизма и монотеистического Откровения становится еще более очевидным.

Но если какой-то период в истории философии и наделяется Хайдеггером особенно демоническими чертами, то это, безусловно, Новое время. В эту историческую эпоху забвение бытия достигает своего апогея, что выражается в приходе «наинеприютней-

шего из гостей» – нигилизма. Мыслители этой эпохи осмысливают существо сущего через осуществляющее рефлексию сознание, что выражается в формуле Декарта, первого нововременного мыслителя, – *cogito ergo sum*. Вся проблематика философии сводится к познанию и мышлению субъектом объекта. «Быть» означает быть мыслимым – быть сознаваемым.

Если в начале новоевропейского мышления стоит Декарт, то в конце ему вторит величайший метафизик, в мышлении которого онто-теологическая топика замыкается в единстве сознающего и сознаваемого – речь идет о Гегеле. Гегель говорит то же самое, что и Декарт, но делает это в абсолютной степени, бескомпромиссно и радикально: бытие и мышление тождественны, но если Картезий имеет в виду мыслящее сознание субъекта, человека, то Гегель говорит о самосознании Абсолютного Духа – Бога метафизики. Так метафизика становится теологией самосознющего Бога, который есть тотальная реальность, и вне которого нет ничего: все сущее, бытие и ничто (которое, если пользоваться онтологической дифференцией, синонимично бытию в собственно хайдеггеровском понимании) суть лишь моменты этого бесконечного процесса божественного (в смысле онто-теологии) мышления. Логос Гегеля замыкает метафизику на себе самой.

Но финальный штрих в картине Мировой Ночи, как итога развития истории западной метафизике принадлежит перу Фридриха Ницше – мыслителя, который сам мыслил себя сокрушителем метафизики, но заплутал, заблудился в ней. Метафизика для Ницше – это платонизм, с его двухуровневой топикой: миром чувственным и миром сверхчувственным, причём первый подчинен последнему. Ницше констатирует «смерть Бога», что означает конец платонизма – гибель мира идеалов и ценностей. Однако, как замечает Хайдеггер, Ницше был необузданнейшим из платоников со своим яростным и страстным призывом к переоценке всех ценностей [1, с. 33]. И эта переоценка есть ничто иное, как завершение метафизики в ней самой.

Ницше хочет сделать ценностью для чувственного мира сам этот мир – парадоксально, но если говорить в рамках понимания метафизики как онто-теологии, то Ницше является пантеистом. Его «Бог» имманентен миру, неотличим от него. Этот Бог, сущее высшего рода есть воля к власти, которая есть воля к воле. На этой финальной стадии забвения, речь уже не идет о сущем как мыслимом – Абсолютный Дух Гегеля Ницше истолковывает в русле своей метафизики воли. Сущее больше не бесконечно мыслится, а бесконечно утверждает само себя и смысл его существования в этом постоянном самоутверждении, саморепрезентации. Онто-теологическая воля к воле волит лишь себя саму.

Что же предлагает Хайдеггер в рамках своего проекта по преодолению метафизики? Прежде всего, немецкий философ не пытается противопоставить свою мысль мысли философов-метафизиков, как некую полярную альтернативу. Хайдеггер делает шаг не влево и не вправо – он устремляется вглубь, пытаясь вернуться к Началу западноевропейского мышления (отсюда такое пристальное внимание к исконному Логосу досократиков) – не против метафизики, но от метафизики к ее сущности. Настоячивое требование Хайдеггера – необходимо осмыслить онтологическую дифференцию, как связующее различие бытия и сущего, дабы таким образом дать слово самому бытию, понятию не как высшее сущее онто-теологии, а подлинно, исконно.

Разграничение с метафизической традицией ведется Хайдеггером как поиск нового языка, который дал бы слово самому бытию. Языка, который соответствовал бы не рассчитывающему мышлению (свойственному западноевропейскому человечеству в эпоху господства забвения бытия и норовящему выразить все на языке бесконечных цифр, таблиц и логико-математических отношений), а мышлению осмысливающему. Это способ высказываться о бытии принципиально непонятным образом. Очевидно, что

язык позднего Хайдеггера приобретает мистические, квазирелигиозные и мифопоэтические черты. Бытие не есть сущее, оно не схватывается понятийным, рациональным мышлением и постоянно ускользает от нас. При этом оно ближайшее по отношению к нам, оно непостижимым образом ближе, чем любое сущее, ближе, чем мы сами. Само, не будучи сущим, бытие представляет собой целостную связь, единение и средоточие всего сущего, пронизывающее его собой [6, с. 327–331]. Нам оно являет себя не в понятиях, а в особых настроениях, например, в настроении ужаса, когда сущее ускользает у нас из-под ног, и мы остаемся один на один с бездной [7, с. 32–34]. Подобно представителям западного и восточного апофатизма, Хайдеггер описывает бытие в отрицательных категориях, как абсолютно иное, темное, непостижимое, невозможное. В его мысли «бытие» и «ничто» составляют один ряд – это крайне близкие друг к другу величины; проблема в том, что современный человек забыл об этом. Хайдеггер говорит о том, что нигилизм, как судьба метафизики не мыслит ничто, но напротив – нигилизм есть забвение ничто. «Мыслить ничто – не нигилизм. Сущность нигилизма в том, чтобы забыть ничто, предавшись суетному устройению сущего» [8, с. 38].

Особую роль для позднего Хайдеггера играет фигура поэта, наравне с фигурой философа. Поэт именует Священное как место встречи человека и богов – в таких терминах Хайдеггер осмысляет бытие, комментируя поэтические тексты Гельдерлина. Ускользание богов в поэзии Гельдерлина Хайдеггер истолковывает как поэтическое выражение того, что сам философ называет забвением бытия. В своих поздних текстах Хайдеггер и сам творит на границе философии и поэзии, используя для описания бытия образ четверицы из Неба, Земли, богов и смертных – четырех рядоположенных и равноценных (речь ни в коем случае не идет об иерархии, свойственной онто-теологии) полюсах, на пересечении которых рождается сущее, вещь [4, с. 448]. Так, подлинным образом, сущее выходит из непотаенности (греческое алетейя Хайдеггер интерпретирует как истину бытия – несокрытость, тесным образом переплетенную с сокрытием).

Очевидно, что поздний Хайдеггер стремится создать язык, полностью свободный от всего многовекового груза метафизики. Он делает многочисленные оговорки, дабы не быть понятым и истолкованным метафизическим образом. Очевидно, что бытие приобретает у Хайдеггера квази-религиозные черты, но он настойчиво утверждает, что бытие не есть Бог и основание мира. Также создается впечатление, что речь идет о некой вечной, над-исторической инстанции, смысл которой был известен Гераклиту и Пармениду, но был забыт, начиная с Платона. Однако Хайдеггер заявляет, что бытие не вневременная сущность, оно не над-исторично, но временно и исторично более подлинным, глубинным образом, являясь истинным смыслом всякой временности и историчности.

Удается ли Хайдеггеру избежать всех возможных обвинений в «метафизичности»? Если углубиться в историю западной мысли, то становится ясно, что под хайдеггеровское понимание онто-теологии попадают далеко не все издания метафизики. Так, античные неоплатоники, при всем отличии их философского языка от языка Хайдеггера, согласились бы с принципом онтологической дифференции. Что касается христианской мистики, то она во многих своих ходах предшествует мысли Хайдеггера: это и отказ от рационального постижения Абсолюта, и намеренная парадоксальность формулировок и призыв к определенному рода пассивности, отрешенности с целью сделаться проводником, посредником для потустороннего. Создается впечатление, что Хайдеггер сужает определение и границы метафизики, будучи сам наследником определенной, пусть и не господствующей, традиции метафизического мышления.

В то же время, для многих современников и последователей, работающих над собственными проектами «преодоления», Хайдеггер сам остается метафизиком. Так, для Жака Деррида, философия Хайдеггера метафизична, поскольку Хайдеггер не отказыва-

ется от логоцентризма, и напротив, захвачен поиском подлинного Логоса западного мышления. Для Эммануэля Левинаса Хайдеггер – метафизик, поскольку является представителем языческой традиции тотальности и господства бытия и забвения о Другом – в противовес традиции пророческого Откровения, которая открывает для нас подлинную философию – этику (сам Хайдеггер к проблемам философии морали, как кажется, был равнодушен). Однако критика такого рода демонстрирует лишь то, что каждый метафизический (или постметафизический) мыслитель по-своему осмысляет предшествующую философскую традицию, и выстраивает собственную линию для размежевания с ней. В этом смысле, «преодоление метафизики» Хайдеггера открыто для критики и не является исчерпывающе безукоризненным продуктом мысли. В то же время, значение философии Хайдеггера (в том, числе позднего) сложно переоценить – те же Деррида и Левинас обязаны немецкому мыслителю очень многим; они и целые поколения философов и богословов попросту не возникли бы, не будь философии Мартина Хайдеггера.

Литература

1. Васильева Т. Семь встреч с М. Хайдеггером. М., 2004.
2. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб., 2003.
3. Хайдеггер М. Ницше и пустота / Сост. О.В. Селин. М., 2006.
4. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и комм. В.В. Бибихина. М., 2007.
5. Хайдеггер М. Парменид: [Лекции 1942–1943 гг.] / Пер. А.П. Шурбелева. СПб., 2009.
6. Хайдеггер М. Гераклит / Пер. А.П. Шурбелева. СПб., 2011.
7. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М., 2013.
8. Хайдеггер М. Гегель / Пер. А.П. Шурбелева. СПб., 2015.
9. Thomson I. Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education, Cambridge University Press, 2005.

Именованное бытия в традиции деконструктивизма: к вопросу о периодизации творчества Ж. Деррида

О. Д. Наумов (Красноярск, Россия)

В статье обсуждается проблема периодизации творчества Ж. Деррида посредством аналитики онтологических аспектов философии деконструктивизма.

Во всем мне хочется дойти до самой сути.

Б.Л. Пастернак

Жак Деррида – одна из ключевых фигур философии XX–XXI вв., интеллектуальный проект которой лишь усиливает и без того неоднозначное положение современной – постметафизической философии. Во многом неоднозначность проекта Деррида обусловлена известным противоречием, возникающим между популярностью личности французского философа и сложностью чтения его концептуального почерка. Возможно, что именно это противоречие объясняет широкий диапазон оценок исследователей философского проекта деконструктивизма: к примеру, в одном лишь русскоязычном дискурсе восприятие творчества французского мыслителя колеблется от усмотрения в нем попытки радикальной критики классической метафизики в работах Н.С. Автономовой [5] до репрезентации творчества Деррида в качестве образца метафизической философии, точнее – метафизики Различия [6]. Ряд исследователей, отме-

чая альтерации мистической традиции, присущие дискурсу Деррида, тем не менее настаивают на том, что он – философ афинского полиса, достойный представитель его философского ареопага [9, с. 102], хотя в то же время другие исследователи, в частности, Е.Н. Гурко, позиционируют Деррида в качестве представителя мистической – оно-матологической традиции, фокусирующей свое внимание на процедуре именованя. Одним словом, имя Деррида окутано пеленой историко-философского мифа, не столько скрывающего за собой подлинный лик философа, сколько рассеивающего его, в том числе посредством многочисленных попыток периодизации его творчества.

Принято считать, что творчество французского мыслителя условно может быть разделено на несколько этапов: ранний период творчества, который исследователи связывают с разработкой концепта *differance*, в рамках которого философ обращается к анализу языка, выступающего для него первичной структурой по отношению к любой форме бытия [5, с. 20], следующий этап – период социальной и этической рефлексии, в рамках которого Деррида занимается объяснением невозможности осуществления в культуре таких феноменов, как «дар» и «гостеприимство», и, наконец, поздний период, характеризующийся, по мнению Гурко, теологическим поворотом мысли философа. Неслучайно в середине 90-х гг. в одном из интервью сам Деррида отмечал:

вот это как раз и прошло мимо моих читателей последних двадцати лет – моя религия, о которой почти ни у кого нет никакого понятия <...> и хотя почитают меня все больше и больше, читают – все меньше и меньше.

Цит. по: [5, с. 8]

Что это значит? Неужели Деррида, унаследовавший от непримиримого критика христианства – Ф. Ницше, помимо принципа переворачивания метафизических оппозиций еще и склонность к дионисийскому мифотворчеству [5, с. 65], является религиозным философом? И если это так, то справедливой, на наш взгляд, будет постановка следующих вопросов: что подразумевает под «религией» французский философ, и, самое главное, какое место занимает эта проблематика в рамках проекта деконструкции.

Для ответа на эти вопросы мы постараемся деконструировать проект самого создателя деконструкции, применив в отношении Деррида методологический арсенал тех же самых средств, которые он использовал в отношении западноевропейской метафизики, сводимой им к понятию «логоцентризма». Как отмечает Автономова, пафос замысла Деррида сводится к тому, чтобы критически переосмыслить традицию западноевропейской метафизики. Однако, это не чистое отрицание: в творчестве Деррида, по-своему воплощено извечное стремление философии создавать новые модели значения и тем самым – новые способы понимания места человека в мире [5, с. 21]. Иными словами, интеллектуальное «новаторство» Деррида – это воспроизводство известной логики функционирования человеческой культуры – модели «записывание-стирание». Как и западноевропейская культура, мысль французского философа строится на различении и соотношении следов – на месте прежних смыслов, атомов и сущностей, причем следы, записываясь, и никаких благостных «снятий», которые бы непременно сохраняли все самое ценное, при этом не происходит [5, с. 18]. Таким образом, желая достичь недостижимого, анализирующая мысль Деррида проникает к самым основаниям возможности западноевропейской культуры – области «архи-синтеза» условий всякого опыта. В основе этого опыта невозможного лежит переживание и стремление разрешить опыт личной травмы – травмы языка. Таким образом, в основе генезиса философской мысли Деррида лежат экзистенциальные мотивы – восприятие языка как моего и не моего. Именно это обстоятельство позволяет Автономовой прийти к выводу о том, что центральный вопрос философии Деррида – это вопрос о языке [5, с. 36], точнее – вопрос об отношении языка к бытию, поскольку язык – это способ изобретения имени, в том числе и имени Бытия.

Но как пытается проработать свою травму Деррида? Что выступает для него гарантом выхода из наличной беспочвенности для обретения всякий раз неизбежно оказывающейся «чужой» почвы? Ведь деконструкция – это критика привычного для западноевропейской культуры способа организации опыта. Неслучайно, сам Деррида указывает на то, что задача его философии – переиграть Разум: словно заговорщик философ из-за спины подкрадывается к тирану-Разуму и свергает его на узурпированной им же самим собственной территории. Но как можно победить Разум на его же «территории»? Посредством критически настроенного все того же разума? Или речь должна идти о каком-то другом разуме [9, с. 98]? Деррида, словно нелегальный эмигрант, занимает пограничное положение на пересечении двух противостоящих друг другу традиций мысли, которые можно определить, используя ключевую метафору философии Л. Шестова, как «Афины» и «Иерусалим». Неслучайно проект деконструкции, по словам Автономовой, представляет собой эксперимент по выходу из традиции без отказа от традиции, прощупывание новых возможностей мысли без нигилистического отказа от старого, но лишь с его «подвешиванием», приостановкой его рецептов, которые ошибочно кажутся ей самоподразумеваемыми [5, с. 50–51].

Можно ли тогда сказать, что Деррида – представитель «Иерусалима» или же все-таки он, пусть один из последних, представителей Афинского полиса, член его философского ареопага, пытающийся сохранить родную для него традицию за счет «переодевания» ее в чуждые ей одежды? Если это все-таки так, то тогда деконструктивистский проект Деррида – это единый, законченный и целостный философский проект, представляющий собой пример последовательного и непрерывного развития французского постструктурализма, понимаемого философом в качестве своеобразного послесловия, постскриптума традиции западной мысли [3, с. 35]. В этом смысле, этический и прагматический «повороты» мысли Деррида – не более чем тщательно продуманный способ перехода от обобщенной / обобщающей письменности к обобщенной / обобщающей религии [4, с. 434]. Иными словами, грамматология должна уступить место прогматологии для того, чтобы прогматология стала практическим приложением грамматологии к самым различным объектам, в том числе и к религии. Тогда становится понятной любовь Деррида к различиям: в отличие от Автономовой, мы склонны видеть в нем не способ самоутверждения, отменяющий любые другие подходы, а попытку сохранить их многообразие, не дав им обезличиться в грандиозном коллаже современного дискурса. Пафос деконструкции заключается вовсе не в том, чтобы естественным образом отличить себя от других, а в том, чтобы найти пути пересечения. Таким образом, цель философского проекта Деррида заключается в том, чтобы «спасти честь разума» [2, с. 167]. Он хочет перехитрить, созданный разумом, мировой беспорядок, застав его ярким и мощным беспорядком переименованных, «деконструированных» текстов [5, с. 26]. В этом смысле философия деконструктивизма – это лекарство от абсурда современности.

Но для того, чтобы ему сопротивляться – его необходимо не только осознать, но и в какой-то мере признать, конечно, для того, чтобы затем стратегически пересмотреть. Тогда обращение Деррида к религии как таковой вовсе не случайно: разработка религиозной проблематики – не выход за пределы проекта, а его скрепление и завершение (конечно, если завершение в принципе возможно в рамках открытого по определению проекта).

По мнению Гурко, практически все основополагающие идеи проекта деконструкции представлены Деррида в рамках триптиха, опубликованного в 1967 г. Там же можно обнаружить и первые попытки обращения философа к религии, связанных с понятием Имени Бога, фигурирующих в последних работах Деррида [7, с. 320]. Надо сказать, что первоначально Имя Бога, наряду с множеством других имен – присутствует в про-

блемном поле деконструкции практически сразу. Однако целенаправленная разработка данного вопроса наблюдается лишь в последних работах философа, что неслучайно. Имя Бога необходимо Деррида для того, чтобы окончательно закрепить, связать воедино удивительную изначальную целостность своего философского проекта. В этом смысле, разработка проблематики именованного Бога – методологический ход философа: единственным методом, приемлемым в рамках в деконструкции, отрицающей любое логическое структурирование или репрезентацию, является «полилог» – нескончаемая дискуссия, в которой все и вся имеет право высказаться и быть услышанным. А раз речь идет о полилоге, то не так уж и важно, кому будет позволено говорить первым, следовательно, также неважно и то, что является самым важным. Как отмечает Гурко, все может быть важным и значительным в разговоре о невозможном, об Имени Бога: путь Деррида к избранной им религии, его последние изыскания, касающиеся религии как таковой, голоса его ранних работ, его ответ на внутренние натяжения, возникающие в результате проецирования религии на эти работы и обнаружение этими голосами, диалог с голосами, исходящими от Бога или божественного. Все это и многое другое оказывается удивительно соответствующим самому имени деконструкции [7, с. 321].

С одной стороны это обстоятельство делает возможным ситуацию в которой становится возможным непонимание Деррида: мы будем читать Деррида все хуже, так и не заметив – не услышав его вопросов. С другой стороны, грандиозное стремление, вдохновляющее проект Деррида, сближает его с заговорщицким языком традиции трансценденции, питающей, как и деконструктивизм, такую же страсть к невозможному, которое никогда не наличествует в настоящем, а всегда еще впереди. Таким образом, главный критик европейской рациональности – француз Деррида приближается к одному из главных европейских рационалистов – немцу Канту. Они оба идут в направлении невозможного места, к которому дойти невозможно. Эта парадоксальная близость, столь различных, на первый взгляд, Деррида и Канта, обусловлена тем, что в основе их философских проектов лежат экзистенциальные вопросы: «Кто я такой? Кто ты такой? Что грядет?» Иными словами, и тот и другой пытаются помыслить нечто такое, то помыслить если не невозможно, то очень трудно. В этом смысле работа Деррида «Вера и знание: два источника религии как таковой в рамках разума» удивительным образом оказывается созвучной поздней работе Канта «Религия в пределах только разума» в вопросах: как помыслить религию (в свете сегодняшнего дня без отрыва от философской традиции – добавляет Деррида)? Как мыслить по поводу Бога?

Получается, что подлинный вопрос, лежащий в основе философского проекта Жака Деррида – это вопрос о различении соотношении веры и знания, вопрос о различении мышления и знания, в известной мере сближающий Деррида не только с Кантом, но и с целой плеядой христианских философов. Фактически, проект деконструкции – это не только доказательство верности Канту, но и попытка повторить его жест сегодня. В результате долгого и скрупулезного анализа Деррида, как и Кант, приходит к выводу: религия и разум имеют один и тот же источник [1, с. 28]. Этим источником является перформативность: религия и разум перформативны по самой своей сути, поскольку перформативность – это сущность человека. В этом смысле, религия и разум, вера и знание производят, творят и представляют, фактически выступая источником и основанием не только существования человека, но и самого бытия, поскольку перформативные по своей природе религия и разум разворачиваются в качестве дуальных форм презентации – как различные ответы на один, в сущности, вопрос, в зависимости от адресата. В связи с этим Деррида пишет:

религия и разум развиваются в тандеме, происходя из общего источника: клятвенного свидетельствования любой перформативности, независимо от того, держится ли от-

вет перед другим [Богом], или перед высокими достижениями перформативности технонауки.

[1, с. 28]

Источником всех возможных адресатов, первоадресатом для Деррида является Бог, присутствующий в мире до начала какого бы то ни было бытия: не могущим быть воспроизведенным, не имеющим мест, присутствием абсолютного отсутствия, производством и воспроизводством невозпроизводимого отсутствия [7, с. 326]. Однако Бог – не единственный адресат клятвенного свидетельствования любой перформативности, наряду с ним таким адресатом выступает – разум. Деррида поясняет:

мы ассоциируем здесь разум с философией и наукой как технонаукой как критической историей производства знания, знания как производства, «ноу-хау» и вмешательством на расстоянии как телетехникой каковая всегда являет собой высокий перформанс и перформативна по своей сути.

[1, с. 28–29]

Таким образом, клятвенное свидетельствование любой перформативности одновременно адресуется как Богу, так и разуму, представляющего собой перформативную инстанцию по производству знания, выступающего в свою очередь, производством как того, что имеет место – присутствия, так и самого места в противовес производству и воспроизводству невозпроизводимого отсутствия. Таким образом, содержание клятвенного свидетельства в зависимости от адресата может различаться, однако сущность любого клятвенного свидетельства перформативности одинакова и тождественна всем другим, поскольку источник у нее – один: он разделяется в самом себе механически, автоматически, реактивно противопоставляя себя себе самому: отсюда – два источника в одном. Их реактивность есть процесс жертвенной компенсации, она стремится восстановить невредимое и неиссякаемое, которому сама же и угрожает. Здесь возможно и располагается зона ответственности того, что имеют верованием, доверием или лояльностью того, кого именуют попечителем, опекуном как таковым, того, что есть трибунал веры [1, с. 28–29].

По сути, Деррида говорит о том, что всеобщая история именованья начинается с именованья Бога – именно он выступает той инстанцией, которая, разделяясь в себе самой, запускает этот всеобщий процесс. Именно проблема имени и именованья – основная проблема, решаемая в рамках деконструктивизма. Он усматривает в имени не столько имя собственное, сколько имя как таковое, в той мере, в какой оно соответствует своему носителю, подходит ему, именуется «по правде», «по справедливости», и потому является именем правильным и справедливым, не искажает именуемое, и потому прозрачно по отношению к нему, являя собой чистое, ясное, прозрачное [7, с. 331–332]. В этом смысле Деррида интересуют не сами вещи, а лишь их имена: не носитель, а его имя, не Бог, а его именованье, не бытие, а то, как оно называет себя в языке. Таким образом, имя всегда оказывается «старше» своего носителя, в том числе и имя бытия, несмотря на то, что они оказываются одновременно различными и в тоже время – неразличимыми. Иными словами, во всяком имени присутствует некоторое неразличение между ним и его носителем: Имя Бога в известной степени начинает отождествляться Деррида с *differance*, никогда, однако, полностью с ним не совпадая. В результате, имя и именованье оказываются чем-то невозможным: язык не имеет имени для того, что подобно *differance*. Это становится возможным вовсе не потому, что язык не нашел или не получил это имя, а потому, замечает Деррида, что не существует даже имени для того, что не является не только сущностью или Бытием, но не есть даже само имя «*difference*», имя, которое не может быть именем, не может быть чистой именной сущностью; не существует имени того, что распадается в различных субституатах [8, с. 156]. Во многом именно благодаря этому обстоятельству мы начинаем понимать, что Бог,

точнее – Имя Бога для Деррида, – это и есть Бытие, поскольку неназываемое – это и есть невысказанное Бытие, которое не может быть обозначено посредством имени. То, что неназываемо, есть игра, которая приводит к именуемым, именным результатам, относительно единым или атомарным структурам, которые мы называем именами, или цепочкам знаменателей, субститутами для имен. Имен, посредством которых описывается именуемый эффект «*differance*», принадлежит *differance* точно также как неправильное начало или конец игры представляет собой часть игры, функцию системы [8, с. 156–157].

Таким образом, сходство между *differance* и Богом (то есть Бытием) заключается в том что они, будучи неименуемыми, не могут одинаково представлять собой имя имени, – то есть имя Бытия, поскольку язык не в силах его артикулировать. В этом смысле Бытие недостижимо, а связь языка и Бытия оказывается невозможной, так как исток языка – *differance*, по Деррида, всегда оторван от Бытия. Получается, что Бытие лишь скрывается за Богом, никогда не открывая и не сообщая о себе. Тогда, Бог и *differance* – не более чем способ отрицательного выражения невыразимого Бытия. Бог как Бытие, пусть и невыразимое, становится Бытием и потому вполне может использоваться в качестве слова, которым открывается Бытие. Однако субъект в этом Бытии никогда не присутствует: ни пространственно, ни временно. Он располагается – обнаруживает себя всегда в не-существующем мире не-Бытия, то есть мире *differance*. Именно это обстоятельство порождает ту проблему, которая преследует проект Жака Деррида – проблему божественности *differance*.

Ответ самого Деррида на этот вопрос крайне ожидаем: «и да, и нет» [7, с. 335]. Таким образом, именно для того, чтобы хоть как-то прояснить эту неопределенность, мысль философа вынуждена совершить своей религиозный поворот, в результате которого становится очевидным, что субъект, творящий с помощью языка свой собственный мир – не-существующий мир не-Бытия – проецирует на себя функцию Бога. Доводя эту идею до логического конца, Деррида замечает, что *differance* – это подражание божественности, заключающееся в повторении исходного жеста творения в его аутентичной форме – форме отрицания Бытия. Таким образом, *differance* – это все-таки не Бог, а лишь подражание ему, которое, согласно Гурко, должно ставить вопрос о его значении.

Иными словами, очевидность единства и непрерывности творчества Жака Деррида открывается лишь тогда, когда мы сдвигаем – деконструируем сам проект деконструкции, рассматривая его с позиций парадигмы религиозной философии, в частности, в связи с проблемой соотношения Бога, Бытия и субъекта, посредством Имени Бога. Именно эта установка позволяет не столько разделить творчество Деррида на периоды, сколько наметить схему движения его мысли в рамках открытого, но вместе с тем целостного, единого и неделимого интеллектуального проекта, претендующего быть попыткой мыслить (по поводу) Бога, именовать (по образцу) Бога и действовать (по примеру) Бога. Бог по-прежнему остается безымянным и неименуемым человеком, но в отличие от конфессионального понимания Бога, деконструкция, претендующая на понимание религии как таковой, совершает невозможное, пытаясь мыслить немислимое: Бог сам начинает открывать человеку свое Имя, в котором проясняется фундаментальная истина: Он не может быть соотношен с Бытием как неименуемое, не являющееся источником именованного. В результате, запускается механизм всеобщего различения, уподобляющего субъекта Богу, но в тоже время не отождествляющего их, а лишь указывающего на то, что связь вечно деконструирующего Бога с человеком, мыслящего себя в качестве Бога деконструкции, осуществляется посредством собственного Имени Бога.

Литература

1. *Derrida J.* Faith and Knowledge: the Two Sources of “Religion” at the Limits of Reason Alone.
2. *Derrida J.* *Vogous Deux essais sur la rasion.* Parise: Galilée, 2003.
3. *Gasché R.* Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy Reflection. Cambridge & London: Cambridge University Press, 1986.
4. *Vries H. de.* Philosophy and the Turn to Religion. JHU Press, 1999.
5. *Автономова Н.С.* Философский язык Жака Деррида. М., 2011.
6. *Гаспарян Д.Э.* Есть ли в философии различия своя метафизика: Ж. Делёз и Ж. Деррида // Философские науки. 2014. №9.
7. *Гурко Е.Н.* Божественная ономотология: именованя Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск, 2006.
8. *Деррида Ж.* *Differance* // *Гурко Е.* Тексты деконструкции. *Деррида Ж.* *Difference.* Томск, 1999.
9. *Круглова И.Н., Наумов О.Д.* «Молчание о Бытии»: мистическая традиции и деконструкция Ж. Деррида // Вестник Томского государственного университета. 2015. №2 (30). Серия «Философия. Социология. Политология».

Форма и объем как необходимые составляющие анализа смысловой пространственности текста в трудах Ж. Деррида

В.В. Криводубская (Москва, Россия)

В данной статье основное внимание направлено на конкретизацию представлений об объеме и форме смысловой пространственности текста. Подход к данной проблеме осуществляется через концепт «ландшафта» («ландшафт письменности» и «ландшафт в текстовом пространстве»). Раскрываются особенности различий объема как принадлежащей внутреннему устройству и преобразованной в куб квадратуры текста; и формы как определяемого извне сложного функционального построения. Сделанные выводы показывают значимость объема и формы (в качестве категорий) для анализа смысловой пространственности текстов в деконструктивизме.

Смысловая пространственность текста – весьма сложное концептуальное построение, как для понятийного выражения, так и для определения, обозначения той или иной организации, присущей философскому дискурсу.

Если смысл «не есть нечто, что можно придать или обнаружить» [10], но скорее нечто ускользающее, почти не определяемое, всегда связанное со многими элементами: внутри- и межтекстовыми (если рассматривать в традиции текста и письма), то смысловая пространственность текста как то, что может быть организовано благодаря структурирующему коду или «скрытому правилу», может быть рассмотрена в свете таких категорий как объем, структура и структурность, квадратура применительно к внутрипространственному устройству и форма, наличие или отсутствие границ в отношении к воспринимаемому извне пространственному построению.

Однако, если структура как «формальное единство смысла и формы» [5, с. 14] – это нечто новое, возникающее из того, что еще не приобрело либо уже утратило внутренние связи, схожее с разреженностью «полисемии речи», то объем и форма, возникающие благодаря прерыванию и закрытию границ в моменте «сейчас» – это то, что граничит с потерей смысла, с его исчезновением, так как «понять структуру становления,

форму силы – это потерять смысл, его приобретая. Смысл становления и силы в их чистом и собственном качестве – это отдых начала и конца» [5, с. 44].

Для Деррида рождение и исчезновение смысла сродни эллиптическому движению, где рождение или появление чего-то нового – это «задание структурности» [3, с. 205], а исчезновение сродни потере и разрушению внутренних связей, сцеплений в моменте возникновения формы и объема при равновесии внутренней множественности, руководимой «скрытым правилом». Момент обнаружения и потери смысла совпадает с одномоментностью возникновения формы, объема, структурности и границ.

В данной статье основное внимание будет уделено рассмотрению двух аспектов смысловой пространственности текста: объему и форме. Мы рассмотрим способы интерпретации, которые применяет Деррида в отношении объема и формы смысловой пространственности текста как внутренне организованного и определяемого, как оформленного извне концептуального построения.

Для Деррида «форма – это само присутствие. Формальность – это то, что явлено, видимо и воспринимаемо в вещи вообще» [2, с. 140]. Форма очевидна как внешнее очертание, как наружный вид предмета или явления, в отличие от объема и объемности, где есть возможность распознать взаимосвязи и взаимодействия внутренних элементов.

Однако видение внешнего (формы) и внутреннего устройства (объемности) нельзя свести к «геометрической очевидности» [1, с. 329], также как и к чистой метафоричности. Внутреннее устройство и организация смысловой пространственности для Деррида зависит от многих факторов и возникает не только благодаря «интенции, которая оживляет традиционную форму и создает новую структуру» [5, с. 36], но и по причине внешних условий, например, при наличии двух метафизических понятий и на их границе, либо вследствие необходимости создания многослойности для конкретизации внутрипонятийного устройства. Возникновение структурности влечет за собой появление механизмов её становления и сцепления. В зависимости от дальнейшей функциональности и цели возникновения, смысловая пространственность может быть как обозначена, «объявлена», так и сформирована относительно того, что «представлено» как «ось письма».

В любом случае представления о внутреннем устройстве смысловой пространственности включают в себя метафоричность (высказываний), которая уже не относится к структуре, также как не относится к структуре метафора слоя [8, с. 190]. Метафора возникает в том случае, когда «исходящий смысл, изначальная фигура, всегда чувственная и материальная», вводится в философский дискурс, где и происходит забывание первого смысла, то есть смещение. «Тогда уже не замечают метафоры и принимают её за собственный смысл» [7, с. 244]. В качестве метафорических «определений» внутрипространственного устройства смыслового пространства текста можно встретить такие обозначения, как ткань, полотно, следование «по пути метафор пути», следа, прокладывания, шествия, и др., тем не менее, метафора, как то, к чему нужно относиться с осторожностью [1, с. 317] не всегда характеризует лишь внутреннее устройство. Так ландшафт, как ландшафт письменности и как ландшафт в текстовом пространстве, невозможно отнести только к метафорике внутреннего, так как

ландшафт – это прежде всего видимое тело <...> Не ландшафт в некоем пространстве, но скорее пространство как определенная структура значимости «в» ландшафте.

[10]

Соотнесённость ландшафта и пространственности может быть конкретизирована в свете «длящего события» и «линии чтения» (как прерывания) и имеет различные варианты представления: как «наблюдаемое пространство, свернутое в точку зрения», как

«событие мысли... место, где мысль, приходя, совпадает с полнотой жизненного чувства, не определяя его, но ему соответствуя», ландшафт видится также и как не образ, но событие и поэтому (он) мета-физичен; то есть ландшафта сама мысль [11, с. 29–32].

Для Деррида форма (ландшафт) не имеет плоскостного выражения, несмотря на то, что письмо (процесс) может быть представлено как «прокладывание пути». Тем не менее, текст уже содержит в себе предшествующее в виде «не-выразительного слоя смысла и выразительного слоя желания – сказать <...> Работа (же) прояснения, различения, артикуляции и т.д. должна идти по двум слоям как таковым» [8, с. 199]. Вербальное несет в себе невербальное, также как и сознание имеет в себе своеобразное «переписывание» (через стирание) бессознательного через предсознательное [6, с. 341]. Письмо в широком смысле воспринимается как «историко-трансцендентальная сцена (письма)»; «оно было написано и стерто, метафоризовано, указано в показе располагающихся внутри мира отношений, представлено» [6, с. 365]. Ландшафт как сцена (письма) воспринимается в многослойности предшествующих слоёв, которые стерты, но не утеряны, не забыты.

Применительно к философии Деррида можно говорить о том, что ландшафт полисемии речи (внешнее) почти неразличим с ландшафтом, производимым текстовой диссеминацией (внутреннее), движение которой останавливается лишь в моменте закрытия границ, локализации.

Ландшафт, так же как и форма, содержит в себе первичность телесного опыта, соответствует телесно освоенному и внешнему пространству и выхватывается восприятием, которое всегда телесно [10]. Но форма – это еще и активный функционал, это то, что видится в отстранении и отсрочивании, то, что может восприниматься, как многослойное, содержащее интервалы, веерообразное и т.д.

Представление об объеме, прежде всего, сводится к написанной странице текста и поэтому рассматривается как квадратура, представленная кубически.

«Квадрат» (слово-перекресток) как квадрат письма для Деррида имеет несколько значений, но, прежде всего, он ассоциирует квадрат письма со страницей написанного текста, где «осуществляется переход к перекрещиванию смыслов» [4, с. 439]. Квадрат письма соединяет в себе частное и универсальное: квадрат страницы и «квадрат земли и мира», содержит объем в плоскостном выражении, который выходит за пределы квадратуры, перестает быть просто плоскостью написанного, но имеет кубический объем, где четвертая сторона, сторона отражения, вписанная в структурность, «кажется открытой восприятию зрелища, открытой настоящему моменту сознания» [4, с. 365]. В кубическом представлении смысловой пространственности Деррида делает отсылку к той «глубокой» метафизике, которая «берет (свое) начало в имплицитной геометрии, геометрии, которая, хотим мы этого или нет, придает нашей мысли пространственный характер, если бы метафизик не умел рисовать, смог бы он думать?» [1, с. 305]. Четвертая сторона, оставаясь стороной включенной в структурность, приоткрывает текст, то есть позволяет увидеть то, что присутствует. Важно, чтобы присутствующее или то, что принято восприятием как присутствующее начало существовать. Четвертая сторона, являясь стороной отражения и преобразуя пространство в четырехмерное, способствует возникновению объема.

Текст перестает быть плоскостью написанного также и по причине того, что Деррида вводит «нечто», то есть то, что само по себе не имеет никакого смысла, но, тем не менее, «обеспечивает бесчисленные переходы диссеминации и разыгрываемое смещение полей» [4, с. 428]. Пустая клетка как центр самого движения диссеминации и производства элементов пространственности текста наряду с созданием объемности берет на себя функцию сцепляющего механизма. Одномоментное прерывание, прекращение движения диссеминации четвертой стороной (стороной восприятия) и закрывание гра-

ниц приводит к одномоментному возникновению объема и формы. Четвертая сторона (сторона восприятия) принадлежит внутреннему устройству, вписана в структурность и именно она производит объем, тогда как закрытие границ относится в внешне воспринимаемому. Это момент, который «запускает» работу «*differance*». При ландшафтном (почти) однообразии темпоральность в моменте «сейчас» разграничивает дифференциацию. Вовлеченность сменяется отстраненностью, и внутренняя дифференциация уступает место внешней. Работа *differance* – это работа между объемом и формой, но именно форма «вписана» в *differance*, так как несет в себе необходимое отстранение и отсрочивание.

Итак, представление об объеме и форме для Деррида сопряжено с различными особенностями выражения. Деррида использует метафорический язык для описания организации внутреннего устройства смысловой пространственности, объемность видится кубически как преобразованная квадратура в традиции классической геометрии, тогда как форма, более сложное, ограниченное и локализованное построение, различима лишь в работе *differance*. Глубину и объем, возникающий в процессе диссеминации, открывает сторона восприятия, четвертая поверхность, тогда как закрытие границ приводит к возникновению формы. Таким образом, ландшафт как ландшафт в текстовом пространстве объемен, и одновременно (одномоментно) локализован и формализован в ландшафте письменности. Смысловое пространство и то, как оно представлено в дискурсе Деррида – это, скорее, соединение метафоричности (высказываний) и представлений, вынесенных из телесного опыта и геометрии, где объем применим в анализе (смысловой) пространственности текста, тогда как форма – в смысловой пространственности (текста).

Литература

1. Башляр Г. Поэтика пространства. М., 2014.
2. Деррида Ж. «Голос и феномен» и другие работы по теории знака // Ж. Деррида. Форма и значение. Замечание по поводу феноменологии языка / Пер. с англ. С.Г. Кашиной. СПб., 2014.
3. Деррида Ж. Диссеминация // Ж. Деррида. Фармация Платона / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. Екатеринбург, 2007.
4. Деррида Ж. Диссеминация // Ж. Деррида. Диссеминация / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. Екатеринбург, 2007.
5. Деррида Ж. Письмо и различие // Ж. Деррида. Сила и значение / Пер. с фр. и послесл. Д.Ю. Кралечкина. М., 2007.
6. Деррида Ж. Письмо и различие // Ж. Деррида. Фрейд и сцена письма / Пер. с фр. и послесл. Д.Ю. Кралечкина. М., 2007.
7. Деррида Ж. Поля философии // Ж. Деррида. Белая мифология. Метафора в философском тексте. / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М., 2012.
8. Деррида Ж. Поля философии // Ж. Деррида. Форма и желание – сказать. Примечание к феноменологии языка. / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М., 2012.
9. Лефевр А. Производство пространства. М., 2015.
10. Молчанов В.И. Конституция пространства. Суждение и тело // Вопросы философии. 2011. №10. [Электронный ресурс]: http://vphil.ru/index.php?id=399&option=com_content&task=view.
11. Подорога В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. М., 2013.

Онтология сознания в философии Дэвида Чалмерса и Бертрана Рассела

Д.Е. Фетисова (Москва, Россия)

В статье проводится сравнительный анализ двух онтологий сознания: ресселианского нейтрального монизма и неоресселианского монизма. Последний представляет собой позицию Дэвида Чалмерса – одного из самых влиятельных философов сознания на сегодняшний день.

Философия сознания является одним из самых крупных течений современной аналитической философии. И в этом нет ничего удивительного – ведь сознание является поистине неисчерпаемой темой для дискуссий и исследований. И одной из проблем, постоянно обсуждаемых последние годы, является трудная проблема сознания.

В 1994 г. на Туссанской конференции в США молодой философ Дэвид Чалмерс предложил разделять все проблемы сознания на легкие и трудную. Первые решаются благодаря изучению мозга, вторая же является классической философской проблемой. Чалмерс дает нам две формулировки трудной проблемы: «Зачем нам нужно сознание?» и «Как мозг порождает сознание?» И та, и другая формулировка предполагают уточнение онтологического статуса сознания, а также построение целостной онтологии, в которой бы физические и психические феномены существовали, если можно так сказать, на равноправной основе. Иными словами, решение трудной проблемы сознания предполагает построение фундаментальной теории сознания.

Через два года после Туссанской конференции, сделавшей Чалмерса знаменитым, выходит его книга «Сознающий ум. В поисках фундаментальной теории», в которой Чалмерс делает набросок будущей теории сознания. Воззрения Чалмерса в дальнейшем возымели огромное влияние на многих мыслителей и на все развитие философии сознания. И именно «Сознающем уме» Чалмерс утверждает, что на его позицию в отношении сознания в свою очередь оказал влияние британский философ Бертран Рассел.

Рассел, будучи философом мирового уровня, Вольтером XX в., конечно, не мог обойти в своих работах тему сознания. Однако, нам Рассел известен в большей своей историей философии, а также работами по логике и языку. Действительно, онтология сознания в работах Рассела малоизучена, и более того, две работы Рассела, посвященные этому вопросу – «Анализ сознания» и «Анализ материи» - не переведены на русский язык.

В этой статье я попробую рассмотреть две позиции в отношении сознания: позицию Чалмерса и позицию Рассела, а также проанализировать, насколько велико влияние одного философа на другого.

Как уже было сказано выше, решение трудной проблемы сознания предполагает обращение к классическим философским вопросам. Итак, перед Чалмерсом стояла следующая задача: дать исчерпывающее онтологическое объяснение сознания, не противоречащее принципу каузальной замкнутости физического. И Чалмерс находит это решение.

В основу этого решения лег нейтральный монизм Бертрана Рассела, согласно которому физическая реальность является реальностью свойств и отношений, но не реальностью сущностей. Иными словами, физика может рассказать нам о том, какова частица – каковы все ее физические параметры, но физика никогда не сможет рассказать нам, что же такое частица. Чалмерс опирается на эту идею и предполагает, что помимо основных фундаментальных физических законов должен существовать закон, описывающий внутреннюю природу физического. Эту позицию Чалмерса (и его последователей) принято называть неорасселовским монизмом или ресселианским пансихизмом.

Поскольку было упомянуто слово «монизм», следует сделать одну оговорку. Чал-

мерс не является материалистом в общепринятом смысле. Более того, он опровергает простой физикализм и теорию тождества в своем знаменитом мысленном эксперименте о зомби¹. С другой стороны, Чалмерс не мог проигнорировать взаимосвязь сознания и мозга. И поскольку сознание явно зависимо от мозга, но при этом не супервентно на физическом, Чалмерс предлагает ввести новый фундаментальный параметр мира, который помог бы объяснить наличие феноменальных свойств вообще.

Протофеноменальные свойства, согласно Чалмерсу, могут являться таким фундаментальным параметром мира, на котором зиждется сознание:

Подобные свойства относились бы к опыту так же, как базовые физические свойства относятся к таким нефундаментальным свойствам, как температура. Мы могли бы назвать эти свойства протофеноменальными свойствами, так как, хотя они сами по себе и не феноменальны, феноменальное может быть их совокупным результатом.

[1, с. 164]

Протофеноменальные свойства представляют собой некую внутреннюю природу, стоящую за физическим явлением. При этом, мы не можем никаким позитивным образом описать эти сущности.

В своих последних статьях, в попытке описать свою онтологическую позицию, Чалмерс обращается к латинскому термину *quidditas*, что условно можно перевести на русский язык как «чтойность»². Чтойность является одной из онтологических категорий, наряду с количеством, качеством и другими. Латинское слово *quidditas* в томистской традиции, которая, как известно, во многом опиралась на метафизику Аристотеля, означает, собственно, сущность и противопоставляется существованию – *existentia*. Если мы используем это противопоставление в современной философии, то существование будет скорее относиться к физической реализации, актуализации сущности, тогда как чтойность будет внутренним качеством, потенцией. Чтойность – это некоторая внутренняя «природа» вещи, которая, подобно субстрату, становится носителем какого-либо физического свойства, например массы, или импульса, или любой другой физической характеристики. И эти «чтойности», в свою очередь, объединяясь в более сложные структуры, могут порождать сознание. Таким образом, сознание оказывается встроенным в физический мир, являясь продуктом одной из фундаментальных характеристик мира – наличия протофеноменальных свойств, «чтойностей» за всеми физическими явлениями.

Подобная позиция стала называться неорасселианским монизмом, а также расселианским панпсихизмом, поскольку Чалмерс неоднократно указывает на то, что его онтология близка к нейтральному монизму Рассела. Но так ли много у них общего?

Позиция Рассела, выраженная в его трактатах «*Analysis of matter*» и «*Analysis of mind*» малоисследованна в России. Однако она представляет интерес и сама по себе, и в контексте философии Чалмерса. Рассел является приверженцем, так называемого, нейтрального монизма, который сильно отличается от классического монизма Спинозы и коренным образом отличается от дуализма, хотя и сохраняет в себе понятие материи и сознания. Согласно этой концепции материя и сознание являются различными проявлениями так называемой «нейтральной субстанции», которая сама по себе не имеет ни психических, ни физических атрибутов. Одно и то же событие мы способны описать как физически, так и психически:

¹ Более подробно здесь: [1, с. 127–133].

² Здесь и далее я буду пользоваться русским термином.

Некоторые из этих событий можно описывать одним из двух способов – либо как ментальные, либо как физические. При физическом описании событие становится объектом изучения физики. При ментальном описании событие становится объектом изучения психологии.

[2, с. 356]

«*Analysis of mind*» – это цикл лекций, который Рассел посвятил рассмотрению понятия сознания. По его собственному выражению, он попытался доказать, что сознание не такое уж и ментальное, а материя не такая уж и материальная [7]. Рассел предлагает нам альтернативную интерпретацию физического, согласно которой физический мир состоит не из материи, а из событий:

Рассел утверждает, что материя есть логическая конструкция из событий, и под этим он подразумевает то, что можно полностью объяснить, что такое материя, используя терминологию событий.

[2, с. 208]

Физический мир – это мир свойств, мир событий, упорядоченных согласно закону причинности. Физическая реальность в философии Рассела предстает как диспозициональная реальность.

Вместо того чтобы предполагать, что мы имеем дело с неизвестной причиной, «реальным» столом, стоящей за различными ощущениями тех, кто утверждает, что видит стол, мы могли бы принять весь этот комплекс ощущений и признать, что это и значит БЫТЬ столом.

[7]

Расселовская позиция проста и сложна одновременно. В этом примере автор, с одной стороны, лишает восприятие излишнего фундаментализма. Мы избавляемся от «реальной» вещи, являющейся, якобы, причиной ощущений. С другой стороны, нейтральная субстанция продолжает присутствовать здесь и нагружать онтологическую схему. Что можно сказать с уверенностью, так это то, что расселианский физический мир представляет собой событийную картину реальности. Эта мысль в дальнейшем станет очень важной для последователей Рассела – неорасселовских монистов: «Частица материи, подобно пространственно-временной точке, должна быть сконструирована из событий» [8, р. 289].

А что же такое сознание? Оно не будет являться противоположностью материи в такой интерпретации:

Материя перестала быть “вещью” и стала просто математической характеристикой отношений между сложными логическими структурами, состоящими из событий.

[8, р. 290]

Рассел не приводит точной формулировки того, что есть сознание. Единственное, что он утверждает, так это то, что сознание сложно, и что оно далеко не является универсальной характеристикой феномена ментальности.

Одно из важнейших понятий, которым оперирует автор «Анализа материи» и «Анализа сознания», является понятие чувственных данных (*sense-data*). Чувственные данные, согласно Расселу, не являются ни физическими, ни психическими. Они подлинно нейтральны:

*Мы будем называть «чувственными данными» (*sense-data*) вещи, непосредственно воспринимаемые нами в ощущении: цвета, звуки, запахи, твердость, шероховатость и т.д. Мы будем называть «ощущением» тот опыт, который дает нам непосредственное знание этих вещей.*

[3, с. 159]

Если мы вновь обратимся к примеру со столом (который является, пожалуй, самым по-

пулярным объектом мысленных экспериментов у философов), то мы увидим, что стол может быть описан и как физический объект, и как объект психический, некий образ стола в нашем сознании. И то, и другое описание будет основано на чувственных данных, только физическое описание будет претендовать на некую объективность – т.е. будет описывать свойства стола, якобы независимые от нашего восприятия, а другое описание будет дано исходя из нашей субъективности, из «одной точки».

Существуют законы, упорядочивающие наши чувственные данные. Эти законы могут упорядочивать их различным образом. Например, закон перспективы – упорядочивание, согласно которому одно событие будет вызвано другим. Даже если мы не воспринимаем все события цепочки непосредственно, мы предполагаем, что одно будет неизбежно следовать за другим в одном ряду. Такой закон Рассел называет классической причинностью [6, р. 212], и она господствует в физическом мире. Здесь примечателен пример Рассела с человеком, прослушивающим диктофонную запись. Предположим, в комнате стоит диктофон, и в этой комнате беседуют два человека. Но они не знают, что за занавеской спрятался третий человек. Когда им кто-то сообщает об этом, они решают прослушать запись и проверить, не издавал ли этот человек какого-либо шума, которого они не заметили во время разговора. И вот, что замечает Рассел: «Но каузальная связь обнаруживается между позицией диктофона и временем разговора, а не между записью и человеком, который ее слушает» [6, р. 210]. То есть классическая причинность игнорирует позицию слушателя, несмотря на то, что для слушателя факт наличия другого человека в комнате не существовал до его обнаружения.

Ментальное же устроено иначе. Это связано, прежде всего, с тем, что Рассел называет субъективностью. Субъективность является ключевой составляющей сознания. Рассел связывает это качество со способностью упорядочивать вещи и события, находясь «в одной точке». Психическое упорядочивается иным образом, нежели физическое, поскольку мы при этом меняем позицию, с которой осуществляется описание. Психическое описание можно назвать биографическим. Оно в большей степени зависит от нашей памяти, и, в отличие от физического описания, где роль воспринимающего практически сводится на нет, в психическом описании она играет ключевую роль.

Итак, подведя итог, можно сказать, что Рассел справился с первоначальной задачей, которую он ставил перед собой: пересмотреть устаревшие понятия материи и сознания, предложив новую, более стройную концепцию. Нейтральный монизм действительно заставляет нас взглянуть на классическую онтологию под иным углом. Недаром эта концепция имеет такое огромное влияние сейчас, уже в XXI в. К Расселу обращаются многие мыслители, не только Чалмерс. Впрочем, кажется, именно он инициировал такую популярность нейтрально-монистских взглядов.

Теперь мы располагаем всеми данными, чтобы ответить на следующий вопрос: каково реальное влияние философии Рассела на воззрения Чалмерса? Насколько оно существенно? И есть ли оно вообще?

Что касается нейтральной субстанции, то здесь мы тоже видим существенную разницу между Чалмерсом и Расселом. Роль нейтральной субстанции у Рассела играют чувственные данные. С позицией Чалмерса дело обстоит несколько иначе. В более последних работах алмерса, где речь заходит о чтойностях, мы, в принципе, можем сказать, что роль нейтральной субстанции исполняют именно они, ведь они являются внутренними сущностями физического. При этом, чтойности носят протофеноменальный характер, и Чалмерс неоднократно подчеркивает, что они не являются феноменальными сами по себе. И эти свойства же должны стать одними из фундаментальных свойств реальности:

Эта концепция полностью совместима с научным мировоззрением, и она является в полной мере натуралистической. Согласно данной концепции, мир по-прежнему являет

собой сеть фундаментальных свойств, соотнесенных с базовыми законами, и все, в конечном счете, должно объясняться в этих терминах. Происходит лишь расширение набора свойств и законов, подобно тому, как это было в случае Максвелла.

[1, с. 165]

Рассел же не предлагает объявить чувственные данные фундаментальными свойствами наравне с физическими, поскольку для него физическое является скорее следствием чувственных данных, а любой фундаментальный закон может быть сформулирован только после их обработки. Иными словами, позиция Рассела предоставляет нам два разных варианта описания реальности – физический и феноменальный, тогда как неорасселовский монизм претендует на то, чтобы дать одно исчерпывающее описание действительности.

Основная разница между философией Рассела и философией Чалмерса состоит в том, что они ставят перед собой принципиально иные задачи. Рассел стремился пересмотреть понятия традиционной онтологии – материю и сознание, Чалмерс же стремится решить трудную проблему сознания в двух ее аспектах. Если мы внимательно вчитаемся в работы Рассела, то станет понятно, что для него *mind-body problem* вообще не является актуальной. Ведь эта проблема есть проблема соотношения ментального и физического, которые в свою очередь в расселианском нейтральном монизме являются двумя равнозначными способами описания одной нейтральной реальности.

Из всего выше сказанного можно сделать вывод, что Чалмерс не так уж и много взял у самого Рассела – двуаспектную модель и представление о том, что физический мир является миром свойств и отношений. Но, несмотря на то, что между нейтральным монизмом Рассела и позицией Чалмерса существует столько нестыковок, позиция Чалмерса и его последователей все равно называется расселианской, причем подобную терминологию использует не только сам Чалмерс.

Но неорасселовский монизм в итоге оказывается не слишком похожим на нейтральный монизм самого Рассела. Конечно, это обусловлено тем, что две эти концепции созданы для применения в различных областях и для решения различных задач. И все же, расселовский нейтральный монизм и неорасселовский монизм сходны в том, как в этих доктринах рассматривается физический мир. И там, и там физическая реальность – это реальность свойств, реальность событий, или, выражаясь иначе – это диспозициональная реальность. Но если Рассел на этом и ограничивается, решая в дальнейшем проблему различных языков описания, то Чалмерс предпринимает попытку наречь сознание одним из фундаментальных принципов вселенной.

Общий вывод можно сделать следующий: Чалмерс был скорее вдохновлен Расселом, нежели действительно опирался на его идеи. Мы не находим в работах Чалмерса важное расселианское различие между физической и психической причинностями, а также не находим и, собственно, нейтральной субстанции в том виде, в каком ее понимал сам Рассел. Тем не менее, довольно влиятельное онтологическое учение Чалмерса называется именем Рассела, что является достаточно удивительным, но, пожалуй, не единственным подобным случаем в истории мировой философской мысли.

Литература

1. Чалмерс Д. Сознание ум: в поисках фундаментальной теории / Пер. В.В. Васильев. М., 2013.
2. Прист С. Теории сознания / Пер. с англ. А.Ф. Грязнова М. 2000.
3. Рассел Б. Проблемы философии // У. Джеймс. Введение в философию. Б. Рассел. Проблемы философии / Общ. ред. А.Ф. Грязнова. М., 2000.
4. Chalmers D. Panpsychism and Panprotopsychism. Amherst Lecture in Philosophy. 2013. [Электронный ресурс]: <http://consc.net/papers/panpsychism.pdf> (дата доступа: 23.11.2015).

5. *Chalmers D.* The Combination problem of Panpsychism. 2013. [Электронный ресурс]: <http://consc.net/papers/combination.pdf> (дата доступа: 23.11.2015).
6. *Russell B.* Analysis of matter. London, 1992.
7. *Russell B.* Analysis of mind. 2008 [Электронный ресурс]: <http://www.gutenberg.org/files/2529/2529-h/2529-h.htm> (дата доступа: 23.11.2015).
8. *Russell B.* An Outline of Philosophy. London, 1995.

Образы памяти

В.Д. Губин (Москва, Россия)

Память – глубочайшее онтологическое начало в человеке, которым связывается единство личности. Существует чистое прошлое, свое рода «прошлое вообще», и воспоминания о нем составляют необходимую часть сознания. Такое прошлое не следует за настоящим, а напротив, оно предполагается им как чистое условие, без которого настоящее не могло бы пройти. «Прошлое вообще» – это не конкретное прошлое какого-либо настоящего, но вечное прошлое как условие любого настоящего. И память об этом чистом прошлом является чистой памятью, условием возможности каждого конкретного воспоминания. Эта память существует в нас наподобие вещи-в-себе: она никогда не выражается адекватно в каких-либо воспоминаниях. И есть память, которую можно выразить актуально, в конкретных воспоминаниях, она зависит от моих усилий и помимо них не существует, существует через усилия моей мысли, моего воображения, моих мечтаний и надежд. Я не распоряжаюсь своими воспоминаниями, но мои усилия превращают их виртуальность в актуальность. Чтобы что-то вспомнить, надо это «выдумать», т.е. превратить в мысль, в образ, в ощущение. Только превращенное позволяет вырвать кусок из прошлого вообще, из безличной памяти, и превратить в яркое переживание. Мои воспоминания искусственно сконструированы, срежиссированы и сконцентрированы во мне.

Память – глубочайшее онтологическое начало в человеке, которым связывается единство личности. Углубляясь в память, я углубляюсь в свой внутренний мир, в свое потаенное, интимное знание себя, в ядро своей личности. И в этом смысле, я постоянно должен помнить о самом себе, помнить, что это я вижу, а не через меня видится, это я живу, а не через меня живет. Только через память о себе я являюсь необходимой составной частью мира, частью, без которой мир был бы неполон, неполноценен.

Сознание неизбежность своей физической смерти сопровождается инстинктом самосохранения, сохранения в памяти. Человек всегда стремится к тому, чтобы сохраниться в памяти живущих, как отдельных людей, прежде всего родственников, так и в памяти поколений. Пока меня помнят, я продолжаю жить – таково убеждения всех народов и всех религий. В течение своей жизни человек стремиться запомнить как можно больше ее моментов, полагая, чаще всего бессознательно, что своей памятью он также продлевает жизнь всему окружающему.

«Вот запомни», – говорила она [мать В. Набокова] заговорищким голосом, предлагая моему вниманию заветную подробность Выры – жаворонка, поднимающегося в простоквашное небо бессолнечногo весеннего дня, вспышки ночных зарниц, снимающих в разных положеньях далекую роцу, краски кленовых листьев на палитре бурого песка, клинопись птичьей прогулки на свежем снегу.

[7]

«Запомните меня!» – словно кричит каждый человек и каждая душа, в ужасе перед

полным исчезновением. Мало кто может сказать: «И славен буду я, доколь в подлунном мире...» Но память любого человека – это, что придает цельность и значимость личности и то, что является условием бессмертия, единственно доступного человеку вида бессмертия.

«Вечная память!» – провозглашается на поминальной службе. И это, видимо, самая великая награда, которая обещается человеку. Память в Боге, который всех помнит и каждого может воскресить после Страшного суда.

«Помяни меня, Господи, когда придешь в Царствие Твое» в одном из самых трагичных мест Евангелия как воспоминание о будущем бессмертии, как надежда и мольба о сохранении крупницы Я в вечной памяти Абсолюта.

[10, с. 523]

Память – метафизически значимая составляющая человеческого существа, возможно, самая значимая. Я и есть моя память. Каждый человек – это память о самом себе. Память закладывает фундамент осмысленности моего существования, чем больше я помню, тем больше существую, тем больше я есть, больше имею отношения к бытию. Память – это проявление бытия в нас, не мы управляем своей памятью, а она нами. Мы не вольны вспоминать то или иное впечатление или событие, это память решает за нас, она от нас не зависит. Часто сожалеешь о том, что нельзя удержать в памяти и сотой доли того, что было увидено или прочитано, утешает только одно – все это было питанием, способствующим росту и развитию внутреннего мира. Много завязывается в нас помимо наших сознательных усилий и это многое часто составляет самое существенное, что есть в нас.

Все, что живет в памяти нельзя изменить, как нельзя изменить прошлое. О настоящем мы можем сказать, что оно «было», а о прошлом, что оно «есть», поскольку оно вечно, оно дано на все времена. Оно прекратило действовать, оно бесполезно, но оно *есть* в подлинном смысле этого слова, оно, как считал Ж. Делез, сливается с бытием в себе (см. [4, с. 135]). Прошлое – это чистая онтология, и воспоминания о нем обладают только онтологическим значением. Они «чистые», потому, что никак не связаны с настоящим, у них нет психологического существования. Мы свободны постольку, поскольку посредством нашей памяти имеем отношение к бытию, а не привязаны наподобие марионеток к капризам и изменчивому характеру нашей психики.

В данной статье мы хотели бы проанализировать память как феномен метафизического опыта, не прибегая к богатым и многообразным достижениям в изучении физиологии мозга, руководствуясь высказыванием П. Рикера, согласно которому «можно развивать этический и политический дискурс о памяти и заниматься сложной деятельностью в многочисленных гуманитарных науках, даже не упоминая при этом о мозге» [9, с. 116].

Мозг является одним из условий существования памяти, но физиологии явно недостаточно для объяснения этого сложнейшего механизма, ибо мозг всегда существует в настоящем, следы памяти в виде нервных узлов, нейродинамических контуров, «завязанных», как полагают исследователи мозга, в цепочке молекул рибонуклеиновой кислоты, не являются ни виртуальными, ни бытийственными. Сравнить нервный след и фонтан моих выплескиваемых наружу переживаний, образов, слов, уходящих корнями в бездонные глубины моей внутренней жизни, невозможно. В сравнении с духом, нервные процессы, какое бы огромное количество связей ни было в этом задействовано, всегда будут лишь поверхностным, элементарным условием памяти.

Поскольку память существует виртуально, она проявление духа в нас и если дух – это некая реальность, то именно здесь, по мнению Бергсона, в явлениях памяти, мы сможем его коснуться экспериментально. И, следовательно, мы можем попытаться исследовать ее как чисто духовный феномен, не касаясь в данном случае ни историче-

ских, ни культурологических интерпретаций.

Памяти нет в том смысле, в каком есть любая существующая вещь. Человек – существо виртуальное, поскольку он никогда не реализуется полностью, поскольку его существование никогда не совпадает с сущностью, поскольку он действует в настоящем, а существует в прошлом. Память виртуальна, и в силу этого она проявление духа в нас.

Первый образ памяти – это «чистая память», память вообще или «большая память». Существует чистое прошлое, свое рода «прошлое вообще», и воспоминания о нем составляют необходимую часть сознания. Такое прошлое не предшествует настоящему, а напротив, оно предполагается им как условие, без которого настоящее не могло бы пройти. «Прошлое вообще» делает возможным любые прошлые. Другими словами, каждое настоящее возвращается к себе как прошлое. Настоящее не может пройти, если оно уже не является прошлым в то же самое время, когда оно было настоящим. Чтобы вспомнить что-то конкретное, надо быть способным помнить и вспоминать вообще. Эта память существует в нас наподобие вещи-в-себе: она никогда не выражается адекватно в каких-либо воспоминаниях.

Прошлое сосуществует не только с настоящим, каким оно было, но... оно является полным интегральным прошлым, оно – все наше прошлое, сосуществующее с каждым настоящим.

[4, с. 137–138]

И память об этом чистом прошлом является чистой памятью, условием возможности каждого конкретного воспоминания. В этом плане чистое воспоминание является не столько моей личной памятью, сколько памятью человеческого рода. Я обладаю такой памятью, поскольку я человек. Эта память входит в мою плоть и кровь, делает меня человеком.

Ничего вспомнить в конкретном образе нельзя, но попытка удержаться в такого рода памяти, создает внутренний строй души, которой доступны свобода и творчество. Как будто вся смысловая конфигурация мира замыкается на мне. Не будь меня, хотя бы потенциально, и в этом месте цепь прервется и в место разрыва ринется пустота и бессмысленность. Если я не буду помнить, то все будет забыто.

Главным стремлением как живого человека будет стремление вырваться из мира сплошной обусловленности, вернуться, хотя бы в воображении, к тому состоянию, когда ничего этого еще не было, «вспомнить» то, чего вспомнить нельзя, найти тот «след», который отличает человека от всего того, что его создает и поддерживает. Память – это не только совокупность всего, что с нами случилось. В ней хранится и то, чего с нами никогда не было. И это, возможно, самое главное в нашей памяти. Нечто подобное происходит и в языке. Так, язык – это не просто слова и выражения, которые мы помним; в нем есть что-то еще, что, например, не переводится на другой язык, чему нельзя научить. Ребенок не просто учит слова, все основные слова за год-два выучить невозможно. Язык в ребенке «просыпается». Он его «вспоминает», хотя никогда не знал. Мы все время пытаемся вспомнить что-то самое главное, то, чего вспомнить нельзя, и эта попытка делает возможной нашу память.

Память о том, о чем помнить нельзя, идея непостижимого воспоминания выражена, например, в теории коллективного бессознательного К. Юнга. Архаические структуры психики содержат в себе совокупность архетипов (прообразов) – древних способов понимания и переживания мира. Эта «память», которая виртуально живет во мне и никогда непосредственно не осознается. Коллективное бессознательное при нормальных условиях не поддается осознанию, никакая аналитическая техника не поможет его «вспомнить»: ведь оно, в отличие от личного бессознательного, никогда не было вытеснено или забыто. В то же время коллективное бессознательное не существует напо-

добие некоторых врожденных структур нашей психики, передающихся по наследству. Это, по Юнгу, не врожденные представления, а врожденные возможности представления, ставящие известные границы самой смелой фантазии. Это как бы категории деятельности воображения, априорные идеи, существование которых не может быть установлено иначе, как через опыт их восприятия. Архетипические образы особенно наглядно могут выступать в символической форме искусства.

Они проявляются лишь в творчески оформленном материале в качестве регулирующих принципов его формирования, иначе говоря, мы способны реконструировать изначальную подоснову прообраза лишь путем обратного заключения от законченного произведения искусства к его истокам.

[13, с. 523]

Неудивительно, считает Юнг, что в типической ситуации мы внезапно ощущаем или совершенно исключительное освобождение, чувствуем себя, как на крыльях, или нас захватывает непреодолимая сила. В такие моменты мы уже не индивидуальные существа, мы – род, голос всего человечества, просыпающийся в нас. Архетип, проявляющийся в сновидении, фантазии или в жизни, всегда несет в себе некоторое особое влияние или силу, благодаря которым его воздействие носит нуминозный, т. е. зачаровывающий характер. Архетип захватывает психику изначальной силой и вынуждает ее выйти за пределы человеческого. Он ведет к преувеличению, раздутости, проявлению недобросовестности, одержимости, рождает иллюзии, как в хорошем, так и в дурном.

Только художник средствами своего таланта может выразить могучую энергию архетипа, главной составляющей непостижимого воспоминания. Любое отношение к архетипу, полагает Юнг, задевает нас, пробуждает в нас голос более громкий, чем наш собственный. Объясняющийся прообразами говорит как бы тысячами голосов, он пленяет и покоряет, поднимает описываемое им из однократности и временности в сферу вечного, возвышает личную судьбу до судьбы человечества и таким образом высвобождает в нас те спасительные силы, которые всегда помогали избавиться от любых опасностей и преодолеть даже самую долгую ночь. Такова тайна воздействия искусства.

Все вышесказанное относится к памяти вообще, к способности человека вспоминать и держаться вспомненного, помнить о другом мире, другой жизни, которые забыты или прячутся от нас в нашем повседневном существовании. Способность видеть, чувствовать, воображать, пытаться вспомнить эту «истинную», прячущуюся от нас реальность является метафизической способностью, лежащей в основе философии, религии, науки, искусства.

Это не просто память о случившихся событиях или состоявшихся переживаниях, это память как вечно длящееся состояние. Я был всегда, если не актуально, то виртуально, иначе жизнь моя была бы крошечным отрезком, мгновением, за которое ничего нельзя ни почувствовать, ни осмыслить. Без этой памяти невозможно оценить значимость и бездонную глубину любого предмета, любого чувства, загадочность и неисчерпаемость мира, а жизнь представлялась бы бесконечно тяготиной похожих друг на друга дней, изредка скрашиваемой мелкими радостями. Каждый человек, обладающий такой памятью, является поэтом, хотя он может и не создавать никаких произведений. Каждый такой человек – это прорыв в устойчивом, необходимом, фундаментально обоснованном, расколдованном мире.

Это память как любовь: невозможная, прекрасная, ошеломляющая, пронизывающая каждую минуту существования, любовь, которой у большинства людей не было и не могло быть, тем не менее, живет в их памяти. Это воспоминания о случайных поцелуях на лестнице, о тяжком опыте разлуки на целое лето, жгучем стыде первого сексуального опыта, о коварной безжалостной измене, а главное, об острой тоске повседневного существования без любви. Эта прекрасная и невозможная любовь, сплетенная из крат-

ких переживаний, мгновенных, обжигающих ощущений, из воздушных замков страстной мечты всегда жила в каждом человеке, и он всегда о ней помнил, и это воспоминание составляло важнейшую часть его души. Без него нет вообще никакой любви, даже самой мимолетной, самой ничтожной, потому что ее не с чем сравнить. Только на фоне этой невозможной великой любви и возможны наши мелкие интрижки, влюбленности, романы и романчики.

Это как свобода – невозможная, недостижимая, никогда не осуществляемая до конца всегда живет в памяти человека, ибо сплетена из мгновений восторга независимости от чего бы то ни было, обжигающего ледяного воздуха своеволия, решимости бросить вызов всему миру, бросить свою жизнь ему под ноги. У большинства людей не было таких мгновений, многие только мечтали о подобной смелости, никогда не решаясь не поступок, никогда ничем не рисковали, но память о свободе живет во всех, людях, пусть подспудно, неявно, неосознанно. Чаще всего в виде воспоминания о тех редких мгновениях, когда они действительно были свободны, только испугались пойти до конца.

Второй образ – это образ памяти, которую можно выразить актуально, в конкретных воспоминаниях, она зависит от моих усилий и помимо них не существует, существует через усилия моей мысли, моего воображения, моих мечтаний и надежд. Я не распоряжаюсь своими воспоминаниями, но мои усилия превращают их виртуальность в актуальность. Чтобы что-то вспомнить, надо это «выдумать», т.е. превратить в мысль, образ, ощущение. Только превращенное позволяет вырвать кусок из прошлого вообще, из безличной памяти, и превратить в яркое переживание. Мои воспоминания искусственно сконструированы, срежиссированы и сконцентрированы во мне¹.

Память – это совокупность таких переживаний, когда наше сознание воссоздает полный смысл случившегося, делает их яркими, объемными, расцвеченными, живыми, наполняющими нас чистой радостью. В настоящем мы никогда не получаем всего опыта, вообще мало что можно извлечь из настоящего. В настоящем я переживаю только отдельные, отрывистые и часто не связанные друг с другом впечатления, я ведь не знаю, чем это все закончится, я не анализирую себя, я просто живу и впитываю в себя впечатления, радуюсь своей любви или страдаю от нее, радуюсь каждой прожитой минуте. Теперь, вспоминая, я испытываю острое чувство жалости к тем давно ушедшим дням, когда я был счастлив, когда был влюблен, и моя любовь в прошлом становится для меня сейчас неким целостным событием, изменившим мою жизнь, теперь моя любовь выступает передо мной в чистом виде, освобожденная от тех глупостей и досадных нелепостей, что я совершал.

Есть два прошлых: прошлое, которое было и которое исчезло, и прошлое, которое и сейчас для нас есть как составная часть нашего настоящего. Второе прошлое, существующее в памяти настоящего, есть уже совсем другое прошлое, прошлое преобразованное и просветленное, относительно его мы совершим творческий акт и оно вошло в состав нашего настоящего.

[1, с. 285]

Дело не в самих событиях или протекающих годах, а в том духовном настрое, который господствовал в то или иное время. Все, что происходило со мной и не находило отклика в моей душе, как бы и не существовало, или, возникнув, тут же рассеялось и исчезло навсегда, как исчезли многие года моей жизни, поскольку в них не случилось ничего такого, что можно было закрепить опытом искусства. Только через этот опыт –

¹ Набоков писал: «Внешние впечатления не создают хороших писателей; хорошие писатели сами выдумывают их в молодости, а потом используют так, как будто они и в самом деле существовали» [7].

опыт творчества, работу воображения, через построение воздушных замков, через мечту, – воспоминания образуют память.

Человек – среднее звено между этих двух начал: между памятью вообще и памятью как актуальным переживанием. Его основная задача – держать эти два образа памяти. Держать пропорцию между тем, что нельзя высказать и понять и тем, что высказывается и понимается. Держать своей жизнью. И пока он держит сознание, мысль, творчество. Память вообще – это та атмосфера, тот фон, на котором актуализируются и становятся переживаемыми конкретные воспоминания. И в определенном смысле можно сказать, что память вспоминает самое себя, также как мысль, по М. Хайдеггеру, есть память о бытии и сверх этого ничто. Она допускает Бытие – быть. А память допускает мысли мыслить.

Держание двух образов памяти гарантирует связь времен: прошлого и будущего, и тем самым цельность личности. Будущее – это тоже сфера работы памяти. Прошлое невозможно без будущего. Когда мы вспоминаем какие-либо прошлые события, то находясь в будущем по отношению к этим прошедшим событиям, людям, произведениям культуры, мы знаем, что случится с миром, с людьми. Глядя на изображение Кремля в XII в., мы знаем, как он будет выглядеть в XX в., и не можем абстрагироваться от этого знания. Глядя на фотографии людей прошлого, мы знаем, что они давно умерли, и не можем без грусти рассматривать эти лица. Как-то я видел фотографию, на которой фотограф ухитрился усадить в несколько рядов друг над другом 200 с лишним человек и называлось это «Съезд земских врачей Калужской губернии» (1898 г.). Когда смотришь на фотографию одного или нескольких людей, давно умерших, то это кажется вполне обыденным и естественным, но когда таких людей сотни, в основном молодых, улыбающихся, смотрящих прямо в объектив и старающихся, насколько можно приосаниться, придать лицу значительное выражение, и знаешь, что никого из них нет в живых, то это делает восприятие прошлого трагическим. Тем более, что большинство этих врачей наверняка умерли не по естественным причинам: их ждала мировая война, революция, гражданская война, красный террор, голод. И все это каким-то непостижимым образом уже написано на этих застывших лицах.

Будущее также самым непосредственным образом формирует память. Невозможно жить без прошлого, хотя часто люди обходятся без него. Точно так же, как невозможно жить без будущего. Для людей часто не бывает никакого будущего. У них длится постоянное настоящее, поскольку с ними ничего не случается, они всеми силами стараются растянуть настоящее в будущее, сделать завтра точно таким же как сегодня. И чаще всего это получается. Следующий день ничем не отличается от настоящего, потому что люди живут в потоке, не напрягаясь, не усиливаясь, как заведенные автоматы. Они помещают будущее в настоящее. А вечное настоящее – это самое точное определение смерти. Чаще всего они хотели бы жить всегда так, как живут сегодня. При таком отношении к жизни в принципе не бывает ничего нового.

Что было, то и будет, и что творилось, то творится, И нет ничего нового под солнцем. Бывает, скажут о чем-то: смотри, это новость! А уже было оно в веках, что прошли до нас. Не помнят о прежнем – так и о том, что будет, – О нем не вспомнят те, кто будут позднее.

[5, с. 10–9, 14]

Таким же образом и прошлое присутствует в будущем. Обычно будущее страшит своей неизвестностью, непредсказуемостью, и потому человек стремится наложить на будущее уже известные схемы прошлого – стандарты поведения и мышления, способы решения проблем, рецепты преодоления трудностей. И тем самым его память из будущего делает прошлое. Но как будущее в прошлом, так и прошлое в будущем есть формы памяти, открывающие для нас бесконечную сложность человеческого существования.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М., 1994.
2. *Буйда Ю.* Замок Лохштедт // *Буйда Ю.* Все проплывающие. М., 2011.
3. *Делез Ж.* Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999.
4. *Делез Ж.* Бергсонизм // *Делез Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000.
5. Книга Екклесиаста, или проповедника.
6. *Лоуэнталь Д.* Прошлое – чужая страна. СПб., 2004.
7. *Набоков В.* Память, говори / Пер. с англ. *С. Ильина.* [Электронное издание]: http://royallib.com/book/nabokov_vladimir/pamyat_govori_per_s_ilin.html (дата доступа 2.11.2015).
8. *Пруст М.* Содом и Гоморра. М., 1993.
9. *Рикер П.* Память, история, забвение. М., 2004.
10. *Стародубцева Л.* Мнемозина и Лета. Память и забвение в истории культуры. Харьков, 2003.
11. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? М., 2010.
12. *Шелдрейк Р.* Новая наука о жизни / Пер. с англ. *Е.М. Егоровой.* М., 2005.
13. *Юнг К.* Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // *Юнг К.* Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992.
14. *Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.

Раздел IV

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ: ИСТОРИЯ И ПРАКТИКА

Трансценденция сущностей и жизненный мир в феноменологии Эдмунда Гуссерля¹

А.А. Шиян (Москва, Россия)

В статье речь идет о феноменологическом подходе Гуссерля к проблеме сущностей. С этой целью рассматриваются роль сущностей и априорных закономерностей в нашем опыте, методы постижения сущностей и их онтологический статус. В заключении делается вывод о субъективной природе сущностей в рамках феноменологии и об их трансцендентном (в феноменологическом смысле) статусе.

Проблема трансценденции сущностей и их постижения проходит через все творчество Гуссерля, хотя, на первый взгляд, не является основной. Однако без учета подхода Гуссерля к традиционной философской проблеме «усмотрения трансцендентных сущностей» невозможно понять особенности, подчас весьма противоречивые, феноменологии, и ее новаторский характер.

Прежде, чем перейти к непосредственному рассмотрению этой проблемы, хотелось бы зафиксировать то понимание феноменологии, в рамках которого проводится данное исследование. Мы исходим из того, что феноменология – это особый подход к исследованию окружающего мира и нашего знания о нем. Гуссерль, как правило, обращается к уже имеющемуся знанию (обыденному или научному) и ставит задачу определить, соответствует ли оно действительности (то есть, является ли оно истинным), и пытается сделать его более ясным, широким и глубоким. С этой целью Гуссерль обращается к тому обыденному опыту (чаще всего речь идет об опыте сознания), в котором это знание получено. Сам Гуссерль говорит о «значениях», «смыслах» или «явлении предмета», но поскольку опыт сознания, прежде всего восприятия, нередко отождествляется им с познанием, то результат этого опыта вполне оправдано называть знанием.

Речь, однако, идет не о том, что для подтверждения и конкретизации нашего знания о мире мы должны совершить новый опыт, а о необходимости рефлексии над уже бывшим или возможным обыденным опытом. Именно рефлексия как основная феноменологическая процедура делает возможным исследование нашего знания о мире: анализ его достоверности, детализацию и выявление «скрытых» различий, фиксацию его предпосылок.

Гуссерль работает с разными типами рефлексии, однако всем им присуще общее свойство. А именно: феноменологическая рефлексия основывается на различении, которое явно или неявно присутствует в феноменологических исследованиях, это разли-

¹ Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ (Проект № 13-03-00573).

чение акта сознания (процесса протекания опыта), смысла, или значения (знания), и предмета. Это различие было введено Гуссерлем уже в «Логических исследованиях» [3, с. 29-60]. Он поясняет его на примерах. Так, если мы в каком-либо контексте говорим «победитель при Йене», а в другом случае употребляем выражение «побежденный при Ватерлоо», то мы понимаем, что имеем в виду один и тот же «предмет» – Наполеона. Только в одном случае он нам важен в качестве победителя при Йене, а в другом – как побежденный при Ватерлоо.

Это различие является принципиальным для феноменологии Гуссерля, прежде всего потому, что в нем зафиксирована важная онтологическая предпосылка, которую он обнаружил в нашем повседневном опыте и которую перенес в феноменологическую исследовательскую установку. Это убеждение в том, что сам предмет полностью не дан в нашем опыте, всегда остается нечто подразумеваемое, но не зафиксированное в нашем знании, то есть всегда остается место трансцендентному в феноменологическом смысле как окончательно не проясненному, неясному. Или, выражаясь другим языком, знание и действительный предмет никогда не совпадают. Возможно лишь бесконечное приближение к «самому предмету». По сути, это манифестирует отказ от всех форм догматизма и абсолютизма, невозможность достижения «абсолютной истины трансцендентного». Этот момент зафиксирован не только в тройственном различении акта сознания, значения и предмета, но и в необходимости выявления и фиксации предпосылок нашего знания и исследования, что аналогично утверждению, что любой результат значим лишь в определенных рамках и границах.

Итак, для нашей работы важны два принципиальных методологических принципа феноменологического подхода:

- 1) обоснование знания и всех данностей с помощью рефлексии над повседневным опытом, в котором это знание получено;
- 2) удержание в рефлексивном исследовании опыта различия акта сознания, значения и предмета.

Теперь переходим к вопросу, как эти моменты реализуются в гуссерлевском подходе к исследованию сущностей.

* * *

Впервые тема сущностей (или общих понятий) и их постижения появляется у Гуссерля во 2-ом и 3-ем «логических исследованиях» [3]. Он критикует предшествующие классические методы образования понятий Локка, Беркли, Юма и предлагает собственный подход к этой проблеме. Согласно Гуссерлю, общие понятия (сущности) могут быть усмотрены в особого рода интуиции – сущностной интуиции, которая надстраивается над эмпирическим созерцанием. Например, для усмотрения сущности красного мы должны сначала обратиться к восприятию какого-либо красного предмета, а потом сменить установку и направить наше внимание на усмотрение самой сущности красного.

Вопрос об онтологическом статусе сущностей Гуссерлем специально не обсуждается. Но, следуя общему проекту «Логических исследований» (речь идет о постулировании самодостаточной сферы логического), можно предположить, что сущности (или общие понятия) существуют самостоятельно и независимо от нашего сознания. Это напоминает «платонизм», да и сама постановка вопроса является вполне традиционной для нововременной философии: как мы можем познать сущность? При этом, Гуссерль подчеркивает, что усмотрение сущностей не является опытом, а лишь основывается и отталкивается от эмпирического опыта. То есть получается, что первый из выделенных нами принципов феноменологии – обоснование нашего знания путем рефлексии над нашим обыденным опытом – здесь, по крайней мере в явной форме, не работает.

Не лучше обстоят дела и со вторым принципом феноменологии – удержанием в

процессе исследования различения сознания, значения и предмета. В случае сущностного усмотрения значение (сущность) и предмет совпадают. Это означает, что трансцендентные сущности постигаются ясно и отчетливо, то есть даются абсолютно, во всей своей полноте. Феноменология, претендующая на безусловное и абсолютное познание трансцендентного, превращается в таком случае догматическую философию, против которой и боролся всю жизнь Гуссерль. Противоречие? Нет, это только начало гуссерлевского учения о сущностях.

Формальный классический подход к исследованию сущностей в той или иной степени сохраняется на протяжении всего творчества Гуссерля. Так он относит сущности к одному из видов предметов и составляет, например, в «Картезианских медитациях» разветвлённую классификацию типов предметностей

<...> в содержательно пустой всеобщности интенционального предмета. Сначала эти разделения могут быть формально-логическими (формально-онтологическими): такими модусами, как нечто вообще, как отдельное и предельно индивидуальное, общее, множественность, целостность, положение дел, отношение и т. д. Здесь проявляется также и радикальное различие между реальными (в широком смысле) и категориальными предметностями; последние указывают на свое функциональное происхождение (aus Operationen) из последовательной созидательно-конструктивной активности Я; а первые – на свое происхождение из работы чисто пассивного синтеза. С другой стороны, мы имеем материально-онтологические обособленности (Besonderungen), связанные с понятием реального индивида, которое подразделяется на свои реальные регионы – например, (чисто) пространственная вещь, живое существо и т.д., что влечет за собою соответствующие разделения в относящихся к ним формально-логических модификациях (реальное свойство, реальное множество, реальное отношение и т.д.).

[4, с. 70]

Классификационный подход к исследованию различных сущностей был характерен для Brentano и его учеников, к которым принадлежал и Гуссерль. Наиболее в нем преуспел Мейнонг со своей классификацией предметов, да и Гуссерль уже в своей первой феноменологической работе «Логические исследования», отталкиваясь от Brentano-ского различения психических феноменов, занимался классификацией переживаний сознания. Именно за страсть к разветвлённым классификациям раннюю феноменологию называют «второй схоластикой» [1].

Составление классификаций типов предметностей, безусловно, является одним из возможных ответов на вопрос об исследовании мира. Гуссерль, особенно в начале своего творческого пути, исходил из того, что мир представляет собой совокупность предметов и их свойств, и, в этом случае, исследование мира необходимо подразумевает изучение всех типов предметностей, в нем встречающихся. Но своеобразие феноменологии состоит в том, что она предлагает и другой подход к изучению мира. Речь идет о том, что ее интересует мир, как он дан в нашем опыте. В такой постановке вопроса присутствует тройственное различие в явном виде. Да, феноменологию интересует мир, как он является в нашем опыте, но одновременно в феноменологической постановке вопроса фиксируется и тот момент, что действительный мир не ограничивается своей данностью в нашем опыте. И здесь с неизбежностью встают вопросы: можем ли мы перейти от являющегося мира к действительному миру? что понимается под действительным миром с его предметностями? что мы, в принципе, можем сказать о мире, трансцендентном нашему опыту?

Все эти вопросы тесно связаны с проблематикой сущностей в феноменологии. Но чтобы перейти к обсуждению феноменологических ответов на них, необходимо зафиксировать, что исследование мира у Гуссерля протекает по трём направлениям:

- 1) исследование сущностных закономерностей событий, сущностных свойств предметов и априорных законов предметных областей;
- 2) исследование конкретных индивидуальных предметов и событий;
- 3) выявление рамок и предпосылок, в которых протекает наш опыт в мире и наше исследование.

Теперь рассмотрим, какую роль в каждом пункте играют сущности, и как возможно их постижение. Для этого обратимся прежде всего к основной работе Гуссерля «зрелого» периода: к первой книге «Идей к чистой феноменологической философии», поскольку именно в этой работе впервые можно различить эти три сферы интересов.

Как известно, основная тема первой книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» – чистое сознание. Именно преобладание интереса к чистому сознанию над интересом к бытию было основной причиной, по которой от Гуссерля отвернулась часть его последователей из Геттингена и Мюнхена. Однако есть и философы, которые увидели в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» новый подход к исследованию действительного мира. К ним относятся, например, русский философ Густав Шпет и немецкий философ Пауль Линке. Наиболее отчетливо этот новый подход к сущностям выразил Линке в своей статье «Право феноменологии» [7]. Он полагает, что главной целью феноменологии является постижение сущностей и сущностных взаимосвязей, эта цель достигается путем обращения к нашему опыту, в котором эти сущностные взаимосвязи уже даны. Именно положение о том, что сущности и их априорные законы уже присутствуют в нашем опыте изначально, Линке назвал «“коперниканским поворотом” феноменологии» [7, с. 189–193]. Для пояснения своей мысли Линке обращается в качестве примера к феноменологическому анализу заката солнца. Мы можем его видеть каждый день, можем вспоминать и предвосхищать. Для феноменолога важно выявить сущностные закономерности процесса захода солнца, которые присутствуют в его любом единичном проявлении. Это достигается в сущностной интуиции, в результате которой мы усматриваем вневременные сущностные законы. Сущности, вопреки своему вневременному характеру, незримо присутствуют в нашем опыте, то есть они не трансцендентны (в традиционном смысле этого слова) опыту. Это вполне соответствует утверждению Гуссерля, что в любом суждении о конкретном треугольнике присутствуют сущностные свойства треугольника [2, с. 31–32]. То, что это не искусственная конструкция, и в нашей повседневной жизни, даже иногда в явной форме, мы имеем дело с вневременными сущностями, Линке поясняет следующим образом. В нашей памяти может всплыть крыша какого-то дома вместе с ее важными элементами, но при этом мы не помним, где именно мы ее видели. То есть все пространственные и временные характеристики этой крыши исчезли, как незначительные, и в нашей памяти остались только ее сущностные моменты.

Однако первый из сформулированных нами методологических принципов говорит о необходимости для феноменолога не обращаться к опыту, а осуществлять рефлексии над опытом. В первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» речь идет о необходимости для постижения сущностей отталкиваться от эмпирического опыта (например, от восприятия) и ничего не говорится о необходимости рефлексии над опытом восприятия. Переход в феноменологическую установку заключается в том, чтобы направить внимание на сущности и сущностные закономерности.

Но если принять тезис Линке (который, как мы показали, косвенно подтверждается, в том числе, высказываниями самого Гуссерля), что сущности уже присутствуют в нашем опыте, то становится ясно, что для их усмотрения необходима рефлексия. И переход в установку усмотрения сущностей, для которого необходимо совершить эйдети-

скую редукцию, означает в этом случае рефлексивное усмотрение их в уже случившемся опыте, что неявно подразумевает рефлексию. Да, несмотря на то, что отождествление рефлексии и редукции встречается в феноменологической литературе [6, с. 73–93], этот вывод не кажется таким уж очевидным и, определённо, не попадает в учебники по истории философии. Основание для этого, на наш взгляд, в том, что в ходе рефлексивного всматривания в случившийся опыт, например, захода солнца, фиксируется не сам процесс восприятия захода солнца, а то, что в нем дано, то есть его результат. Тогда получается, что рефлексия над опытом сознания – это не обязательно описание самих актов сознания, но, возможно, выявление ранее не замечавшихся различий в предмете опыта. Сам акт восприятия как процесс уходит на второй план, но при этом не исчезает, он присутствует в описании предмета этого акта.

Как же быть с третьим членом тройственного различения акта сознания, значения и предмета – с предметом? Имеем ли мы здесь в усмотрении сущностей совпадение значения (сущности) с предметом? Если да, то тогда речь идет об абсолютизации сущностных закономерностей, то есть налицо догматизм классической традиции. По тексту первой книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» однозначно этот вывод сделать нельзя. Так, Гуссерль подчеркивает, что сущности даны нам не всегда ясно и отчетливо. И наши суждения лишь приспособляются к сущностям [2, с. 53–54]. Но если вспомнить, что сущность – это особый вид предметов, а предмет является путеводной нитью познания, к которому мы можем только приближаться, но никогда полностью не познаем, то тройственное различие сохраняется как методологический принцип. Однако не все так просто. Проблема в том, что Гуссерль, говоря о предмете как о путеводной нити, подразумевает индивидуальный предмет. Сущность является предметом лишь в формальном смысле, и переносить свойства формальных предметов на реальные индивидуальные предметы не корректно. Более того, в «Идеях I» можно встретить указания на однозначное и абсолютное познание сущностей и их закономерностей. Да, в любом суждении есть нечто от конструктивной деятельности сознания, что означает, что всегда остается зазор между «самими сущностями» и их данностью в суждениях, то есть значениями. Но суждения господствуют в научном познании, тогда как в обыденной жизни возможно молчаливое созерцание сущностей, никак не выраженное в языке. Гуссерль это вполне допускает. И тогда усмотренные сущности вполне могут быть даны со всей ясностью и определенностью, и, кажется, именно это имеет в виду «принцип всех принципов»:

Любое изначальное созерцание есть правовой источник познания и все, что предлагается нам изначалью (так сказать, в своей настоящей, живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает.

[2, с. 60]

Слово «изначальный» (*originär*), кажется, не допускает никаких недоговоренностей и неясностей. Но я думаю, что основной смысл «принципа всех принципов» несколько в другом. А именно, в том, что уровнять в правах эмпирический опыт и сущностную интуицию, объединить их в общий класс «созерцаний» (слово «опыт» во времена Гуссерля уже прочно закреплено за эмпирическим понятием опыта) и тем самым акцентировать внимание на неразрывность сущностного усмотрения и эмпирического восприятия. Таким образом, можно сделать вывод, что процесс усмотрения сущностей нельзя считать однозначно законченным, всегда остается что-то неусмотренное, то есть подразумеваемый предмет тройственного различия. Трансцендентное в феноменологическом смысле (как данное ясно и отчетливо) остается недостижимым идеалом.

Каков же онтологический статус сущностей и априорных сущностных отношений? Существуют ли они самостоятельно и независимо от сознания, пусть даже являясь

весьма неопределенными и расплывчатыми, и попадают в наш опыт сначала, а уже потом усматриваются в нем? Или же они бессознательно порождаются нашим сознанием в ходе конкретного восприятия, фантазии, воспоминания и т.п.? Учитывая тот момент, что учение о сущностях в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» предшествует главам о сознании, а существование сущностей представлено как независимое от нашего опыта, можно сделать вывод, что Гуссерль в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», как и в «Логических исследованиях», склоняется к первому варианту. Однако, это еще не последнее слово в отношении онтологического статуса идеального мира.

Теперь обратимся ко второму моменту в исследовании мира – к исследованию конкретных ситуаций и предметностей. В этом случае в феноменологическую установку из естественной полностью переносится тройственное различие акта сознания, значения и предмета. При этом предмет выполняет роль путеводной нити, направляющей как протекание обыденного опыта, так и его исследование в феноменологической установке. Предмет является «подразумеваемым предметом», который задает границы и общие свойства, в рамках которых нам только и может являться конкретный предмет. Поэтому вполне правомерно отождествить индивидуальный подразумеваемый предмет с единичной сущностью, которая неявно присутствует в нашем опыте. Статус существования этих единичных сущностей определяется общими априорными закономерностями, то есть единичные сущности изначально являются несамостоятельными. Например, сущность конкретного стола должна соответствовать общей сущности «стол».

При рассмотрении конкретных событий (например, восприятия звука) и вещей (например, пепельницы на столе) Гуссерль пытается осуществить рефлексивное описание самого процесса протекания опыта сознания, которое помогает различить в являющемся предмете или событии то, что мы не замечали в обыденной установке. В какой степени Гуссерль достиг своей цели – тема отдельного исследования.

Что касается третьего момента в исследовании мира – вскрытия предпосылок нашего опыта и предпосылок феноменологического анализа, то в период первой книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» эти предпосылки задаются делением мира на регионы. Гуссерль выделяет три региона мира: регион вещей, регион живых сущностей и регион социальных личностей. Основная специфика региона определяется его основной категорией (сущностью). Она определяет рамочные границы всех суждений этого региона. При этом, основная категория региона («вещь», «живая сущность», «социальная личность») не выражается вербально, а свое конкретное содержательное наполнение получает в суждениях, в которых формулируются основные законы этого региона. Таким образом, мы имеем нечто подобно матрешке: сущностные высказывания об индивидуальном предмете стремятся выразить индивидуальную сущность этого предмета и, одновременно, эти высказывания должны соответствовать основной сущностной категории региона и его априорным закономерностям. Функционирование тройственного различения здесь видно в явной форме. Причем сущностные закономерности каждого региона должны быть удостоверены и уточнены путем рефлексивного исследования обыденного опыта, который их подтверждает. Именно этим Гуссерль занимается во второй книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии».

Здесь возникает вопрос: откуда взялось само деление на регионы? Каков онтологический статус категорий регионов? Если под сущностями понимать основные категории региона, то вполне оправдано высказывание Линке, что сущности (он их чаще называет идеями) являются предпосылками, которые делают возможными наш опыт [7, с. 202]. Но *как* существует сущность в качестве предпосылки, имеет ли она самостоятельный онтологический статус, даже если и существует в смутном и туманном виде?

В первой и второй книгах «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль утверждает самостоятельный онтологический статус регионов и их главных категорий: они действительно существуют в мире, а мы лишь усматриваем это деление на регионы. И в этом Гуссерль выступает как догматик и метафизик, поскольку не маркируем это деление как предпосылку своего собственного исследования. Но догматизм Гуссерля не выглядит особенно убедительным, поскольку он принимает одно из существующих в новоевропейской науке деление мира на сферы знаний и провозглашает его абсолютный характер.

В более поздний период творчества Гуссерль приходит к выводу, что деление мира на регионы, свойственное науке, укоренено в первичной донаучной структуре мира. Этот мир дан в нашем опыте, и Гуссерль назвал его «жизненным миром». Жизненный мир имеет всеобщую априорную (сущностную) структуру, и одна из важнейших задач феноменологии – эту структуру выявить и проанализировать [5, с. 189]. Сущностные закономерности жизненного мира задают привычный эмпирический стиль мира, который позволяет нам сохранять мир в потоке опыта, и сам этот окружающий мир «уже содержит в своей инвариантной сущностной типике все возможные научные темы» [5, с. 300].

В работе «Первая философия» можно найти конкретизацию этой мысли Гуссерля. Гуссерль пишет:

В детстве – и это является результатом детского развития – мы познакомились во всех направлениях с типичной обыденного (natürlichen) мира. И это означает, что мы постоянно готовы быть мотивированными посредством всех типов сознания и всех типов Я-актов вступить в игру, благодаря чему смог образоваться типически известный, хорошо знакомый нам по своим всеобщим формальным структурам мир: мир вещей, мир ценностей, мир, в котором мы обнаруживаем себя сынами человеческими, смертными людьми, активно вживающимися в мир и зависимыми от него, колеблющимися между радостью и страданием. Шаг за шагом мы продвигаемся к возможности осуществлять все главные виды деятельности – опыт, познание, научное познание, практическое преобразование и т.д.¹

[9, с. 121–122]

Любой предмет, который мы встречаем, уже дан нам как предмет определенного типа, даже если мы его видим в первый раз. Так если мы, например, в первый раз видим пальму и до этого не видели ее даже на картинке, мы, конечно, не можем идентифицировать ее как пальму, но понимаем, что это дерево и т.д. Пояснение этой мысли мы можем найти в XXXIX томе Гуссерлианы:

Каждая «апперцепция» – пальма ли, стол, человек, вещь вообще как нечто пространственно-телесное – имеет свой исток, праучреждение по своему типу. Если бы я не увидел когда-то в первый раз какую-либо вещь и не получил бы абсолютно изначальным образом ее смысл, то я не смог бы каждый раз новое воспринимать «заранее» как вещь. Я должен был бы вновь и вновь, изначальным образом и заново, конституировать ее предметный смысл, и я не мог бы в каждом встречающемся предмете иметь типический смысловой горизонт, но я должен идти только вслед этому горизонту и должен конкретизировать только этот горизонт в его единичности².

[10, с. 3]

Откуда же берутся эти изначальные типы? Опять встает вопрос об их онтологическом статусе: существуют ли они самостоятельно и вечно или они являются продуктом нашей субъективности? Здесь этот вопрос носит принципиальный характер, так как от ответа на него зависит онтологический статус всех остальных сущностей и априорных

¹ Перевод А.А. Шиян, отред. и скоррект. Э.Н. Сагетдиновым.

² Перевод А.А. Шиян, отред. и скоррект. Э.Н. Сагетдиновым.

закономерностей. Именно в вопросе о типизации жизненного мира и его априорных закономерностей Гуссерль окончательно порывает с платонизмом. В работах «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» и «Первая философия» Гуссерль проводит мысль, что основная типология жизненного мира является продуктом человеческой субъективности, которая имеет исторический характер, то есть формируется в процессе развития общества. Основная типология (или другими словами, сущностные различия) передается от поколения к поколению. Это происходит в результате совместной жизни и деятельности с другими людьми. И уже на первый план выходит опыт деятельности, опыт телесности, опыт коммуникации и языка, а не сознания. Найти в текстах Гуссерля описание того, как конкретно протекают эти процессы, не так уж и легко. Более детальную проработку этой темы мы можем найти, скорее, у его учеников и последователей: Ландгребе, Хельда и др.

Для нас здесь важно заметить, что историческое измерение предельно расширяет сферу личного опыта сознания, и неслучайно Гуссерль в поздний период творчества чаще заменяет слово «сознание» (даже в выражении «трансцендентальное сознание») на слово «субъективность» («трансцендентальная субъективность»). «Субъективность» включает в себя и личный опыт сознания, и сущностную структуру мира, в рамках которой этот опыт протекает и которая формируется культурно-исторически. Для исследования этого процесса требуется новый тип рефлексии – социально-историческая рефлексия, то есть рефлексия над тем, что было не со мной, но что я могу реконструировать и воссоздать, опираясь на свой возможный опыт. Именно это делает, например, Хельд в [8], показывая процесс формирования такого базового различения как свое и чужое. Хотя, безусловно, встает вопрос об оправданности названия «рефлексия» для этого типа исследования.

Введение исторического измерения имеет решающее значение для всего феноменологического проекта. Это означает, что все сущности и априорные закономерности лишаются своего вневременного статуса и приобретают относительный, обусловленный эпохой характер. Гуссерль отказывает сущностям в трансценденции в классическом смысле и оставляет ними трансцендентность лишь в феноменологическом смысле, то есть признавая возможность бесконечных уточнений и прояснений любых сущностных образований, на что и направлена феноменологическая работа.

Литература

1. Громов Р.А. Феноменология: философский прорыв или возрожденная схоластика (критика и самообоснование ранней феноменологии) // Ежегодник по феноменологической философии. № 2, 2009. М.: РГГУ, 2010.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. М., 1999.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1. Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2011.
4. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 2010.
5. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004.
6. Молчанов В.И. Время и сознание: критика феноменологической философии // В.И. Молчанов. Исследования по феноменологии сознания. М., 2007.
7. Linke P.F. Das Recht der Phänomenologie, eine Auseinandersetzung mit Th. Elsenhans // Kantstudium. Bd. XXI, H. 2–3 (1916).
8. Held K. Heimwelt, Fremdwelt und die eine Welt // Phänomenologische Forschungen. Bd. 24 / Hrsg. von E.-W. Ort. Freiburg [Breisgau] – München: Alber, 1989.
9. Husserl E. Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. // Husserliana VIII / Hrsg. von R. Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

10. Husserl E. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1939) // Husserliana XXXIX / Hrsg. von R. Sawa. Dordrecht: Springer, 2008.

От редукции к дескрипции: трансформация феноменологического метода в ранних работах Сартра¹

А.В. Ямпольская (Москва, Россия)

В «Трансцендентности Эго» Сартр трансформирует гуссерлевский метод. Вместо эйдетической дескрипции, основанной на трансцендентальной редукции, Сартр предлагает перейти к дескрипции случайных фактов сознания. Такая дескрипция является историографией сознания, преодолевающей наивность гуссерлевского представления о прозрачности сознания для рефлексии. Я как смысловое единство, обладающее личной историей, конституируется только в ходе историографической дескрипции сознания; в этом смысле оно подобно произведению искусства. Рефлексивное расщепление Я способно породить только фальшивое Я-обманку, безличную инстанцию лицемерия. В свою очередь роль редукции оказывается не столько технической, сколько аскетической: тревога, вызванная страхом перед самим собой, перед собственной спонтанностью и собственным лицемерием, мотивирует философа к редукции, которая выступает одновременно и как чистое событие, берущее свой исток в трансцендентальном, и как случайность повседневной жизни.

Для Гуссерля метод феноменологической редукции был главнейшим из методов: только на основании редукции может быть введена «чистая дескрипция», позволяющая вести исследования в рамках «эйдетической установки» [8, S. 237]. Феноменологический метод в качестве метода феноменологической дескрипции, в качестве метода описания чисто усмотренных структур сознания является производным по отношению к редукции, которая, согласно Гуссерлю, одна лишь может обеспечить ту область, в которой возможны собственно феноменологические исследования. Однако, до самого последнего времени во Франции (фактически, до Мариона и Ришира) феноменологический метод рассматривался, в первую очередь, как метод дескрипции, а не метод редукции. Мы постараемся показать, что эта трансформация феноменологического метода связана с той интерпретацией, которую редукция получила в довоенных работах Сартра.

Принадлежность Сартра к феноменологическому движению можно поставить под вопрос, его ранние работы сыграли в становлении французской феноменологии роль, которая не может быть оспорена. Тезисы, высказанные в «Трансцендентности эго», в «Идее интенциональности», и, разумеется, в «Бытии и ничто» вошли в кровь и плоть поколений французских феноменологов. Особенно важными оказались две феноменологические темы: а) роль феноменологической дескрипции в феноменологическом методе и б) отождествление редукции и интроспекции². Мы рассмотрим именно их.

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ «Эстетизация и событийность в современной феноменологии» №15-03-00802.

² Есть еще третий важный вопрос, который занимал Сартра в начале тридцатых годов: проблема ирреальности нозмы. Как известно, после «Трансцендентности эго» Сартр написал еще две работы по феноменологии: «Воображаемое» и «Воображение». Они должны были послужить подготовкой к задуманному им *opus magnum*, который в его черновиках именовался

Обширная статья «Трансцендентность Эго» [12], исходно опубликованная в «*Recherches Philosophiques*» в 1936 г., носит подзаголовок «Набросок феноменологической дескрипции». Однако собственно дескрипции посвящены вторая и третья части работы; их предваряет теоретическое введение. Феноменология, предупреждает нас Сартр, представляет собой «научное», а не «критическое» изучение сознания. Ее научность заключается в том, что она имеет дело с «фактами» (пусть даже эйдетическими). Именно поэтому она является «дескриптивной» наукой [12, р. 16–17]. Несовместимость этого тезиса с гуссерлевским видением феноменологии сразу бросается в глаза: согласно Гуссерлю, фактами (несущими в себе печать *случайности* [1, с. 10]) занимается психология, как «опытная» наука, а

чистая, или трансцендентальная феноменология получит свое обоснование не как наука о фактах, но как наука о сущностях (как наука «эйдетическая»), как наука, которая намерена констатировать исключительно «познания сущности» – никакие не «факты»¹.

[1, с. 21–22]

Сартровская оговорка, что «Гуссерль сказал бы, что [феноменология] – это наука о сущностях, но, с нашей точки зрения, это все равно» [12, р. 17], указывает, на наш взгляд, что для Сартра предметом исследования и описания служит не столько всеобщее и обязательное, сколько именно случайное и единичное, но возведенное в абсолют. Именно в этом смысле сознание, добытое в *ἔποχῃ*, является «абсолютным фактом» [12, р. 18]. Хотя Гуссерль в лекциях о «Первой Философии» готов признать существование «трансцендентальных фактов» [8, S. 187–188] (что может рассматриваться как поворот к новой метафизике), однако французский исследователь А. Флажоль справедливо замечает, что Сартр движется «в направлении, противоположном гуссерлевскому» [5, р. 620]. Однако с утверждением, что для Сартра «собственный метод феноменологии заключается в дескрипции случайной фактуальности» [5, р. 620] согласиться трудно. Дело в другом – той принудительностью и всеобщностью, которой для Гуссерля «Идей I» обладает сущность (в отличие от индивидуального и случайного факта), для Сартра (как и для Кожева) обладает исторический процесс, который необходимым образом складывается из отдельных (псевдо)случайных фактов. Случайность и трансцендентальность более не противоречат друг другу; интерпретацию исторического факта как одновременно случайного и необходимого (и, тем самым, ни случайного, ни необходимого в старом смысле) мы видим в дневниковой записи о том, почему Сартр прочел «Бытие и время» не в 1935, а в 1938 г.:

моя эпоха, моя ситуация и моя свобода решили мою встречу с Хайдеггером. В этом нет ни случайности, ни предопределения, но лишь соответствие истории (convenance historique).

[13, р. 408]

Встреча с философией Хайдеггера именно в тот момент жизни Сартра была «про-

«*Psyché*». Однако при осуществлении этого замысла Сартр, занимавшийся гуссерлевской теорией образа, столкнулся с серьезными трудностями, в частности, связанными с онтологическим статусом нозмы. В частности, Сартру не удалось примериться с тем, что у Гуссерля нозматический смысл не является «реальной» компонентной сознания, то есть, не содержится в нем. Для Сартра это утверждение означало, что «реальная», гилетическая составляющая сознания дублируется «нереальной», а в итоге возникает «гибридное бытие» [11, р. 26], не принадлежащее ни сознанию, ни миру. Эта тема получила большое развитие у Мишеля Анри: см. [6, р. 71–74], подробнее см. также [10, р. 61–62].

¹ Отметим, что Бернет, Керн и Марбах считают, что Гуссерль видел свою главную задачу в «освобождении от фактов, или в сведении фактов к произвольным примерам» [3, р. 79].

виденциальной» [13, р. 403], потому что благодаря ей он смог устоять перед напором тяжелых исторических обстоятельствах, смог «держать удар» [13, р. 406]. Другими словами, дескрипция случайных фактов сознания не сводится к эмпирической психологии, потому что эта дескрипция (и, как мы увидим, она одна) способна предоставить *доступ к истории* каждого отдельного сознания, и, тем самым, к истории вообще. Дескрипция странных, случайных, исключительных состояний сознания позволяет создать историографию сознания, эту единственно возможную форму существования его истории¹. Как мы увидим ниже, эта историография, фиксируя жизнь сознания, придает ему реальность и смысл.

Историография сознания необходима в первую очередь потому, что интроспекция, схватывание сознанием самого себя полного доступа к сознанию не дает. Нереплексивное сознание (в отличие от гуссерлевского *cogito*, остающегося лишь конструкцией), настаивает Сартр, остается «несообщаемым» [12, р. 23], в нем есть «зародыш непрозрачности». Редукция, согласно Сартру, подразумевает, в первую очередь, расщепление на рефлексивное и нереплексивное сознания². Нереплексивное сознание есть сознание, живущее в мире, сознание желающее, сознание аффективное, погруженное в мир. Рефлексивное же сознание направлено на нереплексивное «как на объект» [12, р. 28], оно наблюдает за ним, схватывая его в воспоминании. С актом рефлексии связано появление Я как трансцендентного объекта, однако далее мы увидим, насколько проблематичен его бытийный статус. Сартровская критика рефлексии схожа с хайдеггеровской критикой рефлексии как «шпионажа» за самим собой: рефлексия есть нечто искусственное («чтобы осознать само себя, сознание вовсе не нуждается в рефлексиирующем сознании» [12, р. 29]), рефлексия искажает и даже «отравляет» [12, р. 43] нереплексивное сознание. Однако лишь рефлексивное сознание позволяет нам видеть нереплексивное; с его помощью, пусть и в искаженной форме, нереплексивное сознание выходит на свет.

Сартровское различие рефлексии на «чистую» и «нечистую» служит той же самой цели: увидеть свое Я в становлении, увидеть, как мозаика отдельных «магических» переживаний выстраивается в осмысленный и ответственный процесс. Сартр отказывается от гуссерлевской концепции Я как (трансцендентного) полюса переживаний именно ради того, чтобы иметь возможность описывать Я как «конкретную целокупность состояний и поступков» [12, р. 57]. Я не имеет никакой миссии, и, в частности, миссии объединителя, потому что Я как смысловое единство конституируется только в процессе дескрипции. Я не есть объект X, потому что Я в некотором смысле вообще не есть сущее: его *esse* идентично его *percipere*, а это *percipere* сводится к иллюзии, к обманке. Мое «подлинное» Я мне недоступно не только потому, что я недостаточно честен с самим собой [12, р. 60], но потому что Я лишено субстанциальности: онтологический статус Я – это статус художественного творения [12, р. 60]. Расщепляясь в рефлексии, фиксируя в ней свои переживания, Я творит само себя – подобно тому, как, расщепляясь в рефлексии, творит себя и мир Божество (*Ungrund*) Бёме. Именно поэтому в случае с Я мы имеем дело не столько со спонтанным творческим актом свободного и ответственного агента (не случайно – как и в космогонии Бёме – его на этой стадии все еще нет), сколько с «магическим порождением» [12, р. 60] различных состояний сознания. Следует отметить, что магическая метафора эманации имеет ряд методологических

¹ Здесь следовало бы вспомнить слова Кожева: «любая реальная история есть историография» [2, с. 525].

² Сартр ссылается на Финка, однако представление о расщеплении Я на феноменологического наблюдателя и Я, конституирующее мир, кажется ему слишком смелой. Впрочем, А. Флажолье справедливо замечает, что Сартр «мало что понял» в финковском учении о редукции [5, р. 719].

преимуществ; в частности, она позволяет Сартру преодолеть дискурс нормы и патологии и ввести в феноменологическое рассмотрение навязчивые состояния сознания. Патологические состояния психотика, который «одержим» бредовыми идеями, оказываются лишь разновидностью пассивных состояний сознания. Психотик не владеет сознанием, но в равной мере и «нормальный» человек не способен овладеть своими эмоциональными состояниями, своей радостью и горем, которые приходят и уходят к нему независимо от его воли¹.

Сознанию оказывается присуща определенная двойственность: с одной стороны, эмоциональные состояния «привязывают» [12, р. 76] сознание к Я и, тем самым, индивидуализируют его, с другой стороны, сознание выступает как некая безличная субстанция, общая для меня и других. Рефлексия, расщепляя сознание на нереплексивное и рефлектирующее, порождает Я как индивидуализирующую всеобщее сознание инстанцию: «спонтанность сознания не эманурует из Я, она идет по направлению к Я <...> она дает себя в качестве индивидуализированной и безличной» [12, р. 78]. Однако Я, индивидуализируя сознание, в то же время «маскирует» [12, р. 81] эту спонтанность сознания, создавая «идеальный» образ, или, точнее, «фальшивое представление» [12, р. 82] сознания о самом себе. Я есть необходимая инстанция лицемерия, создающая зазор между реальным и возможным, между желаемым и претерпеваемым, между бытием и кажимостью. Но в чем же, если верить Сартру, состоит акт редукции, если не в отказе от различия между бытием и кажимостью²? Тогда Я оказывается вынесено за скобки, а завоеванное в редукции «трансцендентальное сознание» обернется «безличной спонтанностью» [12, р. 79].

Эта безличная спонтанность вызывает страх перед самим собой, или, точнее, «абсолютную и неисцелимую» тревогу, но в самой ее неисцелимости благоую, целительную. Эта тревога вырывает философа из «естественной установки» лицемерия и побуждает его к «философской конверсии», которая и есть *ἔλσϋή*. Другими словами, редукция – это не «ученая» операция, не упражнение праздного ума, но неизбежность. Таким образом, *ἔλσϋή* для Сартра носит в первую очередь аскетический характер: оно есть осознание неприглядной истины о себе, шаг от лицемерного самообмана к подлинному самопознанию. Именно эта аскетическая составляющая обеспечивает феноменологической редукции статус, превышающий статус технической методики, статус «интеллектуального метода»: эта тревога³ уже подразумевается в *ἔλσϋή*, в силу того, что *ἔλσϋή*, освобождая от Я, превосходит «простой акт рефлексии» [12, р. 84]. Подчеркнем еще раз, что столь благожелательная оценка редукции была лишь этапом для Сартра: тема фактичности самости, ключевая для «Бытия и ничто» и военных дневников, заставит его переоценить возможности редукции. В дневниках времен странной войны Сартр пишет:

¹ Эта подвижность аффективных состояний станет важной темой для Анри, который увидит в ней возможность нереплексивного доступа к самому себе в «страстно-страдательной впечатлительности жизни» [7, р. 152–153].

² Ср.: «Чистое сознание есть абсолют просто потому, что оно есть сознание самого себя. Оно, таким образом, остается «феноменом», но в совершенно особом смысле, где где «быть» и «являть себя» есть одно и то же» [12, р. 25].

³ А. Флажолье справедливо подчеркивает, что сексуализированный характер этой тревоги вводит антихайдеггерианские мотивы в «аффективный» характер «мотивации к редукции» через тревогу [5, р. 832]. Тревога вводится Сартром через описание психопатологического случая: новобрачная в отсутствие мужа ощущает в себе импульс броситься к окну и начать звать прохожих на манер проститутки. Темы осознания конечности собственной жизни, темы тревоги перед лицом смерти, темы ничто в «Трансцендентности Эго» еще не представлены.

Я совлекаю человека в себе, чтобы встать на абсолютную точку зрения беспристрастного наблюдателя, судьи. Этот беспристрастный наблюдатель есть развоплощенное трансцендентальное сознание, разглядывающее в «себе» человека. Когда я сужу себя, я сужу себя с той же суровостью, с которой судил бы другого, и именно тут я ускользаю от самого себя. Самый акт суда над самим собой есть «феноменологическая редукция», которую я осуществляю с тем большим наслаждением, что благодаря ей я без особых усилий могу подняться над человеком во мне.

[13, p. 126]

Редукция как акт рефлексии оказывается заложницей лицемерия, ей не дано освободить человека от фальши. Стремление перестать быть всего лишь человеком и превратиться в трансцендентальную субъективность, которое для Финка и Гуссерля составляло высшую точку философской конверсии, высмеивается Сартром как возвышающий самого себя обман.

Из вышесказанного хорошо видны те методические трудности, к которым приходит ранняя сартровская феноменология. Действительно, редукция не может быть ее методом, потому что редукция остается в плену у самообмана; однако дескрипция – метод, наиболее подходящий для работы с «фактами» – тоже затруднена в силу текучего, «метастабильного» характера самости, ускользающей от интроспекции и от возможностей имманентного описания в целом.

Доминик Жанико писал, что Сартр работает как «драматург» [9, p. 75], который «представляет» перед читателем жизнь сознания одновременно изнутри и снаружи. С этим утверждением трудно не согласиться (хотя кинематографическая метафора подошла бы, может быть, еще лучше), однако следует задаться вопросом: каково не художественное, а именно философское значение такого подхода? Нам представляется, что подобное стереоскопическое описание представляет собой дескрипцию, которая не только не является эйдетической, но и вообще не претендует на непосредственное описание; эта дескрипция опосредованная¹, или, точнее, дескрипция феноменов в определенной среде.

Эта среда может определенным образом исказить изучаемые феномены – тогда необходимо ввести рекурсивное движение, вводить в исследование «поправочный член» – но вне этой среды некоторые феномены вообще не могут быть схвачены. Для раннего Сартра этой средой было рефлексивное сознание – искажающее нерефлексивную жизнь сознания; у Мерло-Понти, двигавшегося в следе Ойгена Финка, эта среда станет медиумом языка, а Мишель Анри, наиболее методически настороженный из наследников Сартра даст ее подлинное имя – имя «среды феноменализации».

В целом, вся «сартровская» линия французской феноменологии удерживает завоеванный Сартром методический плацдарм, благодаря которому феноменологии удалось существенно расширить область своей работы. «Дескрипция в среде» позволила ввести в феноменологическую работу не только собственный опыт феноменолога (пусть даже и обогащенный и скорректированный другими участниками феноменологического движения), но и те описания человеческого опыта, которые заведомо превосходят возможности дескрипции чьего бы то ни было личного опыта. Речь идет не только о работе с литературным текстом, с фикцией – на стыке между феноменологией и «литературной теорией»; этот метод предложил способ работы с огромным объемом дескрипций человеческого опыта, сделанных вне строго феноменологической парадигмы, а

¹ Нельзя не отметить неогегельянский характер этого ключевого для французской феноменологии понятия. Ср. также у Финка в рассуждении о феноменологической редукции как «удивлении»: «Философия – это по сути дела опосредование, и в нем становится явным, что положение человека в мире по отношению к совокупности сущего – это положение посредника» [4, S. 22].

именно дескрипций психопатологических. «Дескрипция в среде» как методический прием открыла возможности феноменологического подхода к этому обширному материалу, что существенно расширило область феноменологической работы и привело к появлению интересных и поистине новаторских исследований (мы имеем в виду, в первую очередь, работы Анри Мальдине и Марка Ришира). Нам представляется, что именно это направление в современной феноменологии является наиболее многообещающим и плодотворным.

Литература

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I / Пер. А.В. Михайлова. М., 1999.
2. Кожев А.В. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / Подборка и публ. Р. Кено / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб., 2003.
3. Bernet R., Kern I., Marbach E. An introduction to Husserlian Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 1993.
4. Fink E. Einleitung in die Philosophie / Hrsg. von F.-A. Schwarz. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985.
5. Flajoliet A. La première philosophie de Sartre. Paris: Honoré Champion, 2008.
6. Henry M. Incarnation : une philosophie de la chair. Paris: Seuil, 2000.
7. Henry M. Phénoménologie de la vie. Vol.1: De la phénoménologie. Paris: PUF, 2003.
8. Husserl E. Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. / Hrsg. von R. Boehm. Husserliana vol. 8. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.
9. Janicaud D. Heidegger en France. Paris: Albin Michel, 2001.
10. Laoureux S. L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry, Paris, Éditions du Cerf, 2005.
11. Sartre J.-P. L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.
12. Sartre J.-P. La transcendance de l'Ego. L'esquisse d'une description phénoménologique / introduction, notes et appendice par S. Le Bon. Paris: Vrin, 1966.
13. Sartre J.-P. Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 – Mars 1940 / Texte établi et annoté par A. Elkaim-Sartre. Gallimard, 1995.

К проблеме значения в феноменологии Гуссерля: понятие предельного осуществления

М.А. Белоусов (Москва, Россия)

Доклад посвящен рассмотрению проблемы значения в феноменологии Гуссерля сквозь призму введенного в VI исследовании второго тома «Логических исследований» различия предельного и предварительного осуществления. Автор предпринимает попытку продемонстрировать определяющую методическую роль этого различия в гуссерлевской концепции сознания как акта придания значения. Отталкиваясь от указанного различия, автор проблематизирует некоторые предпосылки гуссерлевской трактовки соотношения значения и созерцания.

В феноменологии Гуссерля с достаточной степенью условности можно выделить два аспекта проблемы значения: семантический и теоретико-познавательный.

В семантическом плане Гуссерль, отталкиваясь от анализа «сущности» языковых выражений, и, шире, «выражающих актов», стремится продемонстрировать независи-

мость заключенного в них значения от созерцания в широком смысле слова. С известным упрощением одну из основных предпосылок гуссерлевской «семантики» можно выразить следующим образом: значение выражения или высказывания не заключается в указании на предмет восприятия или образ предмета в фантазии. Например, когда я смотрю в сад и говорю: взлетает черный дрозд, то, хотя, на первый взгляд, я лишь выражаю «содержание» моего восприятия, тот, к кому я обращаю это высказывание, понимает, что «имеется в виду», даже если он сам не обладает соответствующим восприятием и даже представлением взлетающего дрозда в воображении [3, S. 550]. Равным образом, на основе того же самого восприятия можно сформулировать различные по значению высказывания: это черное, это черное животное взлетает, машет крыльями и т.п. [3, S. 550]. Восприятие может содержательно изменяться в зависимости от положения воспринимающего, тогда как значение высказывания о воспринимаемом может оставаться тождественным [3, S. 550]. Подобного рода аргументы служат Гуссерлю основанием для проведения различия между интенцией значения и осуществлением значения [2, S. 44; 1, с. 41], которое *фактически* экстраполируется на все акты сознания. «Интенция значения» в языковом плане лишь фиксирует то, что под некоторым словом или выражением вообще «имеется в виду» что-либо. Мы понимаем, что означает высказывание «черный дрозд взлетает» независимо от того, истинно оно или нет. Если же мы хотим убедиться, что оно истинно, мы должны (в данном случае) обратиться к соответствующему восприятию, в котором соответствующий предмет может быть или не быть дан так, как он «описан» в высказывании. Это восприятие будет, в соответствии с терминологией Гуссерля, «осуществлением значения». Различие интенции и осуществления значения в контексте проблемы очевидности и анализа актов сознания трансформируется в различие подразумеваемого и данного.

Теоретико-познавательный аспект предполагает противоположное направление анализа. Решающим становится единство интенции значения и осуществляющего ее созерцания. Это единство представляет собой очевидность и принцип этого единства тождествен принципам беспредпосылочности или лозунгу «К самим вещам!» В идеальном случае это единство имеет форму полного совпадения, которое, однако, кажется лишь регулятивным принципом, в то время как опыт позволяет говорить лишь о частичном совпадении, постоянно расширяющемся, но не достигающем абсолютной полноты.

Эта абсолютная полнота совпадения смысла и созерцания фиксируется Гуссерлем в понятии «последнего осуществления» (*letzte Erfüllung*) и в различении предельного и предварительного осуществления (*vorläufige Erfüllung*):

Принимая во внимание ни учитывавшиеся до настоящего момента качества актов, мы рассмотрим затем относящиеся к полагающим актам различие предварительного и предельного осуществления. Предельное осуществление представляет собой идеал совершенства (Vollkommenheitsideal). Оно всегда заложено в соответствующем «восприятии» (при этом, однако, предполагается необходимое расширение понятия восприятия за границы чувственности). Синтез осуществления в этом случае есть очевидность или познание в точнейшем смысле этого слова. Здесь реализуется бытие в смысле истины, правильно понятого «соответствия», «adaequatio rei ac intellectus», здесь истина дана сама, [и] должна прямо быть прямо созерцаема и схватываема.

[3, S. 540]

Различие предельного и предварительного осуществления есть различие полного и частичного совпадения интенции и осуществления значения. Как видно из приведенной цитаты, предельное осуществление не является лишь идеалом в смысле идеальной границы или актуально недостижимой «цели» познания, но оно само может быть актуально осуществлено в восприятии определенного рода. Экстраполяция различия интенции

и осуществления на все модусы сознания, или, во всяком случае, на «полагающие» акты влечет за собой рассмотрение каждого акта сознания в качестве полного или неполного единства этих двух моментов.

В VI «Исследовании» Гуссерль вводит понятие полноты (*Fülle*) [3, S. 606–608], фиксирующее степень осуществления заложенного в соответствующем переживании значения. Осуществленные, т.е. репрезентированные в соответствующем созерцании (восприятии, воображении и т.п.) компоненты значения именуются им «интуитивными», неосуществленные – «сигнитивными» [3, S. 606–607]. Возможны два пограничных случая: полное отсутствие интуитивного наполнения (пустая интенция) и его абсолютная полнота, достижимая в таком представлении, которое бы целиком и полностью заключало бы свой предмет в своем феноменологическом содержании [3, S. 608].

Как правило, однако, мы имеем дело со смешанными случаями, характерным примером которых может быть обычное внешнее восприятие. Например, я вижу переднюю сторону вещи, но не вижу заднюю, когда же вижу заднюю, то более не вижу переднюю, или, на языке Гуссерля, осуществление одних частичных интенций (направленных на отдельные свойства предмета) идет рука об руку с опустошением других. Даже «всестороннее» восприятие вещи представляет здесь синтез различных восприятий одной и той же вещи, каждое из которых содержит неосуществленные интенции, стало быть, не может достичь абсолютной интуитивной полноты. Предельное осуществление требует именно этой абсолютной полноты. В представлении «более не имплицированы какая-либо частичная интенция, которой недоставало бы осуществления» [3, S. 649]. Интуитивное содержание этого акта представляет собой «абсолютную сумму возможной полноты» [3, S. 649], но абсолютный характер этой суммы означает также, что она недостижима каким-либо суммированием. Интуитивным репрезентантом в этом представлении оказывается «предмет, поскольку он есть в себе» [3, S. 647]. Осуществление такого типа Гуссерль ищет в восприятии, которое не просто *подразумекает* свой предмет как сущий, а содержит в себе его действительное существование. Согласно раннему Гуссерлю, это возможно тогда, когда предмет есть «внутренне переживаемое, схватываемое, как оно есть, в рефлексивном восприятии» [3, S. 648].

На первый взгляд, различие предельного и предварительного осуществления можно свести к различию внешнего и внутреннего восприятия. Но уже в первом издании *Логических исследований* вводится различие между внутренним и адекватным восприятием [2, S. 365; 1, с. 324]. Внутреннее восприятие также может быть неадекватным, что означает, что оно может содержать в себе сигнитивные примеси, «примысливаемые» к интуитивному содержанию. Лишь методически очищенное от любых «сигнитивных» примесей «внутреннее» (рефлексивное) восприятие может быть адекватным. «Акты» предельного осуществления поэтому есть акты феноменологической рефлексии. Другими словами, феноменологическое исследование – это не теория познания, а его действительная реализация. Феноменологическая рефлексия и есть «исключительный случай» совпадения интенции и осуществления значения. Тематизируя его, она его впервые осуществляет.

Соответственно, Гуссерль различает очевидность в нестрогом и строгом смыслах [3, S. 650–651]. Очевидность в нестрогом смысле предполагает согласование интенции с соответствующим ей созерцанием, которое может иметь ту или иную степень. Речь здесь идет о бесконечном приближении к идеалу адекватного восприятия, а именно к полной самоявленности предмета [3, S. 651], причем предельное осуществление действительно оказывается лишь идеей в кантовском смысле, направляющей движение опыта, но не могущей быть актуально данной. С очевидностью в строгом смысле дело обстоит принципиально иначе:

Но очевидность в строгом критико-познавательном смысле касается исключитель-

но этой последней, [далее] не превосходимой цели, акта полнейшего синтеза осуществления, который дает интенции, например, интенции суждения, абсолютную содержательную полноту, а именно полноту самого предмета. Предмет не просто подразумевается, но в строжайшем смысле дан так, как он подразумевается и в единстве с подразумеванием; в остальном же безразлично, идет ли речь об индивидуальном или общем предмете, о предмете в более узком смысле или о положении дел [3, S. 651].

Очевидностью в строгом смысле должны, по замыслу Гуссерля, характеризоваться феноменологические утверждения. Феноменологические «реализуемыми» являются лишь утверждения, в отношении которых возможно предельное осуществление. Очевидность в строгом смысле предполагает согласование интенции не просто с созерцанием, но посредством абсолютной интуитивной полноты – с самим предметом. Так конкретизируется смысл известного лозунга «К самим вещам!»

Остановлюсь более подробно на рефлексивном восприятии как характерном примере предельного осуществления. В качестве исходного пункта феноменологии оно тематизируется, в частности, в лекционном курсе зимнего семестра 1902–1903 гг. «Общая теория познания».

Гуссерль отталкивается от картезианской позиции: акт сомнения несомненен в отличие от его предметов, восприятие в отличие от воспринятого и т.п. [4, S. 91]. Это противопоставление не распространяется на случай адекватного рефлексивного восприятия. Несомненность существования самого переживания в процессе переживания позволяет нам, утверждает Гуссерль, зафиксировать целый класс случаев, где познание действительно осуществляется [4, S. 91]. Однако эта несомненность не имеет ни логического, ни эмпирического характера. Ее сущность заключается в том, что рефлексивная интенция получает предельное осуществление.

Кратко воспроизведу ход мысли Гуссерля. Несомненность рефлексии противопоставляется сомнительности внешнего восприятия, относительно которого утверждается, что оно есть подразумевание, в строгом единстве с которым предмет никогда не дан, или простое подразумевание [4, S. 92]. Предмет только тогда дан в единстве с восприятием, когда он не просто воспринимается, но и переживается в нем [4, S. 92–93]. Интенция тогда осуществляется в смысле предельного осуществления, когда она осуществляется за счет собственного содержания, т.е. когда она и есть ее собственное осуществление. «Быть переживаемым» и «содержаться в акте сознания» есть, по Гуссерлю, одно и то же, поэтому адекватное восприятие адекватно не через уподобление «вещи», а в силу своей внутренней структуры. Но точно так же обстоит дело с неадекватным восприятием:

Не специфика объектов восприятия определяет характер восприятия относительно очевидности или не-очевидности, но все зависит от того, как устроено само восприятие, находит ли оно в своем собственном содержании то, что осуществляет его интенцию, или со своим подразумеванием (*Meinen*) оно выходит за пределы того, что присуще ему в действительном и подлинном смысле. В первом случае восприятие имеет характер ясной и отчетливой перцепции, характер очевидности, во втором нет [4, S. 95].

Несомненность рефлексии связана с тем, что предмет дан в ней именно так, как он подразумевается, причем благодаря тому, что рефлексивная интенция не выходит за пределы своего собственного (переживаемого) содержания. Однако речь идет, опять-таки, не о различии между внутренним и внешним, а лишь адекватным и неадекватным восприятием. Рефлексия точно так же может быть неадекватной, если к переживаемому сигнитивно добавляется нечто непереживаемое и в этом смысле не данное. Гуссерль приводит следующий пример: если я говорю, что чувствую боль, то я фиксирую нечто несомненное, но если я говорю, что я чувствую головную боль, и полагаю, что тем самым лишь выражаю свое восприятие, то я ошибаюсь, поскольку свое тело, в отличие от

переживаний, я не переживаю [4, S. 94]. Телесность, которая (согласно раннему Гуссерлю) в строгом смысле не дана, т.е. не переживается, я «примысливаю» к данному в собственном смысле слова (чувству боли), что и служит фундаментом ложных суждений о «внутренне воспринимаемом» [4, S. 94]. Но та же аргументация, фактически, применяется Гуссерлем ко всему, что в неадекватной рефлексии считается несомненно данным природным носителем сознания – «человеку», «животному» и т.п. Уже обозначение сознания в качестве «психики» проистекает из неадекватной рефлексии, ведь «психика» мыслима лишь в качестве «слоя» природной реальности, которая не дана в строгом смысле предельного осуществления, т.е. не переживается.

Для устранения неадекватно данного вводится принцип «чисто феноменологической констатации», который Гуссерль отождествляет с принципом беспредпосылочности и который, несомненно, является ранней версией феноменологической редукции. Согласно Гуссерлю, констатации, относящиеся к данному в адекватном восприятии, следовательно, к реально данному в сознании (*im Bewusstsein reell Gegebene*) суть чисто феноменологические констатации, и принцип теоретико-познавательной беспредпосылочности есть принцип чисто феноменологической констатации [4, S. 99].

Ограниченный объем доклада вынуждает меня опустить ряд существенных деталей. Перед тем как перейти к его заключительной части, я хотел бы лишь вкратце затронуть два существенных момента, оказавших существенное влияние на трансформацию гуссерлевской трактовки предельного осуществления при переходе к «трансцендентальной» феноменологии. Суть этой трансформации заключалась во введении различия между «переживаемым» и «адекватно данным». Два определяющих ее момента – это различение слоев феноменологического анализа на описание переживания и описание его предметности и предметного смысла, и методическая рефлексия над эйдетическим (всеобщим) характером феноменологических констатаций [5, S. 9–11].

Основной предпосылкой феноменологии Гуссерля является, как известно, интенциональность сознания, которая предполагает, что адекватное описание сущности любого акта сознания *eo ipso* есть также адекватное описание подразумеваемой им предметности (не как сущей «в себе», а только как коррелята сознания). Но уже в качестве подразумеваемых в акте сознания предметность и предметный смысл не переживаются (при исключении случая адекватной рефлексии, как он трактуется в «Общей теории познания»), хотя и даны совершенно адекватно, т.е. заключены в «сущности» соответствующего переживания [5, S. 11].

С «эйдетической» точки зрения необходимость данного различия обусловлена тем, что если (как настаивает Гуссерль) феноменологические утверждения обладают «безусловной всеобщностью», то они не могут быть эмпирическими обобщениями рефлексивного наблюдения за действительно имевшими место переживаниями. Но для переживания «быть действительным» означает, если следовать Гуссерлю, не что иное, как «быть переживаемым». Между тем, «усмотрение» всеобщих «свойств» переживания основывается на данности единичного переживания, но не на данности единичного переживания в качестве существующего. Феноменологическая процедура выявления всеобщего предполагает свободное варьирование единичного фундамента абстракции, следовательно, она не привязана к действительным переживаниям, а может основываться и на воображаемых [5, S. 9]. Соответственно, переживание, чтобы быть адекватно данным, вовсе не должно быть актуально переживаемым, «реальным» содержанием рефлексии.

Указанные соображения вынуждают Гуссерля пересмотреть трактовку предельного осуществления: оно уже не может быть понятно в том смысле, что в нем интенция осуществляется полностью благодаря собственному, т.е. переживаемому содержанию. Поэтому в «Идее феноменологии» Гуссерль разделяет реальную имманенцию и имма-

ненцию в смысле самоданности [5, S. 5]. Но тем самым методическая роль предельного осуществления становится еще больше, поскольку оно утрачивает свою зависимость от узко понятой картезианской сферы. Это демонстрирует характеристика феноменологической редукции из «Идеи феноменологии»:

Таким образом, феноменологическая редукция означает не нечто вроде ограничения исследования сферой реальной имманенции, сферой реально заключенного в абсолютном Этом cogitatio, она вообще означает не ограничение сферой cogitatio, но ограничение сферой чистых самоданностей, сферой того, о чем не только говорится и что не только подразумевается, также не сферой того, что воспринимается, но тем, что именно в том смысле, в каком оно подразумевается, также дано и является самоданным в строжайшем смысле, так что нет ничего из подразумеваемого, что было бы не дано. Одним словом, ограничение сферой чистой очевидности, понятой в известном строгом смысле этого слова, который уже исключает «опосредованную очевидность» и, прежде всего, любую очевидность в нестрогом смысле этого слова.

[5, S. 60–61]

Редукция есть не что иное, как редукция к предельному осуществлению, соответственно все, что не дано в предельном осуществлении, должно быть заключено в скобки (что означает не негацию, а прояснение из сферы «предельного осуществления», т.е., для Гуссерля, сферы сознания). В этом свете изменяется смысл различия между трансцендентным и имманентным. «Имманентный» не означает «находящийся в сознании», «трансцендентный» не означает «находящийся вне сознания». Различие имманентного и трансцендентного есть различие того, что дано в предельном осуществлении, и того, что не дано в предельном осуществлении. Поэтому имманентное и трансцендентное характеризуют не предметные области, а лишь абсолютное совпадение или несовпадение подразумеваемого и данного в структуре определенных интенций.

В заключение, основываясь на вышесказанном, я хотел бы выдвинуть два тезиса. Первый (историко-философский) тезис заключается в том, что различие двух типов осуществления не есть лишь частная терминологическая проблема, но определяет феноменологический проект Гуссерля в целом.

Второй тезис затрагивает содержательное измерение тех проблем, на постановку и решение которых ориентированы рассмотренные выше гуссерлевские понятия. На мой взгляд, абсолютное единство значения и созерцания, заложенное в понятии предельного осуществления, ставит под вопрос одну из ключевых предпосылок гуссерлевского анализа сознания: независимость значения как такового от его осуществления. Начиная с «Логических исследований», Гуссерль исходит из того, что сами значения так или иначе всегда уже даны, и единственный вопрос состоит в том, осуществляются ли эти значения с достаточной полнотой или нет. Поэтому отправной точкой гуссерлевского анализа сознания (в том числе и «генетического») являются уже «существующие» значения. В основе здесь лежит модель смыслового «ожидания»: первоначально пустая интенция значения, подобно «намерению» (хотя нужно учитывать ограниченность этой аналогии) осуществляется или не осуществляется. Но исключительные случаи «неотделимости» интенции от ее осуществления, описываемые самим же Гуссерлем на примере адекватной рефлексии, демонстрируют недостаточность этой модели и имплицитно указывают на возможность трансформации проблемы осуществления данных значений в проблему формирования новых значений в «актах» их осуществления.

Литература

1. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1. Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. В.И. Молчанова. М., 2011.
2. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Husserliana XIX. Bd 1. Hague: Martinus

- Nijhoff Publishers, 1984.
3. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Husserliana XIX. Bd II. Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.
 4. *Husserl E.* Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902–03 / Husserliana, Materialienbände, Bd III. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
 5. *Husserl E.* Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Husserliana II. Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Понятие «символическое запечатление» у Э. Кассирера

А.Н. Крюков (Санкт-Петербург, Россия)

Проблематика выступления заключается в том, что Кассирер в своей работе «Философия символических форм» считает попытку Гуссерля решить вопрос об отношении имманентного и трансцендентного в рамках интенционально-ноэматиического анализа неудовлетворительной. Для прояснения проблемы он вводит понятие „Symbolische Prägnanz“ (Символическое запечатление). Однако сам этот термин во многом так же требует прояснения. В своем выступлении я предложу несколько вариантов трактовки данного понятия.

I

Философские стратегии мышления XX в. подходят по-новому к проблеме функционирования сознания. Декартово разграничение на субъект и объект, во-первых, претерпевает в различных теориях существенные изменения, а, во-вторых, показывает сложность, если не невозможность своего применения. Сказать, что субъект познает объект, значит указать на данное положение дел, но ничего не объяснить. Остаются извечные вопросы по поводу того, каким же образом эти два типа субстанции соотносятся друг с другом?

Новоевропейскому идеалу, основанному на предельно ясном и отчетливом механизме человеческого познания, не суждено было сбыться. Оказалось, что человеческое сознание устроено таким образом, что всякое рациональное его описание сталкивается с определенными трудностями. Сознание, единожды освобожденное от всех идолов Бэкона, отвоевывает себе право этими идолами заново овладеть.

Значит должна быть какая-то причина, почему это происходит, и объяснение того, почему сознание стремится снова погрузиться в темные дебри неясного и неоднозначного отношения к миру. Этой проблемой и занимался Эрнст Кассирер. Главная работа Кассирера – «Философия символических форм» – состоит из трех томов: «Миф», «Язык», «Мышление». В ней описываются одни из основных способностей человеческого познания. Кассирер неслучайно выбрал именно эти сферы. В основе размышлений немецкого философа лежит достаточно простой принцип: сознание не относится к вещам непосредственно, но опосредованно, через область символического.

Чтобы продемонстрировать функционирование символического, Кассирер во многих работах приводит пример со слепоглухонемыми от рождения детьми. Дети, страдающие этим недугом, воспитываются особым образом, и обучение языку у них происходит иначе, чем у обычных детей. Немецкий философ указывает на то, что по мере научения их символам языка происходит удивительное изменение сознания этих детей, и воспринимаемый мир для них становится совершенно другим. Это происходит, как только они понимают, что тот мир, о котором они знают из тактильных ощущений, может быть поименован, что вещи могут быть названы символами языка и через это

именование познаны особым образом. В этом случае мы имеем дело с функционированием чистого символического с точки зрения Кассирера: «Первые имена, которые ребенок использует осознанно, можно сравнить с тростью, которой слепой нащупывает дорогу. И язык, взятый в целом, подобен двери в новый мир»¹ [5, с. 205].

Область языка открывает дорогу в новый мир символического, в котором существуют свои особенные законы.

II

Итак, основная предпосылка Кассирера заключается в опосредовании отношения сознания и вещей областью символического. Тем самым, намечается переход от классического представления о знаке, при котором означающее относится к своему означаемому напрямую, гарантируя тем самым чистое, беспримесное, «адекватное» отношение слов и вещей [3, с. 92], к способу представления, при котором язык возвращает себе опосредующую символическую плотность.

Такие же структурные изменения происходят и в анализе роли языка. Начиная с Вильгельма фон Гумбольдта, аналитические выкладки которого Кассирер высоко ценил, язык перестает исполнять только лишь отображающую функцию (ср.: [6, с. 90]). Язык отныне не отображение того, что происходит в мире, но сам является необходимым элементом, конституирующим отношение человека к миру. Это, как ни странно, согласуется с кантианской логикой. Для Канта существовали априорные категориальные формы, которые вместе с априорными формами пространства и времени предопределяли постижение «вещей в себе». То же самое относится и к языку. Кассирер утверждает вслед за Гумбольдтом, что язык является именно такой смысловой сеткой, накрывающей собой мир и формирующей его смыслообразование. Иными словами, язык с его предсуществующей структурой и смыслами предформирует понимание мира, но сам не зависит от этого мира (как и кантианские априорные формы). Мы видим, что таким образом создается совершенно иная картина, чем в традиции Нового времени: язык получает свою собственную значимость и вес. Теперь не может быть и речи об отображающей или инструментальной роли языка. Язык априорен по своей сути, однако дополнительный генетический анализ в духе символических форм поможет вскрыть принципы этой априорности.

Функционирование символов в языке Кассирер описывает следующим образом. С одной стороны, он говорит о том, что слова являются метками для запоминаемых смысловых связей с вещами. С другой стороны, он утверждает нечто похожее на тезис Локка, когда пишет, что запоминание смыслов происходит посредством построения абстракций, которые, в свою очередь, базируются на чувственных восприятиях. Мое ощущение дает мне представление о предметах, однако предметов такое большое количество, что просто не хватит слов, чтобы все их запомнить. Тогда на помощь и приходят родовые абстрактные имена, которые означают совокупности схожих предметов.

При этом, все же разница в теориях языка Кассирера и Локка принципиальная. Теория Локка подразумевает постепенный переход от чувственного восприятия в область человеческого разума. И такой сенсуализм Локка неприемлем для Кассирера. С точки зрения Кассирера, этот переход осуществляется не так просто: из обилия чувственных данных еще не следует возможность их систематизации и понимания. Т.е. выстраивание языка в частности и мышления в целом возможно с других, идеалистических позиций. Что касается Канта, то Кассирер указывает на то, что тот вырабатывает такую систему априорного знания, которая заранее задает определенный тип восприятия этого мира. Сам механизм соотношения чувственных данных и априорных принципов по-

¹ Перевод мой – А.К.

средством трансцендентального схематизма при этом не обсуждается, поскольку для Кассирера важно само это утверждение. Кантианское воззрение является важным переходным этапом от сенсуалистического учения, однако существуют и определенные проблемы. Так, Кассирер пишет:

Сознание не может в один миг с равной интенсивностью и остротой, с одинаковой конкретностью и индивидуальностью уловить все заполняющие его чувственные впечатления. Оно создает схемы и обобщенные образы, включающие в себя множество единичных содержаний, утрачивающих свои отличия. Но такие схемы оказываются простыми сокращениями, компендиумами сгущенных впечатлений.

[2, с. 152]

Собственно, в этом и заключается проблема. Если мы допускаем возможность априорных форм, то они налагают определенные ограничения на восприятие многообразия реальности. Мы понимаем только то, что в состоянии понять. Это видно на примере кантианского разграничения на вещи себе и феномены. В процессе познания мы имеем дело исключительно с феноменами, а это только небольшая часть познаваемой реальности. Вещей, событий, явлений в этом мире значительно больше, чем существующих априорных понятий (Кант), либо общих родовидовых понятий (Локк). А это значит, что сама проблема познания реальности, вернее, не столько адекватного познания, сколько всеохватывающего, остается открытой. Справедливости ради необходимо заметить, что Кант данную проблему отчасти решил в своей «Критике способности суждения». В этой критике он вводит понятие «рефлектирующей способности суждения», функциональный смысл которой заключается в подведении множества отдельных явлений под общие законы [1, с. 19]. Правда, на этой способности основывается акт эстетический, но не гносеологический. Т.е. по Канту получается, что все то, что не подпадает под законодательство чистого априорного рассудка, что остается за скобками научного размышления, может найти свое понимание в эстетической области. По крайней мере, такое эстетическое решение отчасти снимает проблему постижения многообразия сущего. Однако, посредством априорных понятий многое (и не только своеобразие вещи в себе) остается непостижимым.

И в этой связи другие стратегии в философии XX в. кажутся более продуктивными. Кассирер анализирует феноменологическую традицию. Он говорит о Brentano, который тематизировал особое свойство сознания – интенциональность. Интенциональность для последнего – это свойство особого рода феноменов нашего сознания, которые тот называет психическими феноменами. Психический феномен имманентен и определяется через направленность на что-либо [4, с. 115]. Изначальная связь фактов сознания является своеобразным ответом на вопрос о взаимосвязи мышления с тем, о чем мысль. Не вдаваясь в подробности учения Brentano об интенциональности, укажем на некоторые принципиальные моменты. К характерным свойствам психических феноменов относится то, что они, во-первых, интенциональны, во-вторых, находятся во внутреннем сознании, в-третьих, доступны только внутреннему восприятию и не могут наблюдаться так, как внешние предметы. Важно что, психические феномены не существуют без отсылки к предметам, по отношению к которым они интенциональны.

Однако, Кассиреру недостаточно этих постулатов и он переходит к анализу учения Гуссерля, переформулировавшего учение Brentano об интенциональности. В соответствии с учением Гуссерля об интенциональности, речь идет о наличии у интенционального акта (ноэзиса) своего коррелята (ноэмы), трактуемого Гуссерлем как смысл [7, с. 200]. В этом состоит существенное отличие от Brentano, указывавшего на интенциональное свойство дискретных психических феноменов как фактов сознания. Гуссерль пытается показать функционирование самого механизма интенциональности в более широком контексте: вся область всего трансцендентального сознания интенционально

направлена на некоторый предметный смысл.

По поводу этой модели интенциональности Гуссерля Кассирер пишет следующее:

Но сомнения сохраняются: если мы столь радикально, как это делает Гуссерль, отождествляем сферу сознания со сферой «смысла», то можем ли мы сохранять в рамках самого сознания абсолютную противоположность материи и формы?

[2, с. 156]

Т.е. проблема соотношения вещей и языка приобретает, с точки зрения создателя «Символических форм» новый вид, но не решается окончательно.

И именно на этом этапе своих рассуждений Кассирер вводит собственный особый термин «*Symbolische Prägnanz*» (символическое запечатление). Каким образом функционирует соответствующее ему понятие? Для ответа на это вопрос Кассирер приводит следующий наглядный пример. Мы имеем перед собой линию. Смысл этой линии мы можем понимать различным образом. С одной стороны, это может быть линия как таковая без всяких коннотаций. Второй вариант – это геометрическая абстрактная линия. Т.е. это понятие может иметь функциональное значение в математике. Следующий вариант толкования – это линия орнамента магического обряда. В этом случае сам анализируемый предмет, линия, имеет уже другую мифологическую составляющую для своего толкования. Это не просто воспринимаемый предмет, но предмет, наделенный сакральным значением. И последний, четвертый вариант из множества возможных трактовок – это линия, посредством которой создаются, например, образы, картины. Все эти четыре варианта понимания относятся к одному и тому же неизменному феномену, к линии, проведенной черным карандашом по белому листу бумаги. Как мы видели, один и тот же предмет формирует совершенно разные смыслы. Заметим, что в данном случае линия не рассматривается ни как смысл, ни как психический или физический феномен. Если в соответствии с методом Гуссерля изначально существует восприятие предмета (линия), а затем уже появляются особые интенциональные акты надделения этого предмета смыслом, то по Кассиреру порядок надделения.

Приведем несколько определений термина «*Symbolische Prägnanz*»:

Под ним мы понимаем способ, позволяющий восприятию как «чувственному» переживанию одновременно включать в себя несозерцаемый «смысл» и ведущий его к непосредственному конкретному представлению.

[2, с. 159]

И еще одно определение:

Обозначив это отношение как «символическое запечатление» (когда чувственное включает в себя смысл и непосредственно представляет его сознанию), мы не должны сводить это запечатление ни к просто репродуктивному процессу, ни к опосредованному интеллектуальному процессу.

[2, с. 274]

Мы видим, что термин «символическое запечатление» важен для понимания принципов соотношения области сознания с областью реальных вещей. Это понятие позволяет прояснить, на основании каких механизмов мы можем получать ту или иную символическую картину. Однако, значение самого термина требует определенного дополнительного толкования¹. Попробуем проинтерпретировать этот термин следующим образом.

Понятие «символическое запечатление» нефеноменологично по своему содержанию. Для Гуссерля процесс понимания – это конститутивный процесс. Наше сознание, кроме того, что направлено на предмет, одновременно конституирует и его смысл.

¹ О трудностях трактовки понятия *Symbolische Prägnanz* см. [8].

Смысл будущего понимания вещи заключен в восприятии вещи, и задача феноменолога раскрыть эту связь. Символическое же запечатление Кассирера предполагает некоторое предзнание по поводу воспринимаемой вещи.

Это подтверждается также тем, что Кассирер утверждает, что символическое запечатление нельзя сводить ни к репродуктивному, ни к опосредованному интеллектуальному процессу. Что это означает? По всей видимости, речь идет о том, что акты символического полагания являются второй конститутивной ступенью по отношению к первичному запечатлению, которое несет в себе символический потенциал для последующего полагания.

Однако, есть нечто заслуживающее особого внимания в теории Кассирера. И это хорошо заметно при сравнении его позиции с позицией Гуссерля. Так, для Гуссерля проблема познания – это скорее техническая конститутивная проблема, посредством которой демонстрируется, каким образом сознанию предаются предметы и каким образом оно может иметь знание о них. То, какого именно свойства этот тип познания, для Гуссерля – это проблема следующего уровня. Когда первичным актам познания приписываются уже другие свойства в соответствии с привычками познающего субъекта, познавательный акт может относиться к области мифа, науки или искусства. Для Кассирера же эта проблема решается на первичном уровне, посредством введения термина «символическое запечатление». В соответствии с этим миф, язык, наука и искусство – это гетерогенные области. И познание функционирует таким образом, что оно изначально либо относится к мифотворчеству, либо в нем превалируют принципы научного метода, либо оно имеет склонность к области искусства.

Стоит отметить, что термин «символическое запечатление» является, скорее всего, предварительной разработкой самой проблемы связи трансцендентного и имманентного, проблемы формирования символических данностей.

Литература

1. *Кант И.* Критика способности суждения // Собр. соч. в 6 тт. Т. 5. М., 1994.
2. *Кассирер Э.* Философия символических форм. В 3 тт. Т. 3. М. – СПб., 2002.
3. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1977.
4. *Brentano F.* Psychologie vom empirischen Standpunkte. In zwei Bänden. Bd. 1. Leipzig, 1874.
5. *Cassirer E.* Versuch über den Menschen. Hamburg: Meiner, 1996.
6. *Habermas J.* Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung // Ernst Cassirers Werk und Wirkung. / Hrsg. von *Frede D., Schmücker R.* Darmstadt, 1997.
7. *Husserl E.* Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana III. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
8. *Schwemmer O.* Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin, 1997.

Положения и ход вещей в феноменологии мышления и не-мышления времени

Т.И. Шемонаев (Екатеринбург, Россия)

В статье анализируется опыт восприятия положений вещей и самих вещей в сознании, неизменно соотносённом со временем. А также рассматривается различие данного опыта с опытом переживания хода вещей в сознании, не обусловленном абстрактным представлением о времени. Анализ проводится на материале классических работ по феноменологии, ранних текстов Хайдеггера и исследований Франсуа Жюльена.

Известные в феноменологической проблематике понятия «положения вещей» (*Sachverhalte*) и «сами вещи» (*Sache selbst*), ставшие уже традиционными категориями, являются предметом некоторых исследований, начиная с раннего феноменологического движения, а также, у некоторых старших современников Гуссерля, из Австрии. Однако, если к «самим вещам» Гуссерля, имеющим, в своём философском употреблении, явную предысторию [1], на которую опирался и сам Гуссерль, обращались очень часто, то предметность положений вещей была специально тематизирована только в работах реалистских феноменологов и в некоторых параграфах II тома «Логических исследований».

Исходя из этих основополагающих работ, можно сказать, что относительно самих вещей, равно как и их положений, возможен опыт, как дескрипции (чистого описания), так и интерпретации. При этом любой опыт положений вещей всегда связан с внутренним сознанием времени. То есть если не углубляться в детали известной, в этом смысле, работы Гуссерля, то мы можем переживать опыт либо положений вещей во времени, то есть, с эмпирическим, выражаясь в терминологии А. Райнаха, фактическим составом (*Tatbestand*), либо вне времени – с идеальным фактическим составом. Но в любом случае этот опыт возможен только при соотносённости сознания и того, что называется понятием «время».

Возможен ли опыт положений вещей и самих вещей вне этого различия временного и вневременного, то есть, другими словами, возможен ли опыт переживания вне понятия «время», которое определено структурой большинства индоевропейских языков? И тогда, если переживаются положения вещей с эмпирическим фактическим составом, но вне соотносённости сознания с понятием «время», то, как назвать то, что тогда переживается? Возможно, это будет категория «ход вещей», выражающая всё то, что происходит, как самодостаточный процесс, не направляемый и не воспринимаемый с помощью того, что мы называем временем? И связано ли мышление времени с проблемой различия дескрипции и интерпретации положений или хода вещей и, в особенности с проблемой избыточности интерпретации?

В связи с этими вопросами нам нужно сначала проанализировать связь понятия «время» и опыта положений вещей в таком типе сознания, которое обусловлено языковой структурой этого понятия. И, вслед за этим обратиться к анализу такого типа сознания, в языковом опыте которого «время» не мыслится вообще. В последнем случае, это будут работы известного французского сиолога и феноменолога Франсуа Жюльена, особенно его текст «О времени. Элементы философии “жить”» [1].

Сначала вспомним сущностные признаки положений вещей, систематически исследованные и изложенные у Райнаха, А. Пфендера и других реалистских феноменологов, а также и у самого Гуссерля. Положения вещей, в отличие от любой другой предметности и конкретного проявления сущего, не существуют, но наличествуют; они по-

знаются, их можно утверждать или быть в них убежденными, в них можно сомневаться или предполагать их, они могут иметь свою противоположность и взаимосвязи, которые являются для нас умозаключениями из области научной или повседневной жизни.

Таким образом, относительно любой другой предметности возможны только дескриптивные высказывания и положения. И только относительно положений вещей возможна интерпретация, так как любое интерпретативное положение – это суждение либо в качестве убеждения, либо в качестве утверждения. А убеждаться или утверждать нечто можно только относительно положений вещей.

Очевидно, что чистая дескрипция не предполагает какого-либо изменения или модификации опыта сознания, тем более его «деформации»¹. В отличие от интерпретации, которая связана либо с обычным понятийным синтезом, в случае допустимой – не избыточной интерпретации, либо с синтезом, деформирующим опыт различений, приостанавливающим его, или вовсе его «забывающим» – в случае «некорректной» интерпретации.

Но каково все же то феноменологическое основание, которое позволяет осуществляться приостановке различений и прогрессировать избыточности истолкований или синтеза, о которой предупреждал Гуссерль в «Кризисе европейских наук»? В силу чего сознание «забывает» об опыте различений (т.е., по сути дела, о себе самом), увлекаясь синтетическими конструкциями и, как показывает история европейских наук и философии, «некорректными» интерпретациями? То есть тем, чему сам Гуссерль противопоставлял то, что он называл дескриптивным анализом.

И здесь нужно несколько уточнить понятие «сами вещи» в «Логических исследованиях» в связи с его различием с «положениями вещей». Сами вещи – это либо действительно вещи, подлежащие восприятию в опыте различения и его дескриптивному описанию, либо положения вещей, речь у Гуссерля идет о значениях, которые имеют отношение к понятиям, а в понятиях *познаются* именно положения вещей, если следовать выводам Райнаха. Понятие «сами вещи» соотносится с гуссерлевским «принципом всех принципов». В наброске дополнительного предисловия ко второму изданию «Логических исследований» Гуссерль несколько разворачивает этот принцип:

Не гнаться дедуктивно за конструкциями, не имеющими отношения к предмету данного вопроса (sachfremd), но выводить все знание из его первичного источника. Не отвлекаться ни на какие предрассудки, ни на какие словесные противоречия или вообще на что бы то ни было во всем мире, даже на то, что называют «точной наукой», но взамен отдавать должное всему тому, что представляется ясным и что тем самым составляет «подлинное», или предшествует всем теориям, или устанавливает предельные нормы.

[5, с. 134]

Это отношение Гуссерля к интуитивному восприятию феноменов предполагает такое понятие, как «самоданность» (*Selbstgegebenheit*), – то, что является решающим для того, чтобы некие данные нам феномены можно было бы назвать «самими вещами»:

Итак, «принцип всех принципов» отсылает к аутентичной реальности (leibhaftige Wirklichkeit), характеризующей данные первичного созерцательного интуирования, как если бы они представляли себя «телесно» или лично, насколько позволяет судить об этом немецкое выражение. Гуссерль приписывает такую аутентичную самоданность (leibhaftige Selbstgegebenheit), в частности, данным подлинного восприятия.

[5, с. 135]

И даже, если иметь в виду тот «технический характер», который, согласно В. Куренному, имеет употребление понятие «сами вещи», то он всё же согласуется с «принципом всех

¹ Понятие, употребляемое В.И. Молчановым.

принципов:

Достаточно обратиться к первому Логическому исследованию, чтобы увидеть, что в феноменологии Гуссерля нет никакой герменевтической проблемы, поскольку сам а-исторический подход Гуссерля в этой работе исключает (если не прибегать к дополнительным расширенным толкованиям) саму постановку герменевтической проблемы. Герменевтика вырастает из того, что выражение должно истолковываться, поскольку ему приписывается тот или иной смысл. Но поскольку «смысл» для Гуссерля есть определенный акт – акт придания значения, – то альтернативный акт может быть с ним связан исключительно в силу эквивокации.

[2, 32]

И эта невозможность герменевтической проблематики в «Логических исследованиях» является тем, против чего направлена, по выражению В. Куренного, хайдеггеровская «семантико-герменевтическая критика феноменологии как науки»:

Таким образом, первоначальное расхождение между Хайдеггером и феноменологией Гуссерля связано с языком, а именно с научной претензией феноменологии на формулирование однозначной системы понятий и высказываний, понимаемой как коррелят предметных образований. Здесь неявно присутствуют две проблемы, которые можно было бы развести, задавшись вопросом о том, что является определяющим в феноменологии Гуссерля: однозначность или же предметная семантика?

[2, с. 34–35]

Однако же и область предметной семантики проблематизируется Хайдеггером в его, «имманентной критике феноменологии». Ведь Хайдеггер предпринял уже в марбургском лек-ционном курсе 1923/24 гг. то, что позднее, в работе «Пролегомены к истории понятия времени», он назовет деструкцией предшествующего тематического поля феноменологии. Эта деструкция приводит к выводу о невозможности для феноменологии указать преимущественную тему ее исследования. Хайдеггер задаётся вопросом о том, как существует интенциональное, как проявляется его бытие.

С самого начала и до конца исследования определению подлежит не внешний вид этого сущего, но исключительно только его способ быть, не «Что» его составных частей, но «Как» его бытия и особенности этого «Как».

[4, с. 161]

Это «Как» описывается в «Бытии и времени» в качестве «*Als-struktur*», которая, являясь основанием возможности любой герменевтической позиции *Dasein*, включает в себя и *логос* как понятийный синтез и различие – *диайресис*, как непосредственный опыт сознания, хотя понятия «сознание» Хайдеггер и не употребляет.

*Для философского рассмотрения $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ сам есть некое сущее и, согласно ориентации античной онтологии, наличное. Прежде всего, являются наличными, т.е. обнаруживаемыми наподобие вещей, слова и бытие наличной взаимосвязи последовательность различных слов, как та, в которой оно высказывается. Что основывает единство этой совместности? Она лежит, что осознал Платон, в том, что $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ всегда есть $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\tau\upsilon\nu\omicron\varsigma$. Ввиду очевидного в $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ 'е сущего слова становятся неким единым словесным целым. Аристотель смотрел я радикальнее: каждый $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ есть $\sigma\upsilon\tau\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ и $\delta\iota\alpha\upsilon\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma$ одновременно, не одно некое – так называемое «положительное суждение» – либо другое – «отрицательное суждение». Всякое высказывание, утвердительное или отрицательное, истинное или ложное, равнозначально $\sigma\upsilon\tau\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ и $\delta\iota\alpha\upsilon\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma$. Указывание есть связь и разъединение. Правда, Аристотель не привел аналитический вопрос далее к проблеме: какой феномен внутри структуры $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ 'а позволяет и требует характеризовать всякое высказывание как *сюнтесис* и *диайресис*?*

[6, с. 159]

Хайдеггер ставит вопрос о том, что внутри структуры *логоса* объединяет синтез и различие, поскольку для Хайдеггера всегда первична структура истолкования, в ко-

тором понимание только и случается. Всегда первична герменевтическая позиция. Но она уже является понятийным синтезом, который основан на непосредственном опыте сознания, изначально поддающегося только дескрипции, но не интерпретации. То есть различение-дидресис не внутри структуры логоса-синтеза, а вне и до него. Однако само понимание невозможно без следующего за различением синтеза различённого феномена и понятия, его выражающего. Таким образом, любое понимание, основанное на структуре «как» есть единство опыта различения и опыта последующего синтеза. Единство различающе-объединяющего опыта – дидресиса-синтеза. Или хроно-логики, если под понятием времени (хронос) понимать самый фундаментальный опыт различения длительности и цикличности всего происходящего.

Повседневность как раз таки пребывает повсюду и всегда, пронизывая каждый момент каждого дня; мы все, хоть и по-разному можем наблюдать, как вот-бытие имеет быть и как оно есть в повседневности. И с самого начала нетрудно видеть, что «повседневность» представляет собой специфическое понятие времени.

[4, с. 162]

Понятие «повседневность» означает, прежде всего, наше понимание, а значит и хроно-логику всего происходящего поскольку, повседневность всегда чья-то, как и сознание всегда о чем-то. То есть «повседневность» предполагает понятие «времени» как составляющую нашей хроно-логики, являющуюся доинтенциональным опытом различения. Поэтому опыт самих вещей и понимание положений вещей всегда предполагают соотносённость сознания с понятием времени, которое является, по сути своей, метафорой опыта различения.

Однако структура большинства индоевропейских языков устроена так, что понятие времени становится в них обозначением онтологической абстракции, определяющей длительность, направление и цикличность всего что происходит. Онтологизация времени обуславливает различение плана существования и сущностей, физики (эмпирической действительности) и метафизики. То есть, временной и вневременной форм бытия. И, соответственно, временных и вневременных положений вещей. Или «эмпирических» и «априорных», в терминологии Райнаха.

Неизбывная интенция на понимание происходящего, проецируется и на план сущностей. И если такие априорные положения вещей как, например, геометрические аксиомы, самоочевидны, то сущности вещей и существ не столь очевидны, как сами эмпирические вещи. Отсюда возникает необходимость интерпретаций положений вещей. И чем дальше они от очевидности самих вещей, тем большей степенью избыточности они могут обладать, что приводит, в терминологии Молчанова, к деформации непосредственного опыта сознания. И чем более выражена тенденция к онтологизации времени, тем более проявляется тенденция к деформации опыта и подмене его результатов результатами понятийного синтеза. То есть к неравновесию хроно-логики и смещению её центра в сферу логоса.

Однако, согласно исследованиям Франсуа Жюльена, возможно такое понимание происходящего, которое не соотносится с абстрактным понятием времени. Жюльен, в работе «О времени. Элементы философии “жить”», анализирует структуру китайского языка и показывает, что отсутствие в нём абстрактного понятия «время» привело к представлениям о происходящем в образах и понятиях процесса и сезона, но не тотальной структуры времени.

Чтобы доказать существование времени, достаточно единственного факта наличия спряжения (мы говорим «было» или «будет»). Бог, говорит Плотин, не может «ошибаться», выражаясь так <...> – при этом – китайский язык не имеет спряжений. Вот так, грубо и веско. Он не предназначен для того, чтобы производить различение между временами, что, собственно, и предполагается спряжением. Поэтому он не

приводит к мысли о времени как о родовом понятии, рождённом сочетанием времён. Вместо того, чтобы прибегать к настоящему, или прошлому, или будущему и, стало быть, к выбору между временами, китайский язык, не содержащий также и окончаний выражает то или иное время в своего рода «инфинитиве», если определять это в наших терминах. В нем можно различить осознание того, что что-то приходит или уходит согласно традиционному китайскому определению «прошло-настоящего». Но всё это происходит через непрерывный переход процессуального характера, нежели через противопоставление, результат которого можно расположить во времени, темпорализировать.

[1, с. 46]

А поскольку нет «времени», то нет и представления о такой онтологической абстракции, которая обуславливает направленность или цикличность всего происходящего и которая делит бытие на план существования и сущностей, времени и вечности, происходящего и непреходящего. То есть это непреходящее не выделяется в отдельную категорию, выражаемую глаголом быть, поскольку и его тоже нет.

Очевидно, что в Греции именно понятие «бытия» обеспечило себе статус вечного в противоположность «становлению» (einaí / gignesthai); вечное – это то, что есть всегда или, скорее, просто «есть» (Плотин). Чтобы определить вечное, достаточно сказать, что оно есть. Но ведь известно, что в классическом китайском языке нет глагола «быть», а только соединительные частицы со значениями «находится (где-то)» или «имеется» (е, цюнь, ю): поскольку китайская мысль не извлекла «бытие» из становления, не абстрагировала тождественную сущность разных вещей и, как следствие, в отношении времени не представляла ни «над», ни «вне», – постольку она не знала и вне-временного в противоположность времени. Поэтому – если верно, что мысль «складывается» и выковывается только через оппозиции, – то у нее не было необходимости мыслить «время».

[1, с. 45]

Жюльен, в этой своей работе, как и в ряде других, осуществляет феноменологический анализ сознания не мыслящего и не представляющего время. Соответственно и китайская культура не переживает происходящее в соотношении его со временем, а стало быть, и с вечностью. Китайская философская и поэтическая мысль, как бы она ни была метафорична и аллегорична, никогда не отсылает в своей иносказательности к плану сущностей или ноуменов. Здесь нет вневременных вещей и их положений. Восприятие и представление в образах и понятиях процессуальности и непрерывного перехода вообще не могло породить понятий «положение вещей» или даже «положение дел» (*Sachverhalt*). Но оно не могло и породить понятия «предмет» особенно в его немецком варианте – *Gegenstand* – как чего-то расположенного (стоящего) передо мною, того на что направлена моя интенция.

При этом, если эта интенция, выражаясь в терминах Гуссерля «наполнена», то это предмет и есть то, что называется «самой вещью». «Сами вещи» – это основание предельной возможности познать сущность вещи или положения вещей. То есть сознание, неизменно соотносённое со временем, или темпорализованное сознание, чтобы что-то узнать, должно это что-то определить – установить предел, обездвижить происходящее в определённых границах или приостановить различения. Отсюда и появление универсалий, а соответственно и спора о них. Универсалии – это термины, которые, как писал Молчанов в «Различении и опыте», есть «неудача дескрипции». Европейское сознание всегда стремится проникнуть к самим вещам даже посредством их избыточной интерпретации. Или, если это невозможно, назвать их «вещами самими по себе» (*Dinge an sich*). Для «китайского» сознания этой проблемы не существует, поскольку понимание происходящего на основе представления о процессуальности, изначально настроено на непрерывную изменчивость вещей, которая не предполагает ничего такого, что можно

назвать «самой вещью» или «положением вещей». Это сознание «хода вещей».

То, что «греки» могли таким образом оставить в тени, – это именно то, что «китайцы» пытались как раз вывести на свет: в Китае неизменно представляли «вещи» в терминах «хода вещей» (юн), «жизнеспособности» и функционирования (ср. обще китайскую тему «пути», Дао). Особенность того, что пригодно к немедленному исследованию, – как отмечает Хайдеггер, – состоит в том, чтобы, если так можно выразиться, ступать перед его использованием, чтобы быть в собственном смысле слова пригодным к использованию.

[1, с. 218]

Как пишет в своей статье В.М. Розин:

концептуализируя работу Франсуа Жюльена в духе Гуссерля, можно сказать, что он осуществляет феноменологическую редукцию сознания, сознающего время, проходит к структурам чистого сознания времени.

[3, с. 132]

Смысл приведённого здесь сравнительного анализа не в том, чтобы показать какие-то экзотические («китайские») способы работы сознания. Как выражается сам Жюльен, он избрал окольный путь через Китай, чтобы прийти к новым возможностям самой европейской мысли и осмотреть её с необходимого и достаточного, для неё самой, расстояния. Очень подробно анализируя понятийный аппарат Хайдеггера из «Бытия и времени» и более ранних его текстов, Жюльен почти в конце своего анализа ставит вопрос о возможности расположения европейского сознания вне «времени».

Вопрос в конечном итоге состоял в том, чтобы узнать, существует ли некая альтернатива, позволяющая нам выйти из экзистенциальной (existentiel) или, более радикально, онтологически экзистенциальной (existential) структуры, которая объясняется временностью Dasein. Иначе говоря: можем ли мы извлечь себя из великой драмы, поставленной западной мыслью о времени, которой Хайдеггер придал лишь более радикальную форму?

[1, с. 235]

Можно также сказать, что эта онтологически экзистенциальная (*existential*) структура, обуславливая весь философский дискурс о подлинности самих вещей и их положений – от поисков единого *архэ* у досократиков и созерцания *эйдосов* у Платона до самих вещей и идеального единства вида (*Die ideale Einheit der Spezies*) у Гуссерля и реалистских феноменологов. А это определяет единство и философского европейского мышления. В связи с этим, возможность различения истории и философии в истории философии, обусловлена европейской хроно-логикой темпорализованного сознания. И, возможно, этот вопрос не мог бы возникнуть в хроно-логике сознания не мыслящего время.

Литература

1. Жюльен Ф. О времени. Элементы философии «жить». М., 2005.
2. Куренной В. «Сами вещи» Мартина Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2001.
3. Розин В.М. Время в горизонте современной феноменологии (по материалам книги Франсуа Жюльена «О “времени”. Элементы философии “жить”») // Вопросы философии. 2006. №7.
4. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.
5. Шнигельберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002.
6. Heidegger M. Sein und zeit. Tübingen, 1986.

Раздел V

ЛОГИКА КАК ОБЪЕКТ И КАК ИНСТРУМЕНТ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

История логики: логика или история?

А. М. Анисов (Москва, Россия)

В статье на примерах исследования апорий Зенона и античного атрибутивизма обосновывается необходимость использования в историко-логических работах методов современной логики.

Ответ на вопрос «История философии: история или философия?», взятый в качестве темы конференции, возможен при сопоставлении исследования письменных источников, т.е. философских **текстов** («история»), и анализа содержащихся в этих текстах философских **идей** («философия»). Историко-филологическое исследование текстов очевидным образом является необходимым этапом в построении истории философии. Однако достаточность данного этапа уже не очевидна. Могут сказать, что в ходе адекватной историко-филологической работы по изучению философских текстов неизбежно осуществляется и анализ содержащихся в них философских идей. В какой-то мере так оно и есть. Проблема в оценке глубины этой меры, которая зависит от степени развития философских идей прошлого вплоть до настоящего времени. Если некоторая философская идея не получила заметного развития, вряд ли возникнет потребность в переходе к следующему этапу философского анализа. Но если идея претерпела существенные трансформации, без сопоставления с современным уровнем ее понимания, на наш взгляд, не обойтись. В противном случае история философии будет давать искаженную картину прошлого философской мысли.

Продемонстрируем сказанное на материале логики. Мы привыкли к термину «революция в науке», но в истории логики на рубеже XIX и XX вв. произошли изменения настолько значительные для этой науки, что слово «революция» представляется слишком слабым. Здесь более уместен термин **метаморфизм**. Современная логика сменила безнадежно устаревшую традиционную логику, основу которой составляла аристотелевская силлогистика [1]. Удивительный факт заключается в том, что силлогистика устарела уже в момент возникновения, так как была принципиально не способна к анализу своими средствами уже существовавших доказательных математических рассуждений. Итогом научных исследований аристотелевской силлогистики можно считать слова выдающегося логика Я. Лукасевича, назвавшего ее «убогим фрагментом» современ-

ной логики [6, с. 185]. Оценку Лукасевича, глубокого знатока аристотелевской силлогистики¹, следует признать точной и объективной.

По случайному совпадению, в 1967 г. вышли две объемные работы А.О. Маковельского [9] и Н.И. Стяжкина [14] по истории логики. Первая из этих работ написана так, будто бы современной логики не существует. В результате история логики предстает в искаженном и деформированном виде. Напротив, во второй работе автор при анализе истории логических идей сознательно опирается на аппарат современной логики. За счет этого в целом достигается адекватная реконструкция логических концепций прошлого. Работы основателей современной логики Дж. Буля, Г. Фреге, Б. Рассела, Д. Гильберта и др. уже также принадлежат истории. Разумеется, анализ их логических идей невозможен без применения методов современной логики, причем нередко в глубоко модифицированном виде (см., напр., [10]).

Более того, в связи с разработкой новых логических методов появляется возможность радикальной переоценки логического наследия древних цивилизаций. Так, несомненно, что логики типа силлогистики в Древнем Китае не было. Однако, А.А. Крушинский на основе применения особым образом понимаемого генетического метода построения теорий (являющегося альтернативой аксиоматическому методу) приводит весомые аргументы в пользу существования генетической логики в Древнем Китае [5]. Как бы не относился к такому выводу, ясно одно: вести историко-философскую дискуссию без привлечения современной логики здесь невозможно.

О методологии анализа апорий

Наиболее обстоятельное исследование апорий Зенона в литературе на русском языке проведено в книге В.Я. Комаровой [4], однако нельзя согласиться с принятой в этой книге методологией работы с апориями, представляющими из себя настоящие парадоксы. Автор ограничивается анализом возникающих противоречий средствами естественного языка. Между тем, более ста лет прошло с тех пор, как было осознанно, что парадоксы – слишком тонкая материя, чтобы обойтись при их изучении словами и фразами естественного языка, с его общепризнанной неопределенностью и двусмысленностью. Мы не можем надеяться с помощью столь грубого инструмента уточнить, в чем именно заключаются противоречия (если таковые имеются) и каковы пути их устранения, подобно тому, как мы не можем исправить сломавшийся компьютер, используя молоток и зубило. Обсуждение парадоксальных ситуаций требует введения искусственных языков, обладающих по сравнению с естественным достоинством ясности и строгости. Именно стремление поставить математику на твердую почву послужило причиной возникновения математической логики, которой удалось в начале века не только избавить математику от известных парадоксов, но и прояснить положения, лежащие в ее основах. Математическая логика помогла и в анализе семантических парадоксов, которые уже не принадлежали собственно математике. Аналогичным образом, точные логические методы способны сослужить службу и в исследовании апорий Зенона (см., напр., [3]). Не все с этим согласны. Более того, иногда нежелание или неумение использовать точные методы прикрывают рассуждениями о ненужности или даже вредности этих методов вообще.

Нередко поступают более осторожно, провозглашая своей задачей лишь «реконструкцию» парадоксов в их исторической конкретности, обещая при этом оставить в стороне вопрос об их разрешении [4, с. 11]. В конце концов, ведь Зенон Элейский не пользовался математической логикой! Но при таком подходе приходится отказываться зеноновским апориям в логической значимости. В самом деле, если брать в расчет только

¹ Его перу принадлежит, наверное, лучшее исследование в этой области истории логики. См. [5].

исторические источники, то, как быть с тем фактом, что зачастую авторитетные авторы относили эти апории к паралогизмам и софизмам (достаточно вспомнить в этой связи Аристотеля)? Зачем в таком случае реконструировать рассуждения Зенона, коль скоро они логически ошибочны? Чтобы указать на их ошибочность? Однако нахождение ошибки в рассуждениях делает парадокс мнимым и, тем самым, разрешает его. Или апории все-таки затрагивают нечто существенное в проблемах движения и множественности? Но тогда откуда это известно? Очевидно, что увидеть значимость апорий в таком контексте можно лишь при условии обоснования поставленных вопросов с точки зрения достижений современной науки и философии.

Сказанное относится и к книге В.Я. Комаровой. Автору, признающему существенное значение апорий Зенона, не удастся избежать упоминания современных логико-математических концепций и явной или не явной полемики с изложенными в них позициями. К сожалению, полемика протекает на естественно языковом уровне, что неминуемо снижает возможности адекватного понимания сказанного. В рассматриваемой книге четко прослеживается двойственность теоретических рассуждений и историко-философских констатаций. Первые туманны и неоднозначны, вторые – предельно точны. Первые касаются **идей**, вторые – **текстов**. С одной стороны, выраженные в тексте идеи можно трактовать и так, и этак. По прочтении работы остается неясным, в каком смысле автор употребляет ключевые термины, как понимать те или иные утверждения, есть ли дедуктивная связь между принимаемыми посылками и выведенными из них заключениями и т.д. В результате аргументацию убедительной не назовешь. С другой стороны, приводятся фрагменты текстов разных исторических лиц, не оставляющие сомнений в том, что было написано именно это. Возникает задача подобрать, перевести и сопоставить нужные для обсуждения поставленных проблем тексты, что успешно проделано автором. В итоге в чисто исторической части работы достигается требуемая точность и строгость.

Остается только сожалеть, что текстуальная точность в рассматриваемых примерах не сопровождается аналогичной строгостью в сфере идей. Особенно уместно требование строгости применительно к анализу парадоксов, поскольку даже небольшие неясности в рассуждениях делают сомнительными утверждения о том, что получены противоречия или, напротив, что противоречия удалось устранить. Поэтому необходим анализ **идейной** стороны апорий, основанный на стремлении понять с точки зрения современной науки, на какие реальные трудности в анализе движения и множественности указал Зенон Элейский. Именно указал, поскольку о попытке приписать непосредственно Зенону современную постановку проблем движения не может быть и речи. Кстати говоря, эта постановка в логико-философской литературе не отличается единством. Например, в [3] ответственность за парадоксы движения возлагается на неточность и размытость используемых понятий. Уточним понятия – парадоксы исчезнут. Мы с этим не согласны. Апории Зенона касаются самих основ человеческого миропонимания. Они требуют не просто уточнения понятий, а выбора философской платформы объяснения реальности. Поскольку дело построения таких платформ не может быть завершено, пока существует мыслящий разум, на выборе одной из них лежит печать неизбежной исторической ограниченности. Сказанное, разумеется, в полной мере относится и к построениям автора, посвященным апориям [2]. Но сегодня, несомненно, мы понимаем и знаем больше, чем два с половиной тысячелетия назад, а завтра, возможно, удастся продвинуться вперед еще дальше.

Античный атрибутивизм

В античной философии возникли серьезные затруднения в связи с непониманием логической природы отношений. Отголоски этого недопонимания можно встретить и теперь. Обратимся к диалогу Платона «Евтидем» [12]. Часть его, начиная с фрагмента

293b и до конца диалога, озаглавлена комментаторами как «Критика софистического релятивизма». Попробуем разобраться в рассуждениях софистов. Они имеют общую логическую основу, состоящую в **редукции отношений к свойствам**. Если кто-то знает что-то, но и одновременно чего-то не знает, то получается, что этот кто-то и знающий, и не знающий одновременно. Патрокл, брат Сократа, но «по матери, не по отцу» – «Значит, он и брат тебе, и не брат» [12, 297d]. Отцом Патрокла был Хэредем, а отцом Сократа – Софрониск. Хэредем отличается от Софрониска, но и первый – отец и второй – отец. Получается, что отец отличен от отца. Но если что-то отличается, например, от золота, то это не золото. «Значит, и Хэредем, отличаясь от отца, сам не может быть отцом». Выход, предлагаемый софистами Евтидемом и Дионисодором состоит в принятии утверждения о том, что каждый отец является отцом для всех, имеющих отца. Поэтому пес Ктесиппа, будучи отцом своих щенят, является и отцом самого Ктесиппа [12, 298]. И т.п.

С позиции современной логики рассмотренные в диалоге понятия «знающий», «брат», «отец» являются бинарными отношениями, т.е. принимают форму xRy . По этой форме можно образовать соответствующие свойства: $R(x) \leftrightarrow_{Df} \exists y(xRy)$. Отметим, что использование одной и той же буквы R для обозначения и отношения, и свойства не приведет к недоразумениям, если явно указывать формы $x R y$ (отношение) и $R(x)$ (свойство). При переводах с естественного языка на язык логики такой прием соответствует лингвистической практике. Мы вправе сказать как x *Отец* y , так и *Отец*(x) (в смысле x является отцом). Но из *Отец*(x), т.е. из $\exists y(xRy)$, никак не выводится, что $\forall y(x R y)$. В общем виде:

Неверно, что $R(x) \vdash \forall y(x R y)$.

Допуская подобные переходы применительно к понятиям «отец», «брат», «знающий», софисты совершали грубую логическую ошибку. Однако, причем здесь релятивизм? Как форма *Отец*(x), так и форма $\forall y(x R y)$ представляют свойства, а не отношения. Действительно правомерный упрек софистам в данном случае – это упрек в **атрибутизме**, а так же в некорректном сведении отношений к свойствам. Более того, свойство $\forall y(x R y)$ оказывается **универсальным** по y : какого бы отца x мы не взяли, он отец любого y , между прочим, в том числе и самого себя. Такой атрибутизм универсалистского толка нельзя путать с релятивизмом.

Проведенный несложный логический анализ софистических рассуждений из диалога «Евтидем» не только вскрывает несостоятельность обвинений Евтидема и Дионисодора в релятивизме, но и показывает, в чем именно состоит паралогизм этих софизмов. Конечно, логическая ошибочность их рассуждений видна невооруженным глазом: логика запрещает выводить из истинных суждений (например, из «Это пес Ктесиппа» и «Этот пес – отец») заведомо ложные («Этот пес – отец Ктесиппа»). Ну, а если ситуация не носит такого очевидного характера? Рассмотрим в интересующем нас аспекте другой диалог Платона – «Гиппий большой». В нем Сократ обращается к софисту Гиппию с просьбой определить, что такое прекрасное. Гиппий отвечает, что прекрасное – это прекрасная девушка. Сократ отвечает, что ему нужны не примеры прекрасного (прекрасная девушка, кобылица или лира). Ему важен поиск ответа на вопрос, что такое прекрасное само по себе:

Как только прекрасное само по себе, благодаря которому все остальное украшается и представляется прекрасным, – как только эта идея присоединяется к какому-либо предмету, тот становится прекрасной девушкой, кобылицей либо лирой?

[13, 289d]

Получается, что **любая** вещь или **любое** существо становятся прекрасными, как только эта идея, или, в более точной терминологии, **эйдос** соединяется с ними. «Мне кажется, – спрашивает Гиппий Сократа, – ты добиваешься, чтобы тебе назвали такое

прекрасное, которое нигде никогда никому не покажется безобразным» и получает утвердительный ответ Сократа [13, 291d]. Стало быть, настоящее прекрасное абсолютно, оно не имеет степеней (т.е. нельзя быть в той или иной мере прекрасным) и оно не определяется чьим-либо мнением. Мнения Сократу не важны, он по-прежнему ищет безусловное то, что делает **любые** предметы прекрасными, как только этот эйдос **присоединяется** к предмету. Из таких рассуждений впоследствии выросла теория эйдосов Платона.

С логической точки зрения, здесь не правы ни Гиппий, ни Сократ. Гиппий ошибается потому, что общее понятие о прекрасном необоснованно пытается свести к его частному случаю – понятию прекрасной девушки. Ошибка Сократа неочевидна и спрятана достаточно глубоко. Логика его рассуждений исходит из неявной предпосылки, что прекрасное – это свойство. А свойство – это идея, присоединение которой к вещи делает из вещи носителя данного свойства. Хотя определения абсолютно и безусловно прекрасного ни Гиппию, ни Сократу найти не удалось, высказано о прекрасном не так уж мало. Прекрасное способно «присоединяться» к предмету, но не как другой предмет, а как общее понятие, в логической форме представляющее **свойство** «быть прекрасным». Иными словами, прекрасное стоит на предикатном месте. Тогда выражения «прекрасная девушка», «прекрасная кобылица», «прекрасная лира» и т.п. означают на логическом языке *Прекрасна(x) & Девушка(x)*, *Прекрасна(x) & Кобылица(x)*, *Прекрасна(x) & Лира(x)*.

При этом, о чем бы ни шла речь, по-настоящему прекрасное абсолютно, неизменно и не зависит от чьих либо мнений. Поэтому, если *Прекрасное(x)*, то это x будет для всех, всегда и везде прекрасное. Налицо вывод из свойства свойства: *Прекрасное(x) |— $\forall y(x \text{ Прекрасное } y)$* . Но этот вывод идет по **той же самой логической схеме**, что и в рассуждении софистов об отцах, братьях и знающих, и эта схема применительно к прекрасным вещам столь же ошибочна. Разница лишь в том, что эпатарующие публику софисты выводят эмпирически заведомо неверные суждения, тогда как рассуждения Платона от имени Сократа о прекрасном вызывают восхищение в веках. Между тем, эти рассуждения логически совершенно однотипны. Что отец кому-то не отец, что прекрасное кому-то не прекрасное – такого и быть не может. Отец – отец для всех имеющих отца, прекрасное – прекрасно для всех независимо от мнений. А если кто-то в этом сомневается, то он в плену у иллюзорной доксы. В данном случае и намек у софистов и Сократа (читай – Платона) нет на релятивизм. Всюду абсолютность, везде атрибутизм и элиминация отношений.

Чаще всего логических ошибок в платонизме, в отличие от софистики, не видят до сих пор. Более того, попытки Платона объяснить, как писал А.Ф.Лосев, «пестрое разнообразие» чувств и мыслей «при помощи твердо установленных и незыблемых категорий», следует только приветствовать. Хотя определения прекрасного в разбираемом диалоге нет, «проницательный читатель обязательно заметит, что по крайней мере в формальном отношении это прекрасное здесь в точности определено» [6, с. 777]. Да, определено как **свойство**, но это ошибочное определение. В действительности прекрасное не свойство, а **отношение**. На самом деле нет никакой мифической единой идеи прекрасного, ибо понятие прекрасного – это бинарное отношение, а не свойство. Индивиды признаются прекрасными не благодаря тому, что в них есть нечто изначально и безусловно прекрасное, а становятся прекрасными в некоторой системе ценностей. А системы ценностей могут быть различны. Как надежно установлено современной наукой вопреки платонизму, нет ничего для всех, всегда и везде прекрасного. На этот счет имеются многочисленные исследования, поэтому ограничимся лишь несколькими иллюстрациями.

Представители народа мелпа из Папуа – Новой Гвинеи украшают себя цветными перьями, раковинами и расписывают лица красками. Они считают красивыми длиннобородых мужчин и длинноносых мужчин и женщин. У некоторых азиатских народов ради красоты искусственно не позволяли ступням девушек вырастать до нормальных размеров. В одном африканском племени красота женщины увязывалась с длинной шеей, так что на особо длинные шеи приходилось одевать кольца для поддержания головы. Знать погибшей индейской цивилизации нашла кольцам другое применение, придавая с их помощью черепам растущих детей яйцеобразную форму. Можно сколько угодно приводить примеров такого рода. Более того, даже в рамках одной цивилизации представления о красоте может меняться в зависимости от социального статуса. В сказке П.П. Ершова «Конек-Горбунок» крестьянскому сыну Ивану не нравится субтильная красота Царь-Девы. Но переродившийся и ставший царем Иван на ней женится. Представления о прекрасном и безобразном варьируются и в зависимости от индивидуальных предпочтений. И т.п.

Значит, логическая форма понятия «прекрасное» – это не форма свойства *Прекрасен(x)*, а форма бинарного отношения *Прекрасен(x, y)*, т.е. *x* прекрасен для *y*. Релятивизм в данном вопросе неизбежен. Другое дело, что он может быть либо доксографическим релятивизмом, бессистемно отражающим сферу многообразных и случайных мнений о прекрасном, либо эпистемическим релятивизмом, опирающимся на объективный анализ феномена прекрасного в различных культурах и цивилизациях, включая исследование типичных групповых и индивидуальных вариаций в представлениях о прекрасном. А эти представления исторически изменчивы, особенно в наше время, когда назойливая реклама и всемогущие СМИ буквально навязывают людям желательные для заказчиков представления о красоте.

В отличие от прошлых и нынешних почитателей концепции эйдосов Платона, сам Платон видел серьезные проблемы в созданной им концепции. Одна из таких проблем напрямую связана с вопросом о недостаточности свойств и необходимости перехода к отношениям [14, 133e]. Но современная логика и есть, по сути, логика отношений, в отличие от аристотелевской силлогистики, представляющей из себя особую конечную логику свойств.

Литература

1. *Анисов А.М.* Современная логика. М., 2002.
2. *Анисов А.М.* Проблема времени и апории Зенона // Современная аналитика времени и мировоззрение (Современное состояние изучения времени: философский и теоретический аспекты). Новочеркасск, 2014.
3. *Войшвилло Е.К.* Еще раз о парадоксе движения, о диалектических и формально-логических противоречиях // Философские науки. 1964. №4.
4. *Комарова В.Я.* Учение Зенона Элейского. Л., 1988.
5. *Крушинский А.А.* Логика древнего Китая. М., 2013.
6. *Лосев А.Ф.* Комментарий к диалогу «Гиппий больший» // *Платон*. Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1990.
7. *Лукаевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959.
8. *Лукаевич Я.* О детерминизме // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М., 1999.
9. *Маковельский А.О.* История логики. М., 1967.
10. *Павлов С.А.* Модификация семантики Фреге и многозначные интерпретации // Труды научно-исследовательского семинара логического центра Института философии РАН. Вып. XIX. М., 2009.
11. *Платон*. Евтидем // *Платон*. Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1990.

12. Платон. Гиппий больший // Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1990.
13. Платон. Парменид // Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1993.
14. Стяжкин Н.И. Формирование математической логики. М., 1967.

Модальное сказывание о бытии: к средневековой теории модусов¹

А.А. Мёдова (Красноярск, Россия)

*В статье интерпретируется теория средневековых модусов. Специфика модального видения бытия раскрывается в ключе «сказывания о бытии модальным образом» на основе концепций Аквината, Ф. Эрфуртского, Ф. Суареса, Н. Кузанского. Содержание понятия *modus* проясняется посредством разработки его лексического, грамматического и онтологического значения. Особое внимание уделено соотношению модусов обозначения (*modi significandi*) и модусов существования (*modi essendi*).*

Понятие модус стоит особняком среди других онтологических понятий латинского и греческого происхождения. Интенсивность его употребления на протяжении нескольких эпох и вплоть до нашего времени сочетается с «обтекаемостью» и неясностью содержания. При этом понятию модус свойственна исключительная востребованность: оно «пускает ветви» в разных областях знания – поэтической и музыкальной теории, правоведении, логике, психологии, технических науках. С онтологической точки зрения особенно примечательно его бытование в богословии, где *modus* коррелирует с понятием *τρόπος* (тропос) и с идеей ипостасности. Филологическое содержание присуще понятию модус в не меньшей мере, чем философское; аспектами филологической модальности являются тропы, модальные глаголы, отношения модуса и пропозиции высказывания.

Взаимосвязь онтологической и филологической модальности проявила себя уже на средневековом этапе бытования понятия *modus*. Мы попытаемся реконструировать эту связь согласно духу модальности, что означает понять ее не как отношения схожести между явлениями или способами их описания, но как бытие одного в другом и через другое, а именно, как реализацию онтологических основ мироздания в языке и развертывание грамматики в универсуме. Это онтолого-филологическое взаимопроникновение модусов становится заметным при сопоставлении модусов средневековой теологии и грамматики. В этой связи речь пойдет о модусах, как они понимались в зрелой схоластике и в школе модистов.

Начать наше исследование закономерно с уточнения лексического значения слова *modus*. В латинско-русских словарях *modus* переводится как мера, количество, величина, ритм, мелодия, предел, граница, правило, предписание, образ, род, способ, манера, грамматический залог, наклонение [5, с. 197; 6, с. 429], положение, ранг, такт, поэтический размер, музыкальный лад [3, с. 490]. Выделяются четыре смысловых аспекта этого слова: 1) мера предмета, количество, величина, длина, объем; 2) мера, предел, граница; 3) правило, предписание; 4) образ, способ, род, манера. Последний тип значения репрезентируют такие латинские выражения, как *omni modo* (всеми способами), *mirum in modum* (странным образом), *multis modus* (на все лады). Латинский оборот *in modum* или *ad modum* в переводе на русский означает «по образу», «по способу», «как» [9, с. 394].

¹ Исследование выполнено при поддержке РГНФ в рамках проекта № 15-53-00002 «Теория модальности: междисциплинарное методологическое исследование».

Многообразие значений латинского слова *modus* группируется в две смысловые области. Первая – это те значения, которые можно объединить понятием «норма». Сюда относятся такие значения как мера, объем, величина, правило, предписание, количество, ранг. Музыкальные модусы, как ладовые так и ритмические, тоже подразумевают идею нормативности, заданности. Во второй смысловой области, представленной значениями «образ» (*modus vitae* – образ жизни), «род», «способ», «манера», «характер», нет аспекта нормативности, напротив, доминирует аспект тропеичности, то есть наличия разных форм одного и того же, превращения одного в другое (существовать в модусе = существовать в образе) при сохранении тождественности. В этом смысле говорится о способах (например, способы умозаключений), родах (грамматические роды существительных), манере (манера изображения в рамках одной и той же техники, применительно к одним и тем же объектам). В филологии термин модус обозначает также наклонения, которые принимает исходная форма глагола в определенном грамматическом контексте. Таким образом, понятие *modus* во втором своем значении указывает на формы реализации одного и того же объекта относительно некоей внешней реальности – языка, наблюдателя, логической или гармонической системы.

Модус (англ. *mode*) так же толкуется как *disposition* в смысле способа существования или действия чего-либо [19, р. 920.]. Это вносит новый аспект: модус как *disposition* – это не только положение, но и порядок, уровень бытия. Порядок здесь следует понимать как измерение или план, аналогично порядкам сущего Н. Гартмана:

Строение реального мира имеет форму наслаения. Каждый слой является целым порядком сущего. Главных слоев четыре: физически-материальный, органический-живой, душевный, исторически-духовный. Каждый из этих слоев имеет свои собственные законы и принципы.

[18, s. 334]

В словаре Чамберса смысловое поле термина *mode* пополняется значениями «проявление», «обнаружение», «состояние» [17, р. 619]. Эти значения коррелируют со значениями «способ, форма, вид»: что-либо обнаруживает себя посредством определенных форм или способов своего существования. Например, разум человека обнаруживает себя в речи, в логике, в морали. То есть речь, логика, мораль – это формы, состояния или способы бытия разума. Для философского дискурса модальности в этом толковании кроется проблема: модус как форма существования не является состоянием предмета, наподобие жидкого или газообразного состояния воды, поскольку модус не есть модификация вещи, это именно ее инобытие как обнаружение в другом. Но, с другой стороны, интерпретация модуса как состояния гораздо ближе к сути модальности, чем понимание его как свойства. Классическое определение модуса «*Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur*» [16], данное Спинозой в начале первой части Этики, известно в следующем русском переводе «Под модусом я разумею состояние субстанции, иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое» [11, с. 361]. Модус следует понимать как состояние (*affectiones*).

Обратим внимание читателя на то, что мы не встретили ни одного перевода или толкования латинского слова *modus*, согласно которому оно понималось бы как свойство или качество, в то время как для советских и российских философских словарей подобное понимание модуса является общим местом [7; 2, с. 643; 10, с. 406].

Прояснение содержательного пространства слова *modus* позволят выработать верный ракурс для наблюдения за историческим развитием этого понятия. Общепринято считать, что модус начинает свою «биографию» как модус силлогизма, т.е. как способ умозаключения. Хотя о модусах силлогистических фигур традиционно упоминают в связи с логикой Аристотеля и его греческих толкователей Теофраста, Александра Аф-

родисийского и Порфирия, с известной долей уверенности можно говорить о термине «модус силлогизма» (*modus syllogismos*, а точнее *modus figurae syllogismos*) лишь применительно к латиноязычной традиции. Силлогистические модусы строили Цицерон, Апулей (называвший их «модулями» [12, с. 116]), Гален и Боэций.

В трудах схоластов слово модус достигает максимальной частоты употребления за всю свою историю (второй пик его употребления придется на философию экзистенциализма и парадигму фундаментальной онтологии). Модусами средневековые мыслители называют любые умозрительные логические или онтологические отношения – род, вид, отличие, общее, причину, акциденцию, форму. Помимо модусов существования выделяются модусы совершенства, бесконечности, творения, воли, созерцания и т.п. Примечательно, что последние голоморфны, т.е. двусторонни: модусы возникают со стороны созерцаемой вещи и со стороны созерцающего, в модальностях *de re* и *de dicto*. Это значит, что предметы существуют различным образом «снаружи» и «изнутри», и модус объекта не является модусом познающего. Такова инверсия модуса лучшего, который оформляется со стороны делающего и со стороны делаемого [14, с. 129, 132]; аналогичным образом в модусе дарителя бытие есть Бог, в модусе данного – творение; в модусе дающего оно вечно, в модусе данного – временно [4, с. 324].

Роль модуса в средневековой схоластической традиции фундаментальна: это понятие фиксирует совпадение реального тождества сущности и существования и их модального различия согласно разуму, способу мышления и обозначения (*modi intelligendi et significandi*). Основание этого различия, согласно Ф. Суаресу, содержится в вещи потому, что бытие есть модус или акт сущности, благодаря которому она становится сущей [13, с. 90–91]. Модусы обозначения, теорию которых развивали представители школы модистов, так же являются способами превращения сущего в бытие. По убеждению модистов, для подлинного понимания явлений языка необходимо обратиться к миру реальной действительности, ибо строение языка отражает структуру материального мира [8].

К школе модистов относят мыслителей второй половины XIII – первой половины XIV вв.: Мартина, Иоанна и Симона Дакийских (Датских), Фому Эрфуртского, работавших в Парижском университете, а так же Мишеля из Марбэ и Сигера из Куртрэ. Во второй половине XIV в. и в XV в. появляются новые центры модистического направления – Эрфурт, Болонья, идеи этой школы развиваются вплоть до начала XVI в. Виднейшим представителем модистов является Фома Эрфуртский, его труд «*De Modis significandi sive Grammatica Speculativa*» представляет собой наиболее полное и подробное изложение доктрины модистов.

Модисты разделяли идею универсальной грамматики, инвариантной для всех языков. Они полагали, что начало грамматики находится непосредственно в вещах, в связи с чем модусы обозначения – *modi significandi* – рассматривались ими как инобытие модусов существования вещей (*modi essendi*), т.е. как лингвистическая форма онтологических закономерностей. Модусы существования, которые составляют существо того или иного явления, имеют своим продолжением основные модусы обозначения (*modi significandi essentialia*), определяющие отнесенность названия данного явления к той или иной части речи. Модусу состояния или модусу устойчивого положения (*modus habitus*) соответствовал модус обозначения «имя», модусу становления (*modus fieri*) – модус обозначения «глагол». Согласно Фоме Эрфуртскому, есть два главных модуса, «а именно: модус сущего и модус существования, из которых грамматики взяли две главные части речи, а именно: имя и глагол» [15, с. 297].

Модусы обозначения так же имели модальности *de re* и *de dicto*, то есть оформлялись в проекции разума и в проекции обозначаемой реальности.

Активный модус обозначения есть модус или свойство речи, данное ей разумом, по-

средством которого речь обозначает свойства вещи. Пассивный модус обозначения есть модус или свойство вещи, поскольку оно обозначено посредством речи.

[15, с. 288]

Помимо модусов обозначения, модусы существования (*modi essendi*) инобытийствовали так же в модусах познания (*modi intelligendi*).

Концепция *modi significandi* – исторический образец теории тождества сущего и языка, «репризой» которого станет учение Хайдеггера о языке как доме бытия. Учение модистов позволяет понять смысл модального видения. Модальный взгляд на сущее предполагает, что разнообразие бытия есть результат его данности в различных модусах. Сущее ограничено до чтойности, до бытия-таковыми-сущими (например, субстанциями или акциденциями) не посредством родовидовых отличий, а сообразно различным модусам существования (*diversi modi essendi*) [1, с. xxiii]. Модальность бытия свернута в глаголе «быть», модусы есть способы «бывания»: *omne autem quod est in aliquo; est in eo per modum eius in quo est*¹ [14, с. 685]. Быть предателем или царем – означает существовать в модусе предателя или царя, а не принадлежать к числу или множеству предателей или царей. Здесь явственно ощущаются предпосылки различия экстенциональных и интенциональных логических контекстов; последние станут главным отличительным признаком модальных логик, возникших в XX в. В то же время о модальных «способах сказывания» писал еще Аристотель, утверждавший, что бытие, которое сказывается как таковое, может сказываться категориальным и модальным образом, последним – в смысле возможности и действительности (Метафизика, IX 1, 1045b 27 ff). В модальном типе миропонимания модусы сказывания есть модусы мыслимости и одновременно способы существования, следовательно, язык есть измерение сущего, такой же его модус, как возможность или действительность.

Фома Аквинский развивает традицию выделения таких внутренних состояний или модусов сущего, как специальный и общий (*specialis modus essendi, generalis modus essendi*). Это так же разные способы сказывания: специальные модусы сущего есть категориальные модусы или модусы предикации, ограничивающие сущее таким образом, что оно становится в соответствие с десятью высшими родами или категориями Аристотеля. Категориальные модусы сущего выводятся из разных способов сказывания предиката о субъекте в логическом суждении: сколькими способами можно сказать, что А есть В, во стольких смыслах А и существует.

Важнейший смысл, который несет в себе средневековое понимание модуса – это оформление сущего в его чтойности. Модусы есть «тематизация», обретение предметности внутри универсального начала. Универсальные модусы бытия Николая Кузанского демонстрируют это модальное оформление вещи. На первой ступени Кузанец помещает модус абсолютной необходимости, в котором свернуто бытие всех вещей; на второй – модус сложной необходимости, в котором формы вещей, истинные в себе, пребывают с различиями, проступающими в природном порядке и уме. На третьей ступени модального развертывания находится модус, каким вещи в определившейся возможности актуально суть то или это. В различии конкретно ограниченных вещей проступают модусы абсолютного единства [4, с. 117, 221].

Осмысление «модального сказывания» продолжится в трудах Б. Спинозы, Р. Декарта, Г.В.Ф. Гегеля, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, русской философии Всеединства, Н. Гартмана, П. Рикёра, Л. Бинсвангера, Д.Б. Зильбермана, М.Н. Эпштейна, В.И. Моисеева, многих других авторов, каждый раз представляя в виде оригинальной системы инобытия сущего в другом и через другое.

¹ «Все, что существует в другом, существует нем сообразно модусу того, в чем существует». Пер. А.В. Апполонова.

Литература

1. *Аполлонов А.В.* Введение // *Св. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–64.* М., 2006.
2. *Воробьева С.В.* Модус // *Новейший философский словарь под редакцией А.А. Грицанова.* М, 2001.
3. *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. 4-е изд., стер. М., 1996.
4. *Кузанский Н.* Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М., 1979.
5. Латинско-русский и русско-латинский словарь / Под общ. ред. *А.В. Подосинова.* 3-е изд. М., 2007.
6. *Малинин А.М.* Латинско-русский словарь. М., 1961.
7. *Останина О.А.* Модус // *Новая философская энциклопедия. В 4 тт. / Предс. научно-ред. совета В.С. Степин.* 2-е изд., испр. и допол. М., 2010. [Электронный ресурс]: <http://iph.ras.ru/elib/1940.html> (дата обращения: 20.10.2015).
8. *Перельмутер И.А.* Грамматическое учение модистов // *История лингвистических учений. Позднее Средневековье / Отв. ред. А. В. Десницкая.* СПб., 1991. [Электронный ресурс]: <http://www.philology.ru/linguistics1/perelmuter-91.htm> (дата обращения: 22.10.2015).
9. *Петрученко О.* Латинско-русский словарь. Изд. 9-е, испр. М., 1914.
10. *Пивоваров Д.В.* Модус // *Современный философский словарь / Под. общ. ред. В.Е. Кемерова.* М., 2004.
11. *Спиноза Б.* Этика / Пер. *Н.А. Иванцова* // *Избранные произведения. В 2-х тт. / Пер. с голл. и лат. М., 1957.*
12. *Тоноян Л.Г.* Логика и теология Бозция. СПб., 2013.
13. *Федчук Д.А.* Средневековая метафизика. СПб., 2011.
14. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч.1. Вопросы 1–64. М., 2006.
15. *Фома Эрфуртский.* Трактат о модусах обозначения или спекулятивная грамматика // *А.Л. Савельев.* История идеи универсальной грамматики с древнейших времен и до Лейбница. СПб., 2006.
16. *Benedicti de Spinoza.* Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distinct / Editionem hypertextualem curavit Rudolf W. Meijer. [Электронный ресурс]: <http://users.telenet.be/rwmeijer/spinoza/works.htm> (дата обращения: 21.10.2015).
17. Chambers Concise Dictionary / Edited by *G. W. Davidson, M. A. Seaton, J. Simpson.* Chambers – Cambridge, 1988.
18. *Hartmann N.* Kleinere Schriften III. Vom Neukantismus zur Ontologie., Berlin: De Gruyter, 1958.
19. Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language. New York: Portland House, 1989.

Учение Канта о бытии вещей в себе: дискретная математическая модель формально-аксиологического аспекта

В.О. Лобовиков (Екатеринбург, Россия)

Для построения дискретной математической модели указанного аспекта учения Канта в двузначную алгебру метафизики как формальной аксиологии вводится и точно в ней определяется ценностная функция «бытие s в w ». В упомянутой алгебре метафизики понятие «закон метафизики» точно определяется с помощью понятия «тождественно-(постоянно)-хорошая ценностная функция». Аккуратным «вычислением» соответствующих композиций ценностных функций в алгебре метафизики обосновывается, что «бытие вещи в себе» есть закон метафизики.

1. Историко-философское введение

По моему мнению, в принципе, можно и даже нужно построить дискретную математическую модель метафизической системы Канта в целом, но начать следует с какого-то ее важного фрагмента, двигаясь в дальнейшем от частей к целому.

Для точного указания на все еще актуальную философскую проблему «кантоведения», выбранную в данной статье в качестве объекта исследования с помощью дискретной математики, здесь целесообразно привести цитату из респектабельной энциклопедической статьи, написанной компетентным специалистом по истории философии: «вещь в себе» (нем. *Ding an sich*, *Ding an sich selbst*, иногда *Gegenstand an sich*) – одно из центральных понятий критической философии И. Канта, известное, однако, в тех или иных вариантах и в предшествующей философской традиции.

Философски нагруженные выражения «в себе», «само по себе» (*an sich*, *an sich selbst*) уходят корнями в античную философию и имеют соответствия также в латинской терминологии (*per se*, *in se*). При этом «*per se*», «*in se*» означает то, что имеет место через само себя, т.е. сущностное, внутреннее, необусловленное; этому противоплагается нечто обусловленное, внешнее. Немецкое «*an sich (selbst)*» следует латинской традиции и означает нечто внутреннее, возможное из внутренних оснований, объективное, априорное, неограниченное, взятое во всех отношениях, абсолютное, и противопоставляется тому, что существует для нас, в нас.

У Канта встречается как понятие «*Ding an sich*», так и «*Ding an sich selbst*», причем первый вариант явно доминирует; в исследовательской литературе господствует интерпретация, согласно которой оба термина являются синонимами. До сих пор дискуссионным является вопрос о переводе данных терминов на русский язык: «В. в с.» или «вещь сама по себе» для всех вариантов, «В. в с.» для первого, а «вещь сама по себе» – для второго и т.д.

Кантовское понятие вещь в себе не имеет однозначного смысла. Хотя истоком кантовского учения о В. в с. нередко считают гносеологические основания, убедительнее выглядит интерпретация, согласно которой ядро данного учения находится в сфере моральной философии. То есть Кант пришел к учению о В. в с. и их непознаваемости, отталкиваясь от осознания невозможности познать даже собственную душу и ее мотивы; человек как интеллигибельное существо равным образом оказывался для Канта непознаваемой В. в с, к которой, следовательно, неприменимы условия времени. Именно это представлялось Канту «спасением свободы». Наряду с теоретико-познавательными следствиями кантовского учения о В. в с, проявившимися, в первую очередь, в агностических тенденциях, из него вытекали не менее важные экзистенциальные следствия, выразившиеся в христианском тезисе о невозможности для людей истинно справедливо

оценивать человеческие поступки.

В послекантовской философии понятие В. в с. было подвергнуто резкой критике по разным основаниям. Но если у непосредственных последователей Канта еще имелись попытки перетолковать В. в с. таким образом, чтобы устранить связанные с ней действительные или мнимые противоречия (Я.С. Бек, С. Маймон и др.), то в дальнейшей философии, особенно в течениях с теоретико-познавательным уклоном (неокантианство и др.), постепенно продолжался процесс элиминации понятия «вещь в себе» [2, с. 112–114].

Замечание автора этой интересной статьи – А.Н. Круглова о том, что: «Хотя исток кантовского учения о вещи в себе нередко считают гносеологические основания, убедительнее выглядит интерпретация, согласно которой ядро данного учения находится в сфере **моральной** [Выделено мной. – В.Л.] философии» [2, с. 113], представляется мне верным, глубоким, достойным тщательного изучения и развития, в том числе и не на историко-философском, а на собственно теоретическом уровне метафизики. Данная статья посвящена именно этому – собственно теоретическому изучению формально-этического аспекта учения о вещах в себе. В приведенной выше цитате Круглов вполне обоснованно утверждает, что: «Кантовское понятие вещь в себе не имеет однозначного смысла» [2, с. 112]. Словосочетание «вещь в себе» семантически многозначно. Из этого факта и вытекает существование разнообразных интерпретаций, многочисленных недоразумений и ре-интерпретаций обсуждаемого понятия, а также связанного с ним «агностицизма» Канта.

Настоящая статья добавляет к существующим интерпретациям и ре-интерпретациям еще одну, а именно, формально-этическую. Многозначность словосочетаний «вещь в себе», «вещь сама по себе» и др. нейтрализуется в статье с помощью перевода формулировки проблемы (и ее решения) с «естественного» языка традиционной метафизики на искусственный язык двузначной алгебры метафизики [4; 5]. В этой алгебре словосочетание «бытие вещи-в-себе» Канта может быть рассмотрено как результат устранения переменной s из выражения «бытие (вещи s) в (вещи s)», которое, в свою очередь, представляет собой *частный случай функции (от двух переменных) «бытие s в w »* [4–6], являющейся центром внимания в данной работе.

Уточняя тезис Круглова, что основанием метафизики вещей в себе является для Канта философия морали, автор настоящей статьи рассматривает метафизику как абстрактное учение о ценностях (в особенности моральных).

Более того, данная статья определяет сущность метафизики не просто как аксиологию, а как формальную аксиологию. При этом система метафизики конструируется и анализируется как система ценностных форм, отвлеченных от их конкретного содержания. Двузначная алгебра метафизики – простейшая дискретная математическая модель метафизики как системы предстает в виде двузначной алгебры формальной аксиологии, в частности, двузначной алгебры формальной этики.

2. Двузначная алгебра формальной этики морального ригоризма

Эта алгебра строится на множестве любых поступков (или субъектов), являющихся либо хорошими (добром), либо плохими (злом) с точки зрения некоторого оценивающего субъекта Σ («оценщика»), играющего роль «системы отсчета» в теории относительности морально-правовых оценок. Иначе говоря, множество, на котором строится обсуждаемая алгебра, есть объединение множества (хороших или плохих) поступков и множества (хороших или плохих) субъектов (индивидуальных или коллективных – неважно). На упомянутом множестве (морально-правовых актов и агентов) определяется множество унарных и бинарных алгебраических операций, представляющих собой морально-правовые ценностные функции. (Слово «функция» используется здесь в строго математическом смысле.) Областью допустимых значений (ОДЗ) переменных этих

функций является двухэлементное множество $\{x$ (хорошо), p (плохо) $\}$. Элементы этого множества называются морально-правовыми ценностными значениями поступков. Областью изменения значений этих ценностных функций является то же самое двухэлементное множество $\{x$ (хорошо), p (плохо) $\}$. Строчные буквы (w, s, h, x, y) обозначают морально-правовые ценностные формы (поступков или субъектов), отвлеченные от их конкретного содержания. Простые ценностные формы – независимые ценностные переменные, а сложные ценностные формы – ценностные функции от этих переменных. В теории относительности морально-правовых оценок, являющейся алгеброй формальной этики и естественного права, законом является всякая такая, и только такая ценностная функция, у которой положительное морально-правовое значение инвариантно относительно любых преобразований «системы отсчета», т.е. относительно любых изменений «оценщика».

Чтобы промоделировать кантовские метафизические конструкции «бытие вещи (вообще)», «бытие вещи самой-по-себе» и «бытие-вещи-в-себе» в двузначной алгебре метафизики как формальной аксиологии, нужно представить их в самом общем виде на уровне абстрактно-теоретической модели системы универсальных и неизменных ценностей. Для этого необходимо ввести в рассмотрение и точно определить относящиеся к делу ценностные функции.

Таблица 1. Ценностные функции от двух ценностных переменных

w	s	C_2ws	H_2ws	U_2ws	N_2ws	T_2ws	P_2ws	Π_2ws	A_2ws	Z_2ws	R_2ws
x	x	x	п	x	п	x	п	п	п	x	x
x	п	п	x	x	п	п	x	x	п	x	п
п	x	x	п	x	п	п	x	x	x	п	x
п	п	x	п	п	x	x	п	п	п	x	x

Глоссарий к таблице 1. Пусть символ C_2ws обозначает ценностную функцию от двух ценностных переменных «бытие, наличие, присутствие (чего, кого) s в (чем, ком) w ». H_2ws – «небытие, отсутствие (чего, кого) s в (чем, ком) w ». U_2ws – «бытие, наличие, присутствие (чего, кого) s вне (чего, кого) w , т.е. v (чем, ком) *не- w* ». N_2ws – «небытие, отсутствие (чего, кого) s вне (чего, кого) w , т.е. v (чем, ком) *не- w* ». T_2ws – «(качественное) тождество, отождествление моральной ценности s и w , т.е. установление их моральной эквивалентности (по качеству)». P_2ws – «(качественное) различие, различение моральной ценности s и w , т.е. установление их моральной неравноценности (по качеству)». Π_2ws – «(моральное) противоречие, взаимоисключающая противоположность (моральной) ценности s и w , т.е. установление их моральной оппозиции». A_2ws – «действие, воздействие (чем, чье) s на (что, кого) w ». Z_2ws – «противодействие, т.е. обратное, обращенное (отраженное) воздействие (чем, кем, чье) w на (что, кого) s ». R_2ws – «реакция, т.е. ответное действие (именуемое иногда «воздаянием»), представляющее собой совершение поступка s в ответ на совершение поступка w ». Эти функции определяются в таблице 1. (В данной статье нижний числовой индекс 2, стоящий непосредственно справа от заглавной буквы, означает, что эта буква обозначает функцию от двух переменных.)

Таблица 2. Функции от одной ценностной переменной

s	Bs	Hs	Ws	$Шs$	Os	Ms	Bs	Ds	$Чs$	$\mathcal{E}s$	$Яs$	Vs
x	x	п	x	п	п	п	x	x	п	п	п	п
п	п	x	п	x	x	x	п	п	x	x	x	x

Глоссарий к таблице 2. Пусть символ Bs обозначает ценностную функцию от одной ценностной переменной «бытие, существование (чего, кого) s ». Символ Hs – ценностную функцию «небытие, отсутствие (чего, кого) s ». Ws – *мир* (чего, кого) s ».

$Шs$ – внешний, внешнее (что, кто) s ». Os – объективный, объективное (что, кто) s ». Ms – «материальный, материальное (что, кто) s », или «материя, материальность, (чего, кого) s ». Bs – «вещь (что, кто) s (вообще)». Ds – «вещь (что, кто) s сама по себе». $Чs$ – «чувственность, т.е. осязаемость, (чего, кого) s ». $Эs$ – (эмпирическая) познаваемость (чего, кого) s ». $Яs$ – «явление (чего, кого) s ». Vs – «противоположность для (чего, кого) s ». Эти функции определяются в таблице 2.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-1: ценностные функции Ω и Δ называются **формально-аксиологически эквивалентными**, если и только если они (Ω и Δ) принимают одинаковые ценностные значения из множества $\{x$ (хорошо); p (плохо) $\}$ при любой возможной комбинации ценностных значений (x или p) переменных. Отношение формально-аксиологической эквивалентности ценностных функций Ω и Δ обозначается символом « $\Omega = += \Delta$ ». В естественном языке отношение формально-аксиологического тождества ($\Omega = += \Delta$) выражается разными средствами, например, словами «эквивалентно», «значит», «означает», «является», «есть», иногда заменяемыми тире. Поскольку эти же слова-омонимы имеют вполне определенные значения в формальной логике, не совпадающие с их формально-аксиологическими значениями, постольку на стыке формальной аксиологии и логики надо употреблять указанные омонимы осторожно, чтобы исключить нечаянную «подмену понятий и тезисов».

ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-2: **законом алгебры метафизики** как формальной аксиологии является любая такая, и только такая ценностная функция, которая принимает значение «хорошо» при любой возможной комбинации ценностных значений своих переменных. Иначе говоря, закон алгебры метафизики есть ценностная функция-константа, принимающая значение «хорошо». Если Ω есть некая ценностная функция, то она есть закон метафизики, если и только если $\Omega = += x$.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-3: **формально-аксиологическим противоречием** в алгебре метафизики называется ценностная функция, принимающая значение «плохо» при любой возможной комбинации ценностных значений своих переменных. Иначе говоря, формально-аксиологическое противоречие есть ценностная функция-константа, принимающая значение «плохо». Если Ω есть некая ценностная функция, то она есть формально-аксиологическое противоречие, если и только если $\Omega = += p$.

Используя данные выше определения, можно получить следующий ниже список уравнений алгебры метафизики, моделирующих учение И. Канта о «существовании вещей в себе». Справа от каждого уравнения (после двоеточия) помещен его перевод с искусственного языка на естественный (язык).

- 1) $C_2ss = += x$: бытие s в (внутри) s , т.е. бытие s в себе, – закон алгебры метафизики.
- 2) $C_2BsBs = += x$: бытие (вещи s) в (вещи s), т.е. бытие вещи s в себе, – закон алгебры метафизики.
- 3) $C_2MBsMBs = += x$: бытие (материальной вещи s) в (материальной вещи s), т.е. бытие (материальной вещи s) в себе, – закон алгебры метафизики.
- 4) $HЭC_2BsBs = += x$: эмпирическая непознаваемость бытия вещи s в себе, – закон алгебры метафизики.
- 5) $HЭC_2MBsMBs = += x$: эмпирическая непознаваемость бытия материальной вещи s в себе, – закон алгебры метафизики.

В «чисто естественном» языке философов, воздерживающихся от обсуждения функций и переменных, выражение «бытие (вещи s) в (вещи s)» представлено в виде выражения «бытие вещи в себе». Многие критики метафизики (например, И.Г. Фихте) предлагали изъять словосочетание «вещь в себе» из языка философии как ненужное. Однако, согласно приведенным выше уравнениям, отвергнув «бытие вещей в себе», Фихте поступил опрометчиво. «Бытие вещи в себе» исключать из языка философии нельзя, так как бытие вещей в себе (в частности, бытие материальных вещей в себе)

есть закон метафизики. Но стремление прояснить значение обсуждаемого словосочетания вполне уместно: это делает предложенную математическую модель метафизики интересной, так как на уровне исследуемой модели значение выражения «бытие вещи в себе» точно определяется как ценностная функция «бытие (вещи s) в (вещи s)». В результате этого, согласно идеалу Г.В. Лейбница [3, 491–497], чтобы обосновать, что бытие вещей в себе есть закон метафизики, нужно просто «посчитать». В данном случае нужно «вычислить» ценностную функцию «бытие (вещи s) в (вещи s)», т.е. C_2BsBs , а затем сравнить результат с точной дефиницией понятия «закон метафизики» ($DF-2$).

Ценность исследуемой дискретной математической модели формально-аксиологического аспекта учения Канта о вещах в себе и вещах самих по себе заключается в простоте и убедительности демонстрации того, что вопреки доминирующему мнению, словосочетания «вещь в себе» и «вещь сама по себе» не являются синонимами: их ценностно-функциональные значения не являются формально-аксиологически эквивалентными. «Вещь s в себе» есть положительная ценностная-функция-константа (формально-аксиологический закон), а «вещь s сама по себе» таковой не является. Верно, что: $Bs =+= Ds$ и $BBs =+= BDs$, но неверно, что: $C_2BsBs =+= BDs$. В этом легко убедиться, сравнив друг с другом ценностные таблицы, определяющие эти функции. Кантовская концепция взаимоотношения «вещей вообще» и «вещей самих по себе» с «явлениями (вещей)» моделируется в алгебре метафизики следующими уравнениями.

- 6) $Ds =+= Bs$: вещь s сама по себе эквивалентна вещи s вообще.
- 7) $YBs =+= HDs$: явление вещи s есть небытие вещи s самой по себе.
- 8) $YBs =+= VDs$: явление вещи s есть противоположность вещи s самой по себе.
- 9) $Ds =+= VYDs$: вещь s сама по себе есть противоположность (для) явления вещи s самой по себе.
- 10) $BDs =+= ЭYDs$: бытие вещи s самой по себе эквивалентно эмпирической познаваемости явления вещи s самой по себе.
- 11) $BDs =+= HЭDs$: бытие вещи s самой по себе эквивалентно эмпирической непознаваемости вещи s самой по себе.
- 12) $ЭC_2BsBs =+= п$: эмпирическая познаваемость бытия вещи s в себе есть формально-аксиологическое противоречие (=нарушение закона метафизики).
- 13) $HЭC_2BsBs =+= х$: эмпирическая непознаваемость бытия вещи s в себе есть формально-аксиологический закон (закон алгебры метафизики).
- 14) $T_2BsYBs =+= п$: тождество, отождествление (вещи s) и (явления вещи s) есть формально-аксиологическое противоречие.
- 15) $T_2YBsDs =+= п$: тождество, отождествление (явления вещи s) и (вещи s самой по себе) есть формально-аксиологическое противоречие.
- 16) $P_2YBsDs =+= х$: различие, различение (явления вещи s) и (вещи s самой по себе) есть закон метафизики.
- 17) $П_2YBsDs =+= х$: противоречие (взаимоисключающая противоположность) между (явлением вещи s) и (вещью s самой по себе) есть закон метафизики.
- 18) $HYC_2BsBs =+= х$: небытие (явления (бытия вещи s в себе)) есть закон метафизики.
- 19) $YC_2BsBs =+= п$: явление (бытия вещи s в себе) есть формально-аксиологическое противоречие.

Введение бинарной операции «бытие (чего, кого) s в (чем, ком) w » в алгебру метафизики и точное табличное определение ценностно-функционального смысла указанной операции в этой алгебре дает возможность построить ценностно-функциональную модель развитой Кантом метафизической системы. В мировоззренческом отношении Кант выступал как против (вульгарного) материализма, так и против «психологического» (субъективного) идеализма. То, что некоторые философы считают «бытие во внешнем мире» проблематичным, а строгое доказательство такого бытия отсутствующим, он

называл «скандалом в философии» [1, 37]. Согласно вполне реалистическому мировоззрению Канта, нет серьезных метафизических оснований для сомнений в том, что наше бытие есть (наше бытие во внешнем мире). Используя бинарную операцию «бытие (чего, кого) s в (чем, ком) w » можно представить мировоззренческий реализм Канта в виде следующей системы уравнений алгебры метафизики.

20) $Bs =+= C_2IIIWss$: бытие s есть (бытие s во внешнем мире s).

21) $Bs =+= C_2OWss$: бытие s есть (бытие s в объективном мире s).

22) $Bs =+= C_2MWSs$: бытие s есть (бытие s в материальном мире s).

23) $Bs =+= C_2CWSs$: бытие s есть (бытие s в чувственном мире s).

24) $Bs =+= C_2ЭWSs$: бытие s есть (бытие s в эмпирически познаваемом мире s).

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума. М., 2012.
2. Круглов А.Н. Вещь в себе // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009.
3. Лейбниц Г.В. Соч. в 4 тт. Т.3. М., 1984.
4. Лобовиков В.О. «Бытие вещей в себе» И. Канта и обобщающее его «бытие-в» М. Хайдеггера с точки зрения двузначной алгебры метафизики // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 4.
5. Лобовиков В.О. Бинарные операции «бытие- s -в- w » и «бытие- s -вне- w » в двузначной алгебре метафизики как формальной аксиологии: использование этих операций в дискретных математических моделях философии // Научный Ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. 2013. Т. 13. Вып. 2.
6. Лобовиков В.О. Проблема универсалий в свете двузначной алгебры метафизики как формальной аксиологии: использование ценностных функций «бытие- s -в- w » и «бытие- s -вне- w » для экспликации проблемы // Пространство и время. 2014. №1.

Философия и теория графов Ч.С. Пирса

А.С. Боброва (Москва, Россия).

Ч.С. Пирс – автор одного из самых известных диаграмматических проектов в логике – теории экзистенциальных графов или теории графов. В статье речь идет о философской стороне теории. Я показываю, каким образом в ней находят свое отражение представления о синехизме, реализме, прагматизме и семиотике.

Введение

Теория экзистенциальных графов или теория графов стала последним полномасштабным проектом Ч.С. Пирса в области логики. В России о ней практически не известно, хотя в мире, начиная с 60-х годов прошлого века, интерес к графам не только не ослабевает, а, наоборот, растет [3–8; 11–18].

Теория представляет собой геометрическое исследование логических связей или отношений. Термин «граф» не должен вводить в заблуждение. В данном случае речь идет а не о графах в том смысле, как о них принято говорить в логике, а о диаграммах. Эти диаграммы визуально напоминают круговые схемы Эйлер-Венна (см. первую схему в следующем разделе). Однако в отличие от них, здесь мы имеем дело не столько с экстенциональными, сколько с интенциональными признаками: одна из задач теории – показать, каким образом синтаксические структуры обогащаются семантическим и прагматическим толкованиями. Неотъемлемой частью графов является пространство, что позволяет Пирсу трактовать окружность как разрез на плоскости. Очевидное сход-

ство с диаграммами Эйлера-Венна и вовсе заканчивается, как только в графы приникают так называемые линии тождества и пунктирные разрезы (см. вторую и третью схемы).

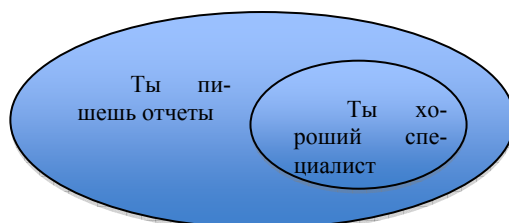
Теорию завершить Пирсу не удалось. Но это не мешало американскому исследователю называть ее вершиной своего творчества. Она стала для него своеобразным подведением итогов: здесь нашли место его представления о логике, философии и даже некоторые интуитивные догадки. В своей статье я предлагаю посмотреть, как в графы «вписываются» философские представления Пирса. Этому вопросу посвящена вторая часть работы. В первой же дается краткое представление самого диаграмматического проекта (технические аспекты намеренно опускаются).

Разделы теории

Теория экзистенциальных графов не является исторически первой геометрической разработкой в логике. Ее предшественниками, очевидно, являются диаграммы Л. Эйлера (1707–1783), Дж. Венна (1834–1923), а также разработки Дж. Вивеса (1492–1540) и Ф. Ланге (1828–1875), на которые указывает А. Пиетаринен [11, р. 57]. У Пирса теория также не была единственной геометрической разработкой. Ей предшествовала теория графов энтитативных, которую-то, по большому счету, можно расценить как доработку диаграмм Венна. Главным отличием теории энтитативных графов от своей довольно знаменитой наследницы является «отсутствие» пространства: существование пространства (экзистенции) на структуре графов не сказывается. Энтитативные графы как бы висели в вакууме. Пирса такая картина удовлетворить не могла: логика не является столь же абстрактной наукой как математика, а потому она вынуждена искать своего рода онтологический базис. В итоге философ отказывается от своего первого проекта в пользу того, что мы сегодня называем «теория экзистенциальных графов».

В теории графов принято выделять три раздела: альфа, бета, гамма. Пиетаринен, кроме этого, выделяет раздел дельта, но так как у Пирса он остался на уровне намерений, говорить о нем, по крайней мере сегодня, несколько преждевременно. Хотя альфа, бета, гамма допустимо рассматривать относительно независимо друг от друга, не стоит забывать, что теория все же задумывалась как цельный проект. В пользу этого говорит сквозной, расширяющийся от раздела к разделу, набор правил.

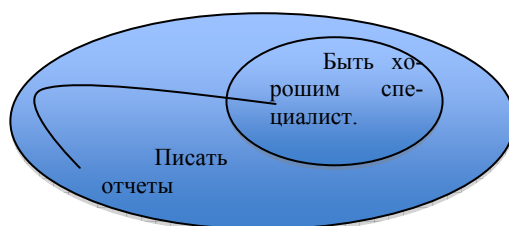
Итак, у нас есть плоскость. В любом месте на ней могут размещаться графы (граф может выглядеть как строчная буква латинского алфавита). Место расположения графа роли не играет (отношение коммутативности здесь не задействовано). Важно, что два графа на плоскости соответствуют булевой конъюнкции, а разрез (окружность) эквивалентен булеву отрицанию. В таком виде графы предстают в **альфа** разделе (описание правил их размещения и стирания я опускаю). Рассмотрим альфа-пример:



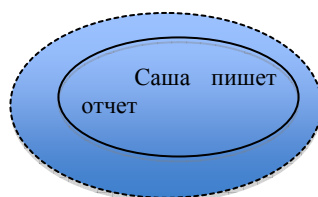
Этот граф может быть прочитан следующим способами: «если ты пишешь отчеты, ты хороший специалист» или «неверно, что ты пишешь отчеты и не считаешься при этом хорошим специалистом».

На уровне **бета** разрезы дополняются линией тождества, которая представляет собой диаграмматический аналог равенства, предикации, экзистенциальной квантификации. Совокупность линий тождества Пирс называет лигатурой (во избежание путаницы этот термин я использовать не буду). К правилам уровня альфа добавляются правила

работы с линией тождества: соединение графов линией, разрыв линии, ее ветвление, построение лигатур. Например, высказывание «всякий, кто пишет отчеты, является (каким-то) хорошим специалистом» или «не существует никого, кто бы писал отчеты и не был бы при этом хорошим специалистом» можно представить следующим образом:



Главным отличительным знаком **гамма** раздела можно считать пунктирную круговую схему (сломанный разрез), через которую Пирс вводит в систему модальность возможности «возможно не». Приведу пример простого гамма-графа, включающего модальности возможности и необходимости.



Очевидно, что он имеет следующие альтернативы прочтения: «Возможно, что Саша пишет отчет», «Возможно, что нет ситуации, чтобы Саша не писал отчет».

Разделы альфа и бета обоснованно считаются завершенными. Для них существует удовлетворительная семантическая экспликация, а также, как было установлено полвека назад, они легко соотносятся с пропозициональным исчислением высказываний и исчислением первого порядка с равенством соответственно [13, 15, 18]. Часть гамма погружает нас в модальные системы. Ее можно сопоставить с известными исчислениями S_4 и S_5 [18]. Однако в данном случае говорить об однозначном соответствии не приходится. Раздел задумывался как нечто большее (мультимодальная теория и теории высших порядков). Увидеть это «нечто», правда, совсем не просто, так как, по признанию самого автора, «раздел гамма находится в состоянии младенчества. Пройдут годы прежде чем мои последователи смогут привести его в состояние, в которое приведены части альфа и бета» (CP 4.511)¹.

С модальностями у Пирса действительно возникает много проблем. Прежде всего, на уровне гамма, как замечает Д. Робертс, понятие необходимости разбивается о понятие истинности: необходимость передается через сочетание пунктирного и сплошного разрезов. Но в этом случае мы приходим к парадоксальному заключению: модальная логика «не добавляет ничего нового к логике высказываний» [13, p. 85]. Решая эту проблему, американский философ предлагает говорить о «возможности и необходимости [только] относительно положения дел (state of information)» (CP 4.517). Хотя такое решение некоторые вопросы явным образом снимает, назвать его полностью удовлетворительным довольно трудно (например, не ясно, каким образом фиксировать искомые положения дел).

Однако указанная проблема не является самой серьезной. Еще большие сложности порождает предпринимаемый Пирсом тотальный пересмотр природы пространства. В какой-то момент двумерный лист утверждений, с которым мы работали на уровнях альфа и бета, заменяется стопкой листов, то есть из двумерного пространства мы пере-

¹ Здесь и далее используются общепринятые сокращения издания [9]: «CP X.Y» = Collected Papers of Charles Sanders Peirce X (номер тома). Y (номер параграфа).

ходим в пространство трехмерное. Последствия это трансформации оказываются двоякими. С одной стороны, теория получает большую выразительность. Например, полученный объем позволяет с помощью круговых схем «вырезать» пространства разной глубины (при этом, правда, приходится отказаться от закона определенности). С другой же стороны, не ясно, по каким правилам следует «резать». Запротоколировать принципы работы с таким пространством оказывается на порядок сложнее.

Очевидно, что Пирс стремится к построению мультимодальной системы. Он хочет в одной системе охватить различные виды модальностей, передать различные виды возможностей, намерения и актуальности [10, р. 368]. С этой целью он придает листам, образующим стопку, различную текстуру: металлические (*Metal*) листы утверждений, цветные (*Color*) листы интеррогаций, мягкие, то есть меховые (*Fur*), листы резолюций. Каждый тип листа предусматривает по четыре модальности, что позволяет говорить о 12 типах устройства пространства, 12 тинктурах¹ [8²; 9; 13]. В списке модальностей оказывается и время, которое позволяет графам превратиться в «кинофильмы мысли» (*moving pictures of thought*).

Философия в «картинках»

Как было упомянуто во введении, теория графов выходит за рамки чисто логической теории. В ней находят свое отражение многие философские идеи Пирса, среди которых я бы выделила:

- (1) представления о природе знаков;
- (2) синехизм (непрерывное развитие универсума от несуществующего к существующему);
- (3) реализм;
- (4) прагматизм (для Пирса служит принципом проведения исследования).

Рассмотрим каждое из выделенных положений по порядку.

Известно, что Пирс является одним из основателей семиотики (1). Но ее значимость в системе воззрений философа, обговорить все же стоит. Мы живем в мире знаков, а значит, исследуя знаки, мы исследуем основы нашего познания. Основными задачами семиотики³ являются классификация знаков, а также изучение процесса их функционирования (семиозиса): соотношение знака с другим знаком; знака со своим объектом; знака и интерпретатора. Эти эпистемологические вопросы философ обсуждает в рамках логики, которую понимает в кантовском духе (наука о методе). Во многом по этой причине семиотика в конце концов становится для него синонимом логики.

Каким образом семиотические задачи решаются в рамках теории графов? Вопрос классификации находит свое отражение в обсуждении природы графа. Граф трактуется как знак-икона: он должен наглядно представлять отношения «средствами аналогичных наглядных отношений» (CP 4.433). Однако это не лишает его характеристик, свойственных, скажем, для знаков-икон и знаков-символов. Хорошим примером служит линия тождества (бета раздел), которая, будучи «в высшей степени иконичной» (CP 4.448), выполняет функции индекса (указывает на то, между чем и чем устанавливаются отношения) и символа (является отражением предикации, равенства, квантификации существования). Подробный анализ графов с точки зрения семиотики предлагает Ф. Штернфельд [16].

Идею же семиозиса в полной мере передает процесс построения и интерпретации графов. Построение графов есть синтаксическая процедура. Технически диаграммы

¹ Правда, не понятно, как работать с тинктурами. Сложно сказать и откуда берется число 12. Поиск ответов сегодня вызывает неподдельный интерес.

² См., например, Peirce C. «Prolegomena to an Apology for Pragmaticism» в [9], CP 4.530–572.

³ Семиотика оказывается для Пирса не только формальной теорией знаков, но и, как замечает Ф. Дау [4], теорией значений.

максимально абстрагированы от возможных семантических и прагматических характеристик. Их смысл и значение не сокрыты внутри, а определяются внешними факторами: интерпретатором, правилами работы с графами. Итак, при построении графов мы оказываемся на первом этапе семиозиса (отношение «знак-знак»), в момент означивания – на втором, а интерпретация же этих структур выводит нас на третий уровень. Описанная процедура свидетельствует о том, что графы не должны отождествляться с популярными сегодня когнитивными моделями в духе Дж. Лакоффа, так как последние подобного разделения не предполагают. В качестве затравки укажу на то, что зависимость от внешних условий допускает различные способы прочтения графов, что мы наблюдали в первой части (подробнее см. [1]). А это, в свою очередь, позволяет говорить о диалоговой сущности графов: мы можем разводить процедуры предъявления графа (оратором) и его понимания (слушателем). Последнее дало возможность Я. Хинтикке говорить о теории Пирса как о предшественнике теоретико-игровой семантики [2, с. 68–69].

От семиотики перейдем к синехизму (2). Синехизм – доктрина, согласно которой наш универсум развивается непрерывным образом от несуществующего к существующему. Сложно сказать, насколько она подтолкнула Пирса к разработке графической теории. Однако очевидно, что пространство, в котором работают графы, признаками непрерывности явно обладает.

Появление графов совпадает с последним творческим периодом философа. В это время Пирс отказывается от толкования пространства в духе Г. Кантора [17] (пространство как сумма точек). Его пространству присуще следующее:

- реальность существования (пространство всегда есть, оно есть и на уровне только действительного – плоскость альфа, бета; и на уровне возможного гамма);
- континуальность (не может быть представлено как внутренняя сумма точек);
- универсальность (безгранично и повсеместно);
- пластичность (определенным образом напоминает топологические метаморфозы).

Дж. Хавенел [5] говорит о пространстве Пирса как о топологическом. Не углубляясь в концепцию Хавенела, замечу, что буквально теория графов к топологии не относится.

Понимание континуума, предложенное Пирсом, во многом определяет способ прочтения графов: графы читаются не изнутри наружу (традиция А. Тарского), а наоборот (endorgeitic). Прочтение начинается снаружи, то есть граф читается со стороны. Особую важность это приобретает на уровне бета, так как квантификация переменных зависит от того, где заканчивается линия тождества (вне или внутри графа). Подобное в некотором смысле холистическое прочтение графов явным образом расходится с привычным композициональным выстраиванием целого из частей. Одним из его основных преимуществ является то, что оно позволяет учитывать контекстную зависимость графа от конкретного дискурсивного пространства.

Важность реализма, третьей из выделенных мною философских установок (3), для графов отражается уже в их названии – экзистенциальные. Лист утверждений (пространство) существует. Отсюда, реальным является все, что на нем присутствует, то есть реальные как актуальные разрезы, так и разрезы возможные. Раз реален лист утверждений, то реальна и стопка таких листов. Пирс категорически не принимает довольно популярный в логике номинализм Оккама. Отталкиваясь от идей Дунса Скота и И. Канта, он противопоставляет ему концепцию критического реализма. Установка на реализм для американского философа оказывается предельно важной, ибо она становится преградой для результатов, которые не согласуются со здравым смыслом. Пирс категорически отвергает работу с чем-то, что «несовместимо со здравым смыслом» (CP 4.434). Именно поэтому он отказывается от энтитативных графов, которые такую

возможность допускали.

Наконец, теорию графов можно смело назвать детищем прагматизма (4). Прагматизм был для Пирса не столько метафизической доктриной, сколько экспериментальным методом [7, 8]. И графы становятся его наглядной демонстрацией. Работа с графами есть эксперимент с картинками, в котором, согласно М. Хоффману [6], можно выделить три последовательных этапа:

- построение или конструирование графов;
- игра с графами, то есть собственно эксперимент;
- наблюдение за результатами.

Разделение наблюдения и эксперимента позволяет Хоффману рассуждать следующим образом: хотя мы не знаем всех следствий из конкретной диаграммы, наблюдение за экспериментами над ней помогает их открывать [6, р. 301–302]. Эксперимент является творческим актом, но это не означает, что он представляет собой абсолютную импровизацию. Как и положено эксперименту, он обладает границами, которые определяются нормативностью (правилами, которые задает теория) и рациональностью.

Работа с графами (преобразование, наблюдение, эксперимент) фактически реализует максимум прагматизма: «представим себе, какие практические последствия может иметь действие данных объектов, и наше представление об этих действиях будет составлять всю совокупность представлений об этих объектах» (CP 5.438). Максима затрагивает и представления о реализме, ибо «максима может применяться только, если существует “реальное” отношение между нашими понятиями и их возможными применениями» [6, р. 292]. Само же ее применение оказывается возможным в силу указанного выше различия синтаксического пласта графических структур и пласта их восприятия (интерпретации). Таким образом, можно говорить о том, что прагматизм вбирает в себя основные философские идеи.

Заключение

Думаю, не сильно ошибусь, сказав, что теория экзистенциальных графов стала не только ярким логическим проектом по диаграмматическому представлению отношений, но и смогла передать многие актуальные в наши дни философские интуиции Пирса (реализм, синехизм, прагматизм). Теория стала местом встречи логики и философии. Уже только это объясняет популярность, которую она переживает в наши дни. Но вопроса «кто, как и зачем обращается к теории экзистенциальных графов?» я коснусь в одной из следующих публикаций.

Литература

1. *Боброва А.С.* Несколько слов об экзистенциальных графах // Логико-философские штудии. 2014. Вып. 12.
2. *Драгалина-Черная Е.Г.* Онтология для Абельяра и Элоизы. М., 2012.
3. *Пиетаринен А.В.* Экзистенциальные графы. К вопросу о диаграмматической логике познания // Логико-философские штудии. 2014. Вып. 12.
4. *Dau F.* The Role of Existential Graphs in Peirce's Philosophy // [Электронный ресурс]: <http://www.dr-dau.net/Papers/RoleOfEGsInPhilosophy.pdf> (дата обращения: 01.10.2008).
5. *Havenel J.* Peirce's Clarifications of Continuity // Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy. Vol. 44. № 1, 2008.
6. *Hoffman M.H.G.* How to get it: Diagrammatic reasoning as a tool of knowledge development and its pragmatic dimension // Foundations of Science. 2004. № 9.
7. *Hookway C.* The Pragmatic Maxim: Essays on Peirce and pragmatism. Oxford: Oxford university press, 2012.
8. *Keeler M.* The philosophical context of Peirce's existential graphs. [Электронный

- ресурс]: www.dipf.de/projekte/Paed_Sem_HCI/Texte/Keeler_context.htm (дата обращения: 1.09.2015).
9. *Øhrstrøm P.C.S.* Peirce and the Quest for Gamma Graphs // *Conceptual Structures: Fulfilling Peirce's Dream*. Seria "Lecture Notes in Artificial Intelligence". Berlin: Springer, 1997.
 10. *Peirce C.S.* Collected papers. Vols. 1–8. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1931–1958. [Cited as CP].
 11. *Pietarinen A.-V.* Getting closer to iconic logic // *Computation, Information, Cognition: The Nexus and the Liminal*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2007.
 12. *Pietarinen A.-V.* Peirce's contributions to possible-worlds semantics // *Studia Logica*. 2006. № 82.
 13. *Roberts D.* The Existential Graphs of Charles S. Peirce. The Hague: Mouton, 1973.
 14. *Shin S.-J.* The Iconic Logic of Peirce's Graphs. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002.
 15. *Sowa J.* Peirce's contributions to the 21st century // *ICCS 2006, Lecture Notes in Artificial Intelligence 4068*. Berlin and Heidelberg: Springer, 2006.
 16. *Stjernfelt F.* Diagrammatology: An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics. Dordrecht: Springer, 2007.
 17. *Zalamea F.* Peirce's Logic of Continuity: Existential Graphs and Non-Cantorian Continuum // *The Review of modern Logic*. 2003. № 29.
 18. *Zeman J.* The Graphical Logic of C.S. Peirce. Dissertation. University of Chicago, 1964. Online edition, 2002. [Электронный ресурс]: web.clas.ufl.edu/users/jzeman/ (дата обращения: 1.09.2015).

Раздел VI

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Права человека: историко-философская перспектива

А.В. Логинов (Москва, Россия)

В статье поставлена задача рассмотреть отдельные вехи развития концепции прав человека в рамках новоевропейской философии. Прослеживается трансформация философских понятий в юридические нормы, сложившиеся во второй половине XVIII в. Отстаивается тезис, что юридическая доктрина прав человека опирается на определенные метафизические основания, заложенные в теологии Реформации, в естественноправовых теориях Г. Гроция, Д. Локка. Впоследствии права человека утратили связь с метафизическими предпосылками, происходила их юридизация и формализация. По мере увеличения числа прав возрастали и внутренние противоречия данной доктрины. В настоящее время права человека превратились во влиятельную секулярную космополитическую идеологию, почти утратив изначальную связь с христианским универсализмом.

Концепция прав человека опирается на естественно-правовую теорию, сформировавшуюся в Новое время. В рамках данной теории произошла индивидуализация естественного права по сравнению с естественно-правовыми теориями Античности и Средневековья. Можно предположить, что формирование данной концепции связано с возникновением новой политической антропологии. Ее предпосылками являются индивидуалистические идеи XV – XVI вв. Ренессанс привнес понятие человеческого достоинства, а также неповторимой индивидуальности, реализующейся в земных делах. Важную роль здесь занимает трансформация, произошедшая в теологии Реформации. Универсализм христианства здесь был перенесен в плоскость личных отношений человека с Богом. Оправдание верой, отсутствие высшего церковного авторитета, индивидуальная надежда на спасение, разработка понятия совести – все эти темы хорошо известны, однако, часто их рассматривают только в теологической плоскости. Между тем, возможно именно Реформация создала предпосылки для современной доктрины прав человека. В рамках борьбы с католичеством представителей раннего протестантизма зреет понятие свободы совести, которое, по словам Э. Соловьева, является «первоисточком и предпосылкой всего комплекса прав человека» [6, с. 8]. Свобода совести не была связана со средневековыми сословными и корпоративными делениями, распространялась (в теории) на всех людей, предстоящих Богу. Здесь обосновывается возможность неповиновения власти по велению совести и неспособность власти навязать свою волю людям в религиозных вопросах. В дальнейшем реформаторы защищали свободу проповеди, печати и собраний. В теологии Реформации находят закрепление и

такие основополагающие права, как право на жизнь, которое рассматривается как небесное поручение, призвание, а также на собственность как поручение и поприще (Цвингли, Меланхтон, ранние сочинения Кальвина). При этом, права человека приобретают священный статус, а власть (папская, государственная) наоборот десакрализуется. Эпоха религиозных войн, ставших следствием Реформации, привела к постепенной детеологизации основополагающих прав и их юридизации. Возникший после Вестфальского мира баланс между конфессиями и сформировавшимися национальными государствами потребовал определенной терпимости к представителям другого вероисповедания.

Гуго Гроций, голландский юрист и философ, в начале XVII в. одним из первых сформулировал естественно-правовую доктрину. Естественное право определяется здесь как «предписание здравого разума», «право в собственном смысле слова», оно состоит в том, «чтобы предоставлять другим то, что им уже принадлежит». Эта доктрина основывается «на стремлении к спокойному и руководимому своим разумом общению». [4, с. 299–300] На формирование современной доктрины прав человека оказали также влияние бурные события английской революции, которая воспринималась в апокалиптических тонах. Каждое из религиозных течений, участвовавших в этих событиях, предлагало свой вариант прекращения этой «войны всех против всех». Индепендентские ремонстрации становятся первыми прообразами будущих деклараций прав человека. Приоритетным здесь также являлся вопрос о свободе совести. В дальнейшем эти идеи были перенесены на американскую почву и привели к появлению «Декларации независимости». Еще одним важным источником данного документа становятся естественно-правовые идеи Локка. Философия права Локка является связующим звеном между идеями Реформации и Просвещением. Локк вводит понятие «естественного индивида», который является «господином самого себя». Разум способен стать мерой в отношениях людей между собой. Фундаментальным понятием у Локка становится индивидуальная свобода, которая более не трактуется как субъективный произвол. Естественный закон содержит в себе определенную меру, своеобразную систему норм, свобода здесь трактуется не так радикально, как у Гоббса. Для естественного состояния свободы свойственно равенство. Свобода, по Локку, возможна лишь в том случае, если человек является «владельцем собственной личности» [5, с. 28]. Поэтому ключевыми правами у Локка становятся права на жизнь, свободу и собственность. Над правом на жизнь надстраивается у него определенное целеполагание, запрет на использование других как средства достижения своих целей. Право на жизнь у Локка выступает практически как обязанность: человек «обязан сохранять себя и не оставлять самовольно свой пост» [5, с. 8]. Понятие собственности здесь тесным образом связано с правом на жизнь. Бог наделил человека не только жизнью, но дал ему в удел мир, чтобы он смог наилучшим образом распорядиться жизнью. Таким образом возникает общая собственность всех людей. Частная собственность у Локка выступает в качестве атрибута человеческой личности, как бы продолжение ее: «каждый человек обладает некоторой собственностью, заключающейся в его собственной личности, на которую никто, кроме него самого, не имеет прав» [5, с. 19]. Труд человеческого тела и работа рук принадлежат ему по природе вещей, создавая частную собственность. Право на жизнь у Локка связывается со свободой занятий, промысла и труда. Разум у него рассматривается как способность к коммуникации, разум способен привести людей к миру. Локк вводит также понятие веротерпимости, которая объединяет свободу веры, мысли и слова. Веротерпимость предполагает принципиальное отвержение вмешательства государства в духовную жизнь граждан. Политическое состояние в его теории как бы надстраивается над естественным, закрепляя базовые права человека.

Юридическое закрепление прав человека происходит во второй половине XVIII в. в

американской «Декларации независимости», а также в Декларациях эпохи Великой французской революции. В американской «Декларации» говорилось о том, что все люди сотворены равными, и все они одарены своим Создателем правами на жизнь, свободу и «стремлением к счастью». Во Франции права человека проделали довольно долгий путь от трудов философов до юридических документов. Политическая философия Локка определила развитие концепции прав человека в эпоху Просвещения. Идеи Локка были представлены в знаменитой просветительской «Энциклопедии наук и искусств». Естественное право у просветителей противопоставлялось позитивному праву абсолютистской монархии. Появились, новые, ставшие нам давно привычными, юридические формулы: закон равен для всех, все, что не запрещено, то разрешено, презумпция невиновности. Естественные-правовые идеи эпохи Просвещения воплотились в Декларациях прав и свобод человека и гражданина, сменявших друг друга, по мере радикализации революции. Декларации появились позже североамериканских документов, здесь заметно влияние американского опыта. Самой известной из них является 1789 г. Она была составлена как программа революции и претендовала на универсальность. В философском плане авторы в наибольшей степени опирались на труды энциклопедистов. Здесь закреплялась свобода, «священное право» частной собственности, сопротивление угнетению. Под свободой декларация подразумевала право делать все, что не причиняет вреда другим людям. Важным разделением стало разграничение прав и свобод, присущих от природы, и прав гражданина, получаемых от государства в силу принадлежности к нему. Здесь была провозглашена отмена сословий, закреплялось равенство перед законом, «общая польза». Якобинская Декларация, как и американская Декларация независимости, закрепляла право на «общее счастье». Юридическое равенство здесь провозглашалось в полном объеме, признавалось право частной собственности. В период революции наметились и противоречия между индивидуальными и коллективными правами. Так закон Ле-Шепелье 1791 г. запрещал «собрания рабочих и ремесленников одной и той же профессии» под предлогом защиты индивидуальных прав. Революционеры не торопились вводить в действие Декларацию в полном объеме, откладывая этот момент до победы революции. В период якобинской диктатуры враги революционной власти были объявлены «врагами народа» и права человека, разумеется, на них не распространялись.

В эпоху Просвещения и Великой Французской революции доктрина прав человека складывается как определенное единство норм, опирающихся на ряд метафизических оснований, присутствующих имплицитно. Эти основания можно сформулировать следующим образом: единство человеческого рода, имеющее этическое значение, существование человеческой личности, не зависящей от признаков каждого конкретного индивидуума, понятие человеческой природы, дающее основание для естественного права, приоритет индивидуума над сословиями, культурами, народами, нациями. Единство человеческого рода обосновывает здесь равноценность, равную значимость каждого отдельного человека [2, с. 65]. Можно различить европейское и американское понимание прав человека. Истоками европейского правопонимания является Просвещение и практика Великой Французской революции. Соответственно этот революционный заряд продолжал присутствовать в европейском праве. Европейская традиция прав человека в большей степени была связана с национальными государствами и способствовали формированию национального самосознания, американская традиция была более космополитичной, там происходила дальнейшая формализация прав человека. Постепенно возникали различные судебные инстанции, отвечавшие за защиту прав человека.

В XIX в. мода на права человека несколько спадает в силу развития историцистских концепций, релятивизирующих природу человека (Гегель, Маркс, Дильтей). Понятие исторического времени вселяет недоверие к абстрактному вневременному понятию ес-

тественного состояния. Ренессанс прав человека наступает после Второй мировой войны вместе с возрождением доктрины естественного права под влиянием потрясения от военных преступлений нацистов. Началась подготовка к принятию Всеобщей декларации прав человека. В рамках этой подготовки был проведен опрос различных моральных авторитетов. Выяснилось, что невозможно прийти к согласию не только по поводу обоснования прав человека, но и по поводу списка этих прав [2, с. 33]. Декларация все же была принята, включив в себя тридцать основополагающих прав. Документ имел рекомендательный характер и был впоследствии конкретизирован в большом числе юридических конвенций. Права человека становятся после этого критерием различения добра и зла в мировой политике. В послевоенный период именно права человека были использованы для критики социалистической системы. Признание лояльности к правам человека было залогом принятия той или иной страны в мировое сообщество. В настоящее время права человека используются как обоснование для гуманитарных интервенций и нарушения суверенитета отдельных государств, поскольку ставят под сомнение национальную юстицию и вводят «право на защиту» индивидуальной свободы в любой точке земного шара. В настоящее время права человека превратились самую настоящую идеологию, «идеологию космополитизма» [1]. Права человека становятся элементами нового космополитического мирового порядка, а транснациональная юстиция теоретически может скрепить отдельных индивидов в глобальное человеческое сообщество. При этом в последнее время на первое место выходит защита права на жизнь. Ради обеспечения безопасности ограничиваются права и свободы, казавшиеся ранее незыблемыми. Так сейчас уже почти осталась в прошлом неприкосновенность частной жизни, тайна переписки, право на личную и семейную тайну, под угрозой находится свобода передвижения, а право на жизнь все равно ничем не гарантируется. Гуманизм доктрины прав человека вновь обращается все там же, в свободной Франции, в новый поиск «врагов народа» и демократии. Борьба с терроризмом «предполагает право безграничного преследования, которое, позволяя преследующему переходить границы, дает ему в то же время возможность утвердить свою гегемонию во всем мире» [3, с. 119]. Это парадоксальным образом только укрепляет идеологию, основой которой является своеобразная вера в абстрактного человека и его права.

Литература

1. Бек У. Идеология космополитизма. М., 2008.
2. Бенуа А. По ту сторону прав человека. В защиту свобод. М., 2015.
3. Бенуа А. Карл Шмитт сегодня. М., 2013.
4. История политических и правовых учений // Под ред. Нерсесянца В.С. М., 2006.
5. Локк Д. О государственном правлении // Избранные произведения. Т. 2. М., 1960.
6. Соловьев Э.Ю. Права человека: истоки, генезис и смысл. Программа спецкурса. М., 2001.
7. Федорова М. Классическая политическая философия. М., 2001.
8. Яковлев А. Завещание Дж. Локка. М., 2013.

Карл Шмитт об иллюзорности европейского правового государства

Н.В. Просандеева (Москва, Россия)

Автор исследует феномены права, правового государства и процесса становления международных отношений, опираясь на классические работы немецкого политолога Карла Шмитта. Немецкий мыслитель убедительно развенчивает риторику «свободы» и равноправия в международных отношениях, настаивает на том, что военная экспансия явилась главным инструментом строительства европейского национального государства, а интересы собственника – базой конституирования европейского права, закона, парламентаризма. В этом немецкий мыслитель усматривает иллюзорность, мнимость и несостоятельность всех этих столпов европейской цивилизации, которые апеллируют к универсальному, понимая под этим узко национальное, классовое и эгоистическое.

Карл Шмитт – мыслитель, которого трудно назвать ординарным. Его труды поражают диапазоном интересов и масштабом кругозора автора. Он одинаково виртуозно владеет историей и теорией права, политической философией; удивляет читателя глубоким знанием всех известных идеологических течений и, не свойственной гуманитарии, осведомленностью в вопросах естествознания. Шмитта отличает завидная интеллектуальная смелость и даже дерзость, особенно в критике классической теории права, которую он рассматривает в качестве наиболее значимого итога рационалистической традиции эпохи Модерна, наряду с европейской наукой.

В фокусе нашего интереса – критические взгляды Шмитта на два столпа европейской ментальности и цивилизованности: право и правовое государство – феномены, которые немецкий политолог развенчивает, обращаясь к их генезису.

Институт права – гордость европейской цивилизации, возникает, по мнению Шмитта, из двух предпосылок. Во-первых, из непрерывной экспансии европейцев, начиная с краха Римской империи и заканчивая сегодняшним днем. История Европы – это история непрерывного захвата территорий. Вторая предпосылка: европейский рационализм, начало которому положили греки, а завершила эпоха Просвещения. Захват, тотальная война и игра интеллектуальных сил – таково кредо европейской цивилизации, сделавшей ее мощной имперской и колонизаторской силой. Эта позиция, весьма нетривиальная, требует пояснений, и Шмитт их предлагает, демонстрируя отличное знание истории.

Обращаясь к источникам XII в., Шмитт цитирует: «Право народов – это захват земель, строительство городов и возведение укреплений, войны, пленение, лишение свободы, возврат пленных, союзы и заключение мира, перемирие, неприкосновенность слов и запрет на брак с чужестранцами» [3, с. 12].

Процесс захвата земель неслучайно оказывается на первом месте. Право – это оформление порядка, который возникает в результате земельного захвата: вначале, как будущей собственной территории проживания этноса – «локализации» в терминологии Шмитта. Позже первоначальный ареал жизни этноса расширяется за счет межэтнической борьбы и захвата чужих территорий. Шмитт высказывает парадоксальную мысль: международное право существовало и до эпохи глобализации, регулируя территориальные притязания различных сообществ. Поэтому право как таковое изначально существовало именно в форме «международного», если воспользоваться современной лексикой.

Политическими гарантиями неприкосновенности территорий различных сообществ в эпоху архаики выступали различные укрепления, пограничные валы, Великая китай-

ская стена и тому подобные сооружения досовременной истории. В Новое и Новейшее время ту же роль играют межгосударственные границы, маркируя пределы территориальной суверенности национальных государств Европы.

Международное право – это взаимное признание суверенности захваченных ранее территорий. Одновременно с признанием государственной территории европейских государств создаются новые правовые основания – открытие и оккупация европейскими государствами неевропейских пространств: американского континента, Азии, Африки, Ближнего Востока, Индии и т.д.

Шмитт убежден: война – главный институт европейского права, начиная с империи франков и заканчивая двумя мировыми войнами – «в основании каждого нового периода и каждой новой эпохи сосуществования народов, держав и стран, властителей и разного рода властных образований лежат новые акты распределения пространства, установления новых границ и новых пространственных порядков Земли» [3, с. 365]. В качестве доказательства бесспорности этого тезиса можно приводить и аргументы немецкого политолога, и, во многом трагичные, события новейшей истории, свидетелями которых мы были и являемся: распад СССР, расчленение Югославии, Сербии, вторжение в Афганистан, Ирак, Ливию, угрозы в адрес Сирии, этнотерриториальные проблемы на постсоветском пространстве. Общую территориальную нестабильность, которой отмечены конец XX и начало XXI вв., политические аналитики единодушно называют очередным переделом мира.

Возникновение и развитие европейского международного права, по мнению Шмитта, трудно рассматривать, оставаясь в рамках только правового поля. Нередко это исключительно неправовое движение, которое осуществляется под давлением сильных держав. Немецкий мыслитель опирается на факты и документы XIX и XX вв., поскольку свои критические работы он пишет, главным образом, в период между двумя мировыми войнами. Шмитт иронично отмечает «чудесную гармонию» экономических и политических интересов сильных держав и международного права. Примерами подобной «гармоничной» ревизии межгосударственных отношений могут служить доктрина Монро 1823 г., анонсированная США, и закон о «свободе морской торговли», который был принят международным сообществом под давлением Британской империи – королевы морей в XIX в.

Небезызвестная доктрина Монро вызывала законное раздражение у немецкого канцлера Отто Бисмарка из-за «высокомерия» американцев. В ней декларируется безусловная независимость всех американских государств и недопустимость колонизации и интервенции на американских территориях любыми неамериканскими силами. Разумеется, доктрина ни в коей мере не исключает ни возможности американской экспансии на чужих территориях, ни американского вмешательства во внутренние дела других государств. Шмитт цитирует известную остроуту Талейрана – французского министра и политика, сумевшего успешно пережить смену нескольких политических режимов: невмешательство как раз и означает вмешательство, или путь в безграничную интервенцию [3, с. 518].

Второй пример – британская внешняя политика. В международных правовых актах XIX в. Британская империя усиленно прибегает к понятию «свобода», особенно, когда дело касается вопросов международной торговли. «Свобода», которая столь заботит англичан, в действительности, подразумевает абсолютную несвободу других заинтересованных государств. Карл Шмитт отмечает лицедейство и цинизм англичан и заявляет, что «свобода Дарданелл» означает беспрепятственное использование этих морских проливов английскими военными судами, чтобы мочь вредить России в Черном море и т.д.» [3, с. 517].

Так называемая «свобода» в межгосударственных отношениях, – убежден Шмитт, –

это исключительное право контроля отдельными странами всего международного пространства, исходя из своих узких эгоистических национальных интересов. Соединение внутригосударственного либерализма с международно-правовой гегемонией, правом вмешательства в дела других государств – такова политика сильных держав. Она маскируется специфической риторикой «свободы», означающей на деле политику империализма.

Шмитт отмечает поразительную закономерность: сильные державы не только разделяют и подчиняют себе сферы влияния, но и оценивают другие государства через призму только им понятной логики Добра и Зла. В данном контексте уместно вспомнить деятельность администраций Клинтона, Буша, Обамы, которым посчастливилось возглавить США после падения Советского Союза и фактического отказа от Ялтинских соглашений. У американских элит появился вполне понятный соблазн не допускать впредь никаких других «вторых» и «третьих» сверхдержав, исключить возможность появления достойных политических соперников, оставаясь единственной сверхдержавой, к тому же обладающей беспрецедентной военной машиной. Лозунги «экспорта демократии», «гуманитарных интервенций», «демократизации», «борьбы с диктаторскими режимами» предваряют военное вмешательство во внутренние дела суверенных государств под предлогом их несовершенства с позиции американских представлений о свободе и демократии. Как заметил Шмитт, победитель не только пишет историю, но определяет также вокабулярий и терминологию. После окончания Холодной войны американский истеблишмент сделал ставку на военную экспансию и «жесткую силу» в международных отношениях для достижения желанной политической цели: глобальной гегемонии единственной страны в третьем тысячелетии. Цена вопроса: новый глобальный порядок, следовательно, новое международное право, новый политический дискурс, который определяет единственное национальное государство. В условиях противостояния двух центров силы это заведомо исключалось. Сегодня мы можем констатировать, что этот проект не удался. В то время как роль Российской Федерации в международной политике возросла: решение сирийской «химической» проблемы и «ядерной» иранской это подтверждают, как и ситуация с Украиной, Арменией и Киргизией. Однако «мировое сообщество» оценивает происходящее в прежнем стиле, который так убедительно описывает немецкий мыслитель.

Шмитт убежден: международному праву не свойственно закреплять равноправные и симметричные отношения между государствами, поскольку их не существует в реальной политической истории, да и сами международные правовые акты создаются под давлением и контролем так называемых «великих держав». Т. Гоббс выразил это следующим образом: «Авторитет, не истина создает закон» [2, с. 50]. Само понятие «международное право» с ударением на втором слове замалчивает и дезавуирует существующую иерархию субъектов международного права, их неравенство в принятии общих решений, а нередко и бесправие в определении собственной исторической судьбы. Шмитт жестко резюмирует: фикция международно-правового равенства всегда противоречит «всякой истине и действительности» [3, с. 535].

Разумеется, чтобы войти в «концерт европейских наций», стать субъектом международного права первого ранга, требуется многое. Необходимы не только «естественные» свойства: определенная география, территория, население, но и сознательная дисциплина, усиленная организация и способность создавать и удерживать аппарат современного общественного строя. Можно добавить к словам Шмитта еще и умение интриговать, создавая региональные напряженности; сомнительный талант ведения так называемых «посреднических войн», сталкивая различные государства; искусство играть на конфликте интересов, шантажируя сильных и манипулируя слабыми. Эту многослойную и многосложную политику можно вслед за Шмиттом назвать «старой» европей-

ской политикой и «старой» системой международного права, но она останется, при этом, вечно новой политикой экспансии, колонизации и захвата с бессмертным принципом войны между государствами, которая может существовать как в «классической», насильственной форме, так и в скрытом «гуманитарном» варианте. XXI в самом своем начале ярко и трагично, жирными мазками представил картину асимметрии в международных отношениях.

Для Шмитта важно, чтобы система права понималась исторически и социологически, как нечто возникшее в определенном контексте, который нельзя игнорировать. Аналитическая «небрежность» свойственна профессиональным юристам, которых немецкий мыслитель называет «теологами существующего порядка» [2, с. 140–141]. Их бог – Закон, который они рассматривают как нечто вечное, универсальное и всегда существующее в том виде, в каком они его застали.

Путь права и закона – весьма длительный путь: захват земли, локализация, порядок, право, закон – такова история права. Само право многолико и многообразно. Существуют множество его видов: государственное право, выраженное в законе; частное право, которое защищает интересы граждан; догосударственное, примитивное право, которое действует во время беспорядков и гражданских войн, – все то, что Шмитт называет «чудесным изобилием живых оформлений пространства» [3, с. 572]. Пренебрежение ситуацией, которая сделала актуальным тот или иной вид правового установления, игнорирование множества видов права и признание только в качестве такового исключительно государственного права означает следовать духу нормативного позитивизма, который Шмитт с энтузиазмом развенчивает.

Позитивизм в юриспруденции – дитя двух мировоззренческих эпох: Просвещения и классической науки. У первой юридическая наука позаимствовала настроения французских и английских мыслителей с их верой в разум, «общественный договор» и надменное отношение к большинству, которое неспособно к свободе и интеллектуальной деятельности. Себя они считали закрытым клубом избранных: литераторов, философов, политических деятелей.

Гуманно-гуманитарные философы XVIII в. проповедовали просвещенный деспотизм и диктатуру разума. Они были преисполненными самосознания аристократами <...> Негуманное превосходство над непосвященными, над средним человеком и всеобщей массовой демократией заключено в этой эзотерике, как и всякой другой.

[2, с. 147]

Для рационализма эпохи Модерна человек был невероятно груб и глуп, но поддавался воспитанию со стороны законодателя и Закона, которые способны изменить несовершенную человеческую природу. «Легальный деспотизм» Просвещения [2, с. 84] – так формулирует эту интеллектуальную и мировоззренческую позицию Карл Шмитт. Подобное презрительное отношение к массе и преклонение перед законом и правом полностью переняли у просветителей юристы-позитивисты.

Закон, который уже Аристотель определяет как разум, очищенный от чувства, для французских и английских просветителей – универсальное установление, регулятив, который не окрашен ситуативностью и конкретностью. Закон – это абстрактный, совершенный, неаффективный принцип общественной жизни; выражение общей, а не частной воли.

Идея правового государства, получившая развитие в XIX в., вырастает из всеобщего универсального закона, обязательного для всех, не знающего исключений, действительного для любого пространства и любого времени, в противоположность личному приказу, узкой управленческой технике – ситуативных феноменов. Закон и правовое государство – два источника справедливости и общественной гармонии. Такова утопия эпохи Модерна, созданная усилиями Д. Локка, Т. Гоббса, Ж.-Ж. Руссо и

Ж.Л. Монтескье. Закон как истина. Государство как идеальный конструкт. Эта позиция вызывает сочувствие у Шмитта, но он считает ее не более чем наивной иллюзией интеллектуалов.

Интеллектуалам свойственно принижать ценность политического действия: размышление, рассуждение кажется им выше по качеству. Политическое действие – задача исполнительной власти. Эта власть воспринималась как насилие и зло, поскольку она была воплощена в монархии и абсолютизме. Ценностью для Модерна предстает законодательная власть и ее представительные органы. Эта власть опирается на публичную дискуссию, разумную аргументацию. Ее продукт – закон и право, подчиняющие себе исполнительную власть. Дискуссия, подменяющая силу. В идеале Просвещения только право и должно иметь власть. Немецкий мыслитель называет такой подход невинным, идиллическим и иллюзорным, поскольку закон как государственное установление вовсе не итог рационального общезначимого решения, а продукт особого заинтересованного субъекта – суверенного европейского государства.

В течение нескольких столетий европейской истории, по крайней мере, с 1492 по 1890 гг. национальное государство – единственное правоустанавливающее образование. И считать его нейтральной силой, учитывающей интересы всех граждан и выражающей всеобщее, – не просто иллюзия, но явное искажение действительного положения дел. Шмитт доказывает это, исследуя природу государства и государственной власти.

Национальное европейское государство формируется с XIV в. В XVI в. в ходе кровавых религиозных и гражданских войн, когда ни власть папы, ни власть монархов уже не легитимны, государство стало особой «третьей силой», находящейся над воющими партиями. Постепенно этот институт узурпирует всю полноту власти в обществе. Наступает момент появления закона и государственного права. «Не существует нормы, которая была бы применима к хаосу. Должен быть установлен порядок, чтобы имел смысл правопорядок. Всякое право – это “ситуативное право”», – замечает Шмитт. Возникновение государственного права превращает закон в установление, «способное принуждать к повиновению. С этого момента исчезает всякое различие между “законом” и “мероприятием” т.е. действием, направленным на ту или иную цель» [3, с. 60–61].

Национальное государство утверждается в эпоху Нового Времени, в момент становления третьего сословия и буржуазных отношений. «Естественные» права, конституционный либерализм, парламентская демократия, правовое государство – это плоды буржуазной эпохи. В этом Шмитт, наряду с Прудоном, Марксом, Бакуниным, усматривает главный корень проблемы. Национальное государство это еще и классовый институт:

<...> через институты права отражены интересы далеко не всех граждан, а лишь интересы собственников – буржуа, поскольку только они обладают гражданскими правами после отбушевавших в Европе революций. Это особое сословие. Оно раздираемо противоречиями; его политические идеалы двойственны, почти шизофреничны: ненависть к монархии и аристократии тянет буржуа влево, а страх за имущество, которым угрожает социализм, – вправо, к штыкам монархии, так он колеблется между двумя врагами и хотел бы обмануть обоих.

[2, с.91]

Становление этого класса в европейской истории сопровождалось чувством общественного презрения и даже брезгливостью. В средневековом городе истоки буржуазного духа мы обнаруживаем в ростовщиках, торговцах, крупных ремесленниках. В известном смысле, это были социальные изгои и представители гонимых сословий. Рос-

товщичество осуждалось официальной церковью и не приветствовалось светской властью. Короли и аристократы брали займы у ростовщиков, но не переставали над ними издеваться. Дворяне пренебрежительно относились ко всякой деятельности, приносящей прибыль. Не меньший урон престижу среднего класса был нанесен романтической литературой.

Романы Вальтера Скотта, проза Мериме и особенно Стендаля и Бальзака вывели на всеобщее посмешище образ буржуа. Этот класс стал воплощением духа мещанства и морального ничтожества в романтической поэзии и прозе. Русская литература добавила критического заряда: романы Гоголя, Салтыкова-Щедрина, Горького подарили читателю образы Чичикова, Иудушки Головлева, мещан Бессеменовых с их неумной жадной наживы, узостью кругозора и нравственным нигилизмом. Шмитт отмечает особое влияние Стендаля в создании неблагоприятного образа буржуа в литературе XIX в. Неприязнь французского литератора к буржуазной республике была вызвана его личным увлечением бонапартизмом, восхищением мощью созданной Наполеоном империи. Разительный контраст между героическим духом наполеоновской Франции и Июльской монархией, пришедшей ей на смену, вызвали к жизни яркие образы бонапартистов в романах Стендаля.

Беспринципность политической жизни, которую называют торжеством представительной демократии, осуждали Алексис де Токвиль и Альфонс да Ламартин, хотя их политические идеалы трудно назвать сходными. Как замечает известный современный историк Фрэнк Анкерсмит:

*Презрение Токвиля и Ламартина к политике *juste milieu* и к Июльской монархии (это чувство нашло самое совершенное воплощение в Жюльене Сореле, герое «Красного и черного» Стендаля) ярко демонстрирует, как трудно было европейцам, жившим двести лет назад, приспособиться к политической системе, при которой с самыми основополагающими, возвышенными и дорогими сердцу принципами обращались так, словно речь шла о торговле на предмет стоимости дома или мешка картошки.*

[1, с.19]

Марксизм в своей критике капитализма во многом опирался на этот литературный образ презренного французского буржуа, поместив его во всемирно-исторический контекст. Этот класс в марксистской социологии превращен в источник общественных бедствий, социальной несправедливости и неравенства. Это – абсолютный враг. Популярность учения Маркса в России добавил красок этому образу: «здесь он сумел дать новую жизнь русской ненависти к сложности, искусственности и интеллектуализму западноевропейской цивилизации и от самой ненависти получить новую жизнь. На русской почве объединились все энергии, которые создали этот образ» [2, с. 93].

В силу двойственной психологической природы буржуа восторжествовала система, которую можно назвать миром компромисса, дискуссии и голосования. Вслед за другими мыслителями, Шмитт называет буржуа «дискутирующим классом». Идеалом политической жизни для него становится такое состояние, при котором человеческое общество превращается в огромный клуб, а истина получается сама собой путем голосования. Отказ от прямого политического действия означает малодушие, нерешительность и погружение в словесный водопад, трансформируя живую политическую реальность в мир фикций и схоластики. Это – главный недостаток представительной демократии, задуманной и осуществленной буржуазным Модерном.

Политически и идеологически буржуазия репрезентирована либералами и либерализмом. Либералы увлечены бесконечными обсуждениями. Это позволяет им избегать принятия решений. Как саркастически замечает Шмитт: чтобы выбрать между Христом

и Варравой, либерал создаст специальную комиссию или организует собрание. Логическое завершение подобная тяга к дискуссиям получает в институте, наиболее подходящем для либерала – парламенте. Парламент – это орган демократического представительства различных политических сил и социальных групп. В идеале он репрезентирует все общество. Однако это фикция, поскольку есть правящие и оппозиционные партии, политический вес которых разнится. Есть партии, которые не представлены в законодательных органах. Демократия, как доступ к выборам в законодательные органы, длительное время была монополией белых мужчин определенного возраста, обладающих собственностью. Выборы в самых цивилизованных европейских обществах долгое время оставались способом дискриминировать большинство. Ответом на дискриминацию, как известно, стали идеология и практика феминизма, а также гендерная социология. Шмитт убежден, что кризис парламентаризма – результат развития массовой демократии, которая обратила в пустую формальность всякую публичную дискуссию, выхолостив ее содержание. Шмитт замечает: свобода публичного высказывания, свобода печати и слова в гражданском обществе, безусловно, важны, но они не уцелели бы, если бы были опасны для обладателей настоящей власти.

Правовое государство – не только защита интересов собственника. Этим не исчерпывается условность его справедливости и универсальности. Это еще и централизованная бюрократическая машина. Преклонение перед правовым государством со стороны чиновников и юристов лишено всякой романтической ауры. Юристам свойственно поддерживать любые комплексы власти, при условии, что «хотя бы в минимальной мере удовлетворяется требование формы, «создается порядок». Чиновничество преклоняется перед институтом, который создает пространство их жизни и деятельности. Вывод Шмитта однозначен: «современная система законности является, прежде всего, функциональным модусом государственной бюрократии. Эту бюрократию не волнуют правовые проблемы ее происхождения, ее интересует лишь закон собственного функционирования» [3, с. 70]. Этот вывод крайне важен. Институт права в современном обществе монополизирован государственными чиновниками, которые отождествляют себя с самим государством, что приводит не просто к несправедливости и иллюзорности всяких правовых оснований в обществе, но и к прямым злоупотреблениям своим служебным положением со стороны государственной бюрократии. Примеров этому великое множество, например, в современной российской действительности, известной своей коррупционностью. Государство как единственный источник легальности, единственный носитель права ставит под сомнение другие, негосударственные формы правовых норм, что сужает правовые возможности общества и дает «карт-бланш» государственной бюрократии в достижении собственных эгоистических интересов. «Легальность есть лишь функциональный модус государственной бюрократии», – резюмирует Шмитт [3, с. 53–54].

Немецкому мыслителю понятны глубинные истоки неприятия марксизмом и бакунизмом буржуазного государства, которое величает себя «правовым». В ряду причин: его яркая классовая приверженность защите интересов собственника; узкая рациональность и унификация, умертвляющая любые стихийные проявления общественной и частной жизни и бюрократизация, сделавшая возможным, по сути, бесконтрольную деятельность класса чиновников-бюрократов.

Правовое государство – это безжалостный, бездушный механизм, отстаивающий либерально-капиталистический принцип легитимности. Буржуазное и чиновничье государство, позиционируя себя в качестве правового в духе Модерна, т.е. универсального, справедливого, всеобщего, узурпирует права большинства и становится кастовым аппаратом заинтересованного меньшинства, а также мощной политической силой в борьбе с любыми оппозиционными группами и партиями. Правовое государство в на-

стоящем – жесткая полицейский машина с беспрецедентными полномочиями и ресурсами, которая действует как ножницы, скальпель или даже гильотина, отрезая все неудобное, неуютное и нежеланное ей. Эта машина рационализирует вопиющее несправедливое, которое она учиняет, ссылками на закон, парламентскую дискуссию и огромное множество других подобных терминов, которые являются просто набором слов, напоминающих заклинания шаманов.

Подобная легитимность дает возможность подавлять и угнетать не только «свое» сообщество, но и все другие, «чужие» сообщества, которые пытаются создать собственные политические формы и породить новые политические и правовые идеи. Для репрессий активно используется любой интервенционизм, включая даже военный. Шмитт с горечью замечает:

Монархически-династический принцип легитимности превратился в либерально-демократически-капиталистический принцип легитимности. Уже мировая война 1914–1918 годов была военной интервенцией этой либерально-демократической легитимности.

[3, с. 506–507]

Правовое государство со своими неизбежными атрибутами рационализма, унификации, бюрократизации обращается в систематическое угнетение. Это – «жестокость, облаченная в форму юстиции и механический аппарат». Это – диктатура. Цитируя известных мыслителей левого крыла Жоржа Сореля и Доносо Кортеса, Шмитт повторяет вслед за ними: «Диктатура есть не что иное, как рожденная рационалистическим духом военно-бюрократически-полицейская машина» [3, с. 247]. Такова тайна и подлинная суть правового государства европейского типа.

Блестящий эрудит, Шмитт напоминает читателю, что всемирная история в своих самых ярких и переломных моментах творилась «витальной силой масс». Страсть и особая человеческая чувственность ускоряли поток социальной жизни. Великий энтузиазм, а не только сухая рассудочность и расчет создавали новые социальные и политические формы. Социальность всегда была великим экспериментом, в ходе которого разворачивалась острая борьба рационального и иррационального начал человеческого духа. Поэтому во взгляде на историю Шмитту гораздо ближе и понятней идеи Маркса, Прудона и даже Бакунина, а вовсе не схоластические и мертвые идеи просветителей. Немецкий мыслитель усматривает в политическом анархизме интеллектуальный протест против буржуазной теории и практики государственной жизни, против буржуазного права. Анархизм означает борьбу против централизованного государства, против профессиональных парламентских политиков, против бюрократии, армии, полиции и всего того, что обычно считают безусловным торжеством буржуазной демократии, правом, легальностью и легитимностью.

Шмитт никоим образом не отождествляет свои взгляды с идеологией бунта и анархии. Его философия гораздо глубже и тоньше. Он видит истоки европейского права, прелюдию правового государства, буржуазного парламентаризма в основах – психологических и идейных, культурных – европейски мыслящего человека, воспитанного в духе преклонения перед силой, захватом, властью, фанатически преданного своим убеждениям и гордящегося своей рассудочностью, которая граничит с расчетливостью рантье или ростовщика. Последний всегда был в группе риска в прежние добуржуазные времена, но ждал и, наконец, дождался своего часа: мир стал рассудительным, меркантильным, бесчувственным, если не считать страстного преклонения перед собственностью и профитом. Этот мир безопасен для буржуа: он гарантирует защиту от посягательств на личность собственника и предоставляет безусловную защиту самой его собственности через Закон и Право. Торгаш и собственник достигли земли обетованной в

условиях правового государства.

Грезы и иллюзии интеллектуалов эпохи Модерна вызывали сочувствие у Карла Шмитта своей наивной верой в возможность абсолютно справедливого и всеобщего закона, не допускающего ни малейшего насилия и произвола в общественной жизни. Это были продуктивные фикции эпохи, которые позволили миру радикально изменить свой лик. Реальность, которую выдают правоведа за торжество этих идей в современном институте права и правовом государстве, не вызывают у немецкого мыслителя ни малейшего сочувствия: иллюзии превратились в фарс, круг замкнулся. Мир остался несправедливым и лишенным подлинного Права. Более того, он даже более несправедлив, потому что исчезла всякая идеологическая основа возможности его преобразовать и отказаться от его установлений, поскольку сложившийся риторический аппарат декларирует всем и вся, что истина и право утвердились наконец-то раз и навсегда и не могут быть подвергнуты ревизии и пересмотру. В этом подлинная трагедия буржуазной эпохи, а значит, и современной цивилизации, которая не желает отказываться от буржуазных идеалов.

Литература

1. Анкерсмит Ф. Репрезентативная демократия: эстетический подход к конфликту и компромиссу // Логос. 2004, №2.
2. Шмитт К. Политическая теология. М., 2000.
3. Шмитт К. Номос Земли. СПб., 2008.

Современный социум: труд – «за» и «против»¹

Т.Ю. Сидорина (Москва, Россия)

Развитие техники в XX столетии освободило человека от тягот индустриального труда. Другим последствием научно-технического прогресса стал рост безработицы, тысячи людей теряют рабочие места, теряют социальные гарантии. В условиях глобализации (under globalization) труд становится врагом первостепенной значимости постиндустриальной неолиберальной экономики. Работник больше не нужен капиталу, а человек продолжает держаться за труд, как раб за господина.

1. Какова цена освобождения от труда?

Немецкий философ Фридрих Юнгер в своем фундаментальном труде «Совершенство техники» (1946 г.) писал о том, что «в наши дни большинство людей верят не только в то, что техника берет на себя часть работы, облегчая жизнь человека, но и что вследствие этого увеличивается время для досуга» [12, с. 19].

Это восприятие действительности Юнгер оценивает как иллюзию. В эпоху технической экспансии

человек постоянно испытывает давление времени и сужающегося пространства. Подчиняясь диктату механического времени, он неизбежно стремится выиграть время, т.е. какую-то меру механически отсчитанного времени, запас которого у него не безграничен, и которое он вынужден экономить. Это и заставляет его конструировать новые механизмы, которые будут работать быстрее, чем уже существующие. <...> Все мыслимые виды свободного времяпрепровождения попали в среду влияния технической аппаратуры. Мучительная тоска по свободному времени – чувство, характерное для каждого человека, впряженного в колесницу этой аппаратуры; однако для него так же характерна неспособность распорядиться этим свободным временем каким-либо иным способом,

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 13-03-00032 «Концепт “труд” как объект социально-философского анализа: исторические трансформации». В статье использованы результаты проекта «20 лет спустя. Перемены в социальной структуре общества и социальном воспроизводстве россиян (по материалам повторных представительных опросов. Январь 1994 г. – декабрь 2013 г.)», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 г.

не связанным с его механическим отсчетом.

[12, с. 113–114]

Иллюзией является не только облегчение жизни, увеличение свободного времени, надежды на интересное проведение досуга, но и вообще благотворное воздействие технической экспансии на жизнь общества.

Одним из последствий научно-технического прогресса в XX в. становится безработица. Все больше людей теряют рабочие места, остаются без средств существования, лишаются социальных гарантий. Это оборотная сторона успехов технического развития.

С другой стороны, в XX в. ученые обнаруживают симптомы явления, которое можно определить как «конец труда» в его классическом понимании. Выявляя особенности современной трудовой деятельности по сравнению с прежними эпохами, французский философ-антитехницист Ж. Эллюль писал:

Я не буду говорить о разнице между нынешними и прежними условиями труда, о том, что сегодня, с одной стороны, работа менее утомительна, а рабочий день – короче, но, с другой стороны, труд стал бесцельным, бесполезным, обезличенным, регламентированным, работники ощущают его абсурдность и испытывают к нему отвращение, их труд уже не имеет ничего общего с тем, что когда-то традиционно называлось работой.

[13, с. 320; 6, с. 213]

Казалось бы, труд – одно из основных условий существования и развития человеческого общества. И ничто не способно поколебать это устоявшееся представление. Однако особенности современной занятости свидетельствуют о серьезных изменениях характера и содержания процесса труда. Британский социальный теоретик З. Бауман в работе «Индивидуализированное общество» (2001 г.) описывает симптомы феномена «конца классической модели труда». Речь идет о массовом переходе к работе по несколько часов в неделю, по краткосрочным проектам и контрактам либо вообще без всяких оговоренных гарантий, лишь до очередного «уведомления» [3, с. 28–29].

Феномен «конец труда» в его классическом понимании во многом предопределен и глобализацией. Глобализуясь, мир становится общим, а это порождает новые противоречия, проблемы и перспективы [10].

Предвестием социокультурного кризиса современного общества стало ощущение ограниченности мирового пространства. С осознанием ограниченности территории пришло ощущение ограниченности возможностей, перспектив.

Открытость границ, экономики, культуры делает открытым и труд. Человек свободен менять профессии, места работы, должности, свободен выбирать образ жизни, выбирать между умственным и физическим трудом, выбирать работать или не работать вообще, в какое время и в каком месте земного шара.

Что теперь значит труд в этом общем, глобальном пространстве? Для чего человек работает? Чтобы существовать, реализовывать потребительские наклонности, развлекаться? Если ничто не постоянно, нет ничего, о чем нужно заботиться, что выращивать, ждать долгосрочного результата, все интересно только сегодня, сейчас, а завтра могут быть другой город, другая работа, другой брак, другая машина, тогда зачем вкладывать душу, отдавать всего себя делу, которым занимаешься только сейчас? Никто уже не создает «скрипки Страдивари». На смену индивидуальному рукотворному труду сначала пришло машинное производство, затем конвейер, а в перспективе – обезличенные автоматизированные производственные комплексы.

И все же, благодаря техническому прогрессу, человек освобождается от тягот индустриального труда. Отчуждение труда, о котором писал К. Маркс, преодолено.

2. Отчуждение труда (К. Маркс)

Согласно К. Марксу, рабочий относится к продукту своего труда как к чужому предмету.

Труд является для рабочего чем-то внешним, не принадлежащим его сущности; – пишет Маркс, – рабочий в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развивает, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это – принудительный труд. Это не удовлетворение потребности в труде, а только средство для удовлетворения других потребностей. Отчужденность труда ясно сказывается в том, что, как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы. Внешний труд, труд, в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание.

[8, с. 88]

Внешний характер труда проявляется для рабочего также и в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому, и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому. Деятельность рабочего перестает быть его самодеятельностью. Она принадлежит другому, в ней рабочий утрачивает самого себя.

В результате, рабочий чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций. Деятельность выступает здесь как страдание, сила как бессилие, собственная физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь как повернутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность. И это уже не просто отчуждение вещи, а самоотчуждение.

В переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается его произведением и его действительностью.

Отчужденный труд, отнимая у человека предмет его производства, тем самым отнимает у него его родовую жизнь, его действительную родовую предметность, а то преимущество, которое человек имеет перед животным, превращает для него в нечто отрицательное, поскольку у человека отбирают его неорганическое тело, природу.

Отчуждение труда приводит к тому, что родовая сущность человека – как природа, так и его духовное родовое достояние – превращается в чуждую ему сущность, в средство для поддержания его индивидуального существования.

Отчужденный труд, – пишет Маркс, – отчуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его человеческую сущность; непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является отчуждение человека от человека.

[8, с. 88]

Маркс приходит к выводу:

на последней, кульминационной стадии развития частной собственности вновь обнаруживается эта ее тайна: частная собственность оказывается, с одной стороны, продуктом отчужденного труда, а с другой стороны, средством его отчуждения, реализацией этого отчуждения

[8, с. 89]

Анализируя рассуждения К. Маркса, А.И. Алешин обращает внимание, что в отчуждении труда

заключены наряду с отчуждением рабочего от продукта его труда, также и отчуждение от природы и от собственной родовой сущности, а, следовательно, и человека

от человека. Религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство и т. д. суть лишь особые виды производства и подчиняются его всеобщему закону. Поэтому положительное упразднение частной собственности является, согласно Марксу, упразднением всякого отчуждения. Теперь человек возвращается из религии, семьи, государства и к своему человеческому, т. е. к общественному бытию.

[1, с. 323]

Решение этих вопросов, согласно Марксу, становится возможным лишь при осознании законов исторического развития труда и движения частной собственности. Оно должно завершиться возвращением человека к самому себе как человеку общественному, с сохранением всего богатства предшествующего развития [8, с. 89–90]. Маркс именует эту перспективу развития социума коммунизмом.

3. Труд в условиях глобализации. Капитал против труда и государства

Несмотря на уверения и надежды марксистов коммунизму не удалось осуществиться. Труд, с освобождением которого Маркс связывал надежды на кардинальное переустройство общественной жизни, претерпевает серьезные изменения.

Поднявшись на волне индустриализации, с переходом к постиндустриальной, информационной эпохе труд теряет былую значимость. Все больше людей смотрят на труд как на тяжкую повседневность и были бы рады навсегда от нее избавиться. Особенно в условиях гнетущего обострения так называемых глобальных проблем, которые со времени обнаружения их Римским клубом так и остались не только нерешенными, но продолжают предвещать человечеству гибель от экологической катастрофы, истощения природных ресурсов, неизлечимых болезней, перенаселенности планеты и пр.

С переходом к постиндустриальной экономике, классический труд (как тяжелая, изнурительная работа, направленная на получение материального (овеществленного) результата) перестает определять смысл человеческого существования.

В условиях перехода к постиндустриальной эпохе кризис труда проявляется не только в истощении возможностей его классической модели. Свидетельством кризиса как одного из основных социальных институтов – является неопределенность его роли, статуса, значимости.

Как сказывается изменение роли труда на жизни человека и общества?

С одной стороны, происходит изменение трудовых практик, труд уже не является жизненной необходимостью. С другой стороны, трудовая деятельность многим необходима – сокращается рынок труда, где были востребованы рабочие профессии, вследствие этого все больше людей оказывается без средств к существованию.

Что стало причиной перемен, происходящих в сфере труда?

Развитие капиталистического общества идет в направлении глобального капитализма, налицо формирование мировой экономики неолиберального характера. Транснациональные организации превосходят самих себя как рекордными доходами, так и массовым сокращением рабочих мест.

Основные социальные институты становятся главной проблемой постиндустриальной неолиберальной экономики. Чтобы выявить новые области прибыльного производства, глобальный капитализм обходится все меньшим количеством рабочей силы и при этом настаивает на демонтаже государства всеобщего благосостояния.

Немецкий социальный теоретик Ульрих Бек видит причины кризиса труда в мировой экономической политике неолиберального режима. Для неолиберальной экономики такие социальные институты, как труд и государство, становятся врагом первостепенной важности.

Государство и труд ставят границы на пути получения безграничной прибыли и власти. Поэтому, согласно Беку, глобальный неолиберализм борется за мир без границ, но не для труда, не для людей труда, а для капитала [5, с. 124–125].

Функционирующая в глобальных масштабах экономика подрывает основы национальной экономики и национальных государств. – Пишет Бек. – Речь идет о том, чтобы в новом раунде борьбы отодвинуть старого противника по имени «труд» на запасной путь истории; но также и о том, чтобы одновременно заявить о расторжении договора с государством, т. е. чтобы избавиться от пут труда и государства в том виде, как они сложились в XIX и XX веках.

[4, с. 10–11]

Тенденции ясны, однако остаются нерешенными вопросы: что будет с работающим человечеством в условиях, когда

рабочая сила и представляющие ее организации – рабочие партии и профсоюзы – повсюду утрачивают свою роль на переговорах с властью и бизнесом, а также в глазах общественности. Одновременно растет число тех, кто выброшен с рынка труда и лишен шансов на материальную и социальную безопасность.

[4], цит. по: [6, с. 684]

«Отбракованные» (как называет их социолог) – люди, живущие в обществе риска, сами ставшие людьми риска в условиях этого общества. В отличие от пролетариата XIX в. в условиях современного общества они стремительно утрачивают влияние на ход событий, поскольку более не востребованы. У них остается один рычаг воздействия – голое насилие [4].

4. Существование без труда таит в себе опасность

Итак, перед нами дилемма: с одной стороны, массы людей оказываются на обочине жизни, потеряв рабочее место и возможность обеспечивать себя и своих близких; с другой, – массы людей, освободившись от необходимости тяжелой физической каждодневной работы, не знают, чем же им занять время, когда его значительная часть оказалась свободной?

Вернемся к тезису Ф. Юнгера. При всей привлекательности освобождения человечества от тягот труда перспективы подобной социальной трансформации не вполне очевидны. Юнгер приходит к выводу о том, что большинство людей, оставшись без организующей их время работы, не могут найти себе занятие (занять себя). В этом смысле техника, освобождая человека, оставляет его перед вопросом «что делать?», на который далеко не все могут ответить, так же как не могут (не умеют) найти занятие, альтернативное труду.

Арендт вслед за Юнгером высказывает опасения по поводу наступающей эры всеобщей автоматизации:

Избавление от тягот труда, от иных трудностей (как утопическая идея, даже будучи осуществленной) не изменит пожирающего характера биологического жизненного процесса, но даже усилит его, так что в итоге освобожденный от всех цепей род человеческий сможет каждодневно растрачивать целый мир, будучи в состоянии каждодневно же воспроизводить его заново. Для мира было бы в лучшем случае все равно, какое количество вещей ежедневно и ежечасно доводится внутри него до появления и исчезновения ради поддержания жизни нового общества, пока мир и его вещественность еще могут вообще выдерживать беспощадную динамику полностью механизированного жизненного процесса.

[2, с. 169]

Опасность предстоящей автоматизации заключается далеко не столько в угрозе природной жизни со стороны механизации и технизации, сколько, наоборот, в том, что именно «искусства» человека, а с ними его настоящая производительность, могут просто утонуть в подвергшемся подобной интенсификации жизненном процессе [2, с. 169–170].

Арендт пытается развеять иллюзии, сопутствующие идее существования без труда.

Прежде всего, не следует ожидать скорого наступления этой чудесной эпохи («от постепенного сокращения занятости, наблюдаемого нами теперь вот уже почти столетие, до осуществления этой “утопии”, которая, пожалуй, и не утопия вовсе, лежит долгий путь») [2, с. 170].

Позицию Арендт отличает критическое размежевание с теорией труда К. Маркса. Ей представляется иллюзорной

великая надежда, воодушевлявшая Маркса и лучших деятелей рабочего движения во всех странах, что свободное время избавит, наконец, людей от нужды, и, поскольку рабочая сила (согласно основам механистического мировоззрения), подобно всякой другой энергии, никогда не может исчезнуть, поэтому нерастроченная на тяготы жизни и не истощенная, она автоматически высвободится для «высшего».

[2, с. 169]

Арендт обращается к тезису Маркса о «царстве свободы по ту сторону царства необходимости». По ее мнению Арендт, необходимость, которой так тяготится К. Маркс, на самом деле подстегивала общественную жизнь. В отсутствие подобных регуляторов человеческого существования оказывается в опасности, поскольку, теряя труд, человек утрачивает необходимость, которая движет его действиями.

Бездеятельность, свобода от принудительного, прежде всего физического труда, досуг, – пишет в 2009 г. М. Маяцкий. – обязательное условие созерцательного, теоретического образа жизни, знания и творчества, но одновременно и ловушка, в которой поджидает сладкий меланхолический иску. Из тысячелетней привилегии элит бездеятельность за один последний век стала достоянием, завоеванием и кошмаром масс. Обуздывать непокорную материю оказалось куда проще, чем заниматься эфемерным и конечным собой.

[9, с. 26–27]

Литература

1. *Алешин А.И.* Философия К. Маркса // Философия. Учебник для вузов / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. М., 2012.
2. *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000.
3. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002.
4. *Бек У.* Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию. М., 2001.
5. *Бек У.* Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. М., 2007.
6. *Геополитика: антология.* М., 2006.
7. *Иноземцев В.Л.* За пределами экономического общества. М., 1998.
8. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд. Т. 42. М., 1974.
9. *Маяцкий М.* Курорт Европа: эссе. М., 2009.
10. *Сидорина Т.Ю.* Философия кризиса. М., 2003.
11. *Федотова В.Г., Федотова Н.Н.* Вторая великая трансформация: политические и экономические основания нашего времени. М., 2007.
12. *Юнгер Ф.* Совершенство техники. Машина и собственность. СПб., 2002.
13. *Ellul J.* The Technological Society. N.Y.: Random House, 1964.

Гуманистические идеи Бенжамена Фондана

И.Б. Сазеева (Арзамас, Россия)

Бенжамен Фондан – представитель экзистенциальной философии, развивавший идеи европейского гуманизма. Человек – принципиально открытое существо. Его сущность содержит иррациональные моменты. Европейская культура рациональна, она пытается внести разум в историю и свести человека к ее части. Фондан считает, что экзистенциальная философия и поэзия должны защищать реального человека от диктата универсального разума.

Человек – вечная философская проблема, при этом он остается вечной загадкой, вечной тайной. Гуманистические идеи принадлежат к числу фундаментальных оснований европейской философии, обеспечивающих ее антропологическую ориентацию. Судьба самого понятия «гуманизм», как известно, весьма драматична, поскольку оно неоднократно подвергалось самой нелицеприятной критике, причем небезосновательной, и вместе с тем оно является необходимым для развития цивилизации, ибо ориентация на человека, его права и свободы, его благо есть базовая ценность. Вместе с тем гуманистические идеи должны отражать историческое развитие общества, учитывать новые условия, возникающие в процессе этого развития, не теряя при этом своего смысла.

В.М. Межуев в «Новой философской энциклопедии» определяет гуманизм как

особый тип философского мировоззрения, в центре которого – человек с его земными делами и свершениями, с присущими его природе способностями и влечениями, с характерными для него нормами поведения и отношениями.

[1, с. 567–568]

Как представляется, можно выделить два основополагающих гуманистических подхода, исходящих из разных представлений о сущности человека. Первый подход, ориентированный на науку и научный разум (не всегда при этом сциентистский), исходит из возможности научного (или, по крайней мере, рационального) определения сущности человека, выделяет, исходя из этой сущности, его основные потребности, а затем права и свободы, как личные, так и гражданские. Второй подход признает, что сущность человека не может быть полностью умопостигаемой, что в человеке всегда остается не сводимый к разуму остаток, который может быть понят, как тайна, идущая от Бога, либо как иррациональное начало, принципиально недоступное для разума. Первый подход предполагает рассмотрение человека, прежде всего, как родового существа, соответственно гуманистические идеалы здесь предлагается реализовать, прежде всего, через улучшение социальных институтов. Второй подход состоит в рассмотрении человека в первую очередь как индивида, уникального в своей неповторимости и достаточно автономного от социума.

Первый подход тесно связан с понятием «демократия» и возможностью реализации прав и свобод человека в обществе. Однако мы знаем, что здесь открывается широчайшее поле для спекуляций всякого рода, особенно политических. Второй подход напрямую с политикой не связан. И если отбросить политическую составляющую понятия «гуманизм», оно окажется намного более тонким и разносторонним, поскольку человек – существо неисчерпаемое и бесконечное в своих проявлениях, и все, что направлено на его защиту и утверждение, может называться гуманизмом. Причем гуманизм этот может быть вовсе не связан с положением человека в социальной структуре, а иногда и противостоять этой структуре в защите того, что не сводится ни к социальному положению, ни к рациональным построениям. Традиционное представление о гуманизме, идущее от эпохи Возрождения, утверждает человека как природное существо, имею-

шее право на удовлетворение всех своих потребностей. В эпоху Просвещения развивается представление об индивидуализме (например, в теории разумного эгоизма Вольтера), а также разрабатывается понятие прав и свобод человека и гражданина.

Современные представления о гуманизме достаточно своеобразны. Критика западной цивилизации философами второй половины XIX–XX вв. поставила под сомнение классический гуманизм, пытаясь его упразднить и выйти на безличные структуры, которые управляют человеком (как это происходило, например, в постмодернизме). Однако попытки возрождения представлений о гуманизме не прекращаются до сих пор. В частности, если М. Хайдеггер говорил о необходимости упразднения гуманизма, то другой представитель экзистенциализма, Ж.-П. Сартр, утверждал, что экзистенциализм – это гуманизм, поскольку определяет человека как «свободный проект» в поисках своей сущности, полностью отвечающего за свои поступки.

Среди современных защитников гуманизма мы можем найти также «новых правых», религиозных мыслителей, как протестантских, (К. Барт, Р. Нибур, П. Тиллих), так и католических (Ж. Маритен).

Межуев в заключение своей статьи о гуманизме совершенно справедливо замечает:

Дискуссия вокруг гуманизма и его судьбы в современном мире указывает не только на глубокий кризис, переживаемый этим мировоззрением, но и на его непреходящее значение для всей истории человечества.

[1, с. 568]

Французская экзистенциальная философия 30–40-х гг. XX в. содержит широкий спектр гуманистических размышлений, которые были весьма актуальны в преддверии и во время второй мировой войны. И если основная часть философских сочинений этого времени лежала в русле экзистенциализма или персонализма, некоторые из них стояли особняком. Свою экзистенциальную традицию принес во Францию Лев Шестов. Одиноким мыслителем, постоянно размышлявший о трагедии человеческого существования, он не оставил школы ни в России, ни во Франции (хотя серьезно повлиял на формирование французского экзистенциализма). Однако все же был еще один мыслитель, не менее одинокий, чем Шестов, который являлся его непосредственным учеником, – Бенжамен Фондан (настоящее имя Бенъямин Векслер), выходец из Румынии, приехавший во Францию в 1923 г. и ставший французским поэтом, драматургом, кинорежиссером, философом, весьма популярным в предвоенные и военные годы. Будучи евреем по национальности, он добровольно отправился в Освенцим, где и погиб в октябре 1944 г.

Свою творческую деятельность Фондан начинал как поэт. Первые его литературные труды вышли в Румынии под псевдонимом Барбу Фундояну. В эту пору, будучи совсем еще молодым, Фондан уповал на облагораживающую роль искусства, считая, что прекрасное способно «оправдать бытие». Затем в его мировоззрении случается перелом: он перестает верить в спасительную силу слов:

Я съел плод запретного древа, я мгновенно понял, что я наг, что прекрасное не менее сомнительно, чем Истина, Добро, Цивилизация. Я избавился от слов; я начал кричать в ночи без слов.

[3, p. IV]

Так он находит основные характеристики своего мировоззрения, пока еще не философского: тотальную лишенность любых ориентиров, абсолютную безнадежность и радикальное сомнение в возможности окончательных истин, выраженных в искусстве и литературе.

Фондан не верил в разум и системы, основанные на нем. Он предпочитал глупость, лень, абсурд, если через них заявляют о себе скрытые силы, спрятанные глубоко в каждом индивидуе.

Он атаковал все установленные истины, но без отнесения к высшим истинам. Он сводил на нет не только нынешние очевидности, но саму возможность очевидностей, саму возможность познания. Свобода, по его мнению, начинается там, где кончается познание, и против концепции порядка он выдвигает реальность произвола как абсолютной свободы.

Основные идеи, связанные с соотношением экзистенции, истории, разума Фондан изложил в последнем своем философском эссе «Экзистенциальный понедельник и воскресенье истории», написанном в 1944 г. и изданном в сборнике «Экзистенция» в 1945 г.

М. Карассу считает это произведение своего рода философским завещанием Фондана. Здесь он обращается к библейскому мифу о первородном грехе. Исследуя природу познания, он делает вывод: знание – дело не бога, а дьявола, поскольку появляется в результате поступка, являющегося греховным. Поэтому универсальный разум не может претендовать на всеобщность и верховенство. Универсальный разум не должен быть выше Бога. Божественный закон не согласуется с необходимостью, а человек напрямую связан с Богом посредством веры. Экзистенциальное утверждение «Для Бога все возможно» противоречит всей философии, унаследованной от греков. Оно позволяет индивиду взывать к Богу наперекор необходимости.

Идеи Фондана чрезвычайно близки взглядам его учителя. Противопоставление нравственного закона разуму, Иерусалима Афинам характерно для обоих мыслителей. Шестов был надконфессионально религиозен, Фондан не религиозен вовсе; для него Бог – символ тайны Бытия, трагедии абсурда, ощущаемой постоянно. В этом он видит величие людей, противопоставляемое всем попыткам Универсального разума подчинить их истории, ортодоксальной идеологии, обмануть спекулятивными рассуждениями. Евангельское «Не человек для субботы, а суббота для человека» красной нитью проходит через все его размышления.

По мнению Фондана, начиная с Гегеля, который считает, что познание, полученное людьми в результате первородного греха – то есть Разум – «главный принцип философии на все грядущие времена» [3, р. 14], устанавливается диктатура универсального разума в истории. Для Гегеля очевидно, что не История создана для человека, но человек для Истории. Источник познания, по Гегелю, – это не только Бог. Следовательно, есть что-то, стоящее выше Бога и выше философии [3, р. 14]. Гегель не называет источник этого главного принципа философии на все времена. Ясно только, что выше Бога и выше философии стоит Разум.

Для Фондана же выше разума стоит нечто, не сводимое к рациональному мышлению. Можно назвать это нечто абсурдом, как он и делает это в «Экзистенциальном понедельнике», можно – тайной бытия, Неизведанным (*Inconnu*), можно Богом. При этом понятие Бога используется автором в его секуляризованном варианте. Это иррациональное начало, к которому можно обратиться напрямую, в страстном порыве веры или отчаяния, является для Фондана единственной надеждой человека на спасение в страшное воскресенье Истории, когда само его существование ставится под вопрос. Если быть точнее, это прорыв за пределы *ratio*, Универсального разума, куда-то выше, в другие сферы. Таким образом человек может защититься от Истории, которая способна свести его на нет, отдать на откуп Ничто.

Поскольку все социальные катаклизмы Нового времени происходили во имя утверждения рациональных идей, Фондан считает необходимым оставлять за человеком право взывать к чему-то выше разума, к чему-то не имеющему названия и объяснения на уровне *ratio*. Сохранение тайны человеческого бытия помогает утверждать его неприкосновенность, неизменность, несводимость к тому, что может быть выражено рационально.

Критикуя классическое понимание человека, времени, отношений «человек-мир», Фондан отмечает, что удивление открывает путь спекулятивной философии, такой, какую мы знали до сих пор. Но спекулятивная философия откладывает решение всех экзистенциальных проблем на потом, на будущее. Экзистенциальная же философия занимается совсем другим:

Но именно мыслью существующего в то время как, вовлеченного в реальность, у которой нет еще ни формы, ни структуры, занимается экзистенциальная философия; она сама втянута в это «в то время как», интересующаяся его разрешением.

[3, p. 39–40]

Фондан четко различает рациональный и экзистенциальный моменты в человеке:

Когда Хайдеггер говорит нам, что «вопрос о Ничто ставит под вопрос нас самих, тех, кто спрашивает», он не хочет замечать, «что речь идет о тех нас, что задают вопросы, а не о тех нас, что испытывают угнетение!» И ответ на поставленный так вопрос может быть дан лишь в категории «я думаю, что я думаю», а не «я думаю, что я есть».

[3, p. 40]

Здесь автор вспоминает знаменитое высказывание Кьеркегора:

Беспорядок происходит лишь из того факта, что живешь в другой категории, чем та, в которой начинаешь писать. О, нищета писательского ремесла! – И философского!

[3, p. 40]

Максимализм Фондана коренится в его страстном стремлении защитить *existentia* от *ratio*, поскольку, по его мнению, они несовместимы и даже враждебны друг другу. Человека нельзя сводить лишь к разуму, он представляет собой некую цельность, находящуюся в истории, но не сводимую к ней (история, заметим, понимается по-гегелевски, как реализация некоего разумного замысла). Для Фондана абсурд олицетворяет непознаваемую тайну бытия, которая не может быть названа и познана (*Inconni*). Это не Бог в полном смысле этого слова, но, тем не менее, нечто похожее. Другой французский философ румынского происхождения, Э. М. Чоран, в своих воспоминаниях отмечал, что Фондан развивал бесконечные спирали своих размышлений, принципиально не останавливаясь на каких-либо окончательных определениях:

Так же, как Шестов, Фондан любил начинать с цитаты – простого предложения, на который он потом беспрестанно ссылаясь и откуда вытягивал самые неожиданные следствия. <...> Как правило, он не умел вовремя останавливаться – у него был настоящий дар вариаций; слушателям казалось, что больше всего он боится поставить точку.

[2]

Те, кто обозначает какие-то абсолюты, те, кто называет параметры сущности человека, предавали, по его мнению, самого человека. Об этом Чоран говорит так:

Обычно снисходительный, он терял терпение только с теми, кто думал, будто нашел, – кто обратился в ту или иную веру. Он необыкновенно уважал Бориса де Шлецера и очень разочаровался, узнав, что главный переводчик Льва Шестова мог перейти в католичество. Он этого не принимал, а случившееся расценивал как измену.

[2]

Фондан принципиально не принимал никаких абсолютов в познании сущности человека. Он считал, что окончательных ответов в этих вопросах просто не существует:

Поиск был для Фондана не просто потребностью или страстью – беспрестанный поиск был для него судьбой, его судьбой, которая сказывалась во всем вплоть до манеры говорить, особенно когда он горячился или разрывался между иронией и удушьем.

[2]

Чоран отмечает также постоянное стремление Фондана к противоречиям, борьбу с очевидностями и опасение любых итогов. В своем трудно улавливаемом стиле философствования, которое он сам, как указывалось выше, называл «криком без слов», Фондан отстаивает самую главную свою ценность – человека, как принципиально открытое существо, не сводимое ни к каким философским или иным рациональным построениям. В начале эссе «Шум и ярость» из цикла «Человек перед историей», напечатанного в журнале «Южные тетради» в 1939 г., он заявляет: «я, со своей стороны, предпочитаю быть среди тех, кто ставит вопросы» [3, р. 123]. Это эссе подводило итог дискуссии, развернувшейся в журнале, посвященной анализу европейской политической ситуации в самом начале войны. История не должна считаться рациональной, имеющей «правильное» направление. Поэтому для Фондана становится весьма важной фраза А. Жида: «Не смешно играть в мире, где все плутуют, начиная с меня самого» [3, р. 123]. Этой фразой он подчеркивает, что встать *над* историей в качестве носителя разума не имеет права никто. Фондан отмечает, что свести уникальные мнения разных людей к чему-то единообразному можно только при помощи насилия. Поэтому не смешно участвовать в игре, где все плутуют. Не признавать всеобщего плутовства еще более опасно: «Но еще менее смешно думать, что есть только одно средство, чтобы не плутовать в игре – это стать безответственным» [3, р. 126]. Когда уникальные человеческие индивидуальности пытаются насильственно нивелировать, люди должны сохранять возможность хотя бы минимального количества общих принципов и общих структур, которые позволяют разным людям быть в чем-то единомышленными, и это «не единомышленные объединения, но единомышленные защиты» [3, р. 127]. Это возможно лишь тогда, когда история – рассказ идиота, исполненного шума и ярости.

В силу этого и в истории абсурд оказывается той ценностью, которая позволяет человеку оставаться тайной. Абсурд выражает свойство человека быть не сводимым к рациональным схемам. Он отражает тот остаток, который понимается как нечто принципиально иррациональное, тот хаос, который позволяет сохранять творческий потенциал и надежду на спасение, когда оно, казалось бы, невозможно. Это спасение от Истории, возводимой в ранг абсолюта, что характерно, по мнению Фондана, не только для панлогистской системы Гегеля, но и для нацизма, который, «упорядочивая» историю, готов уничтожить всех, кто мешает этому. В то время как большинство публицистов и мыслителей называли немецкий нацизм варварским режимом, отказавшимся от разума, Фондан, отстаивая достоинство человека перед лицом той бесчеловечности, которую культивировали в Европе Гитлер и его сподвижники, заявляет, что именно они пытаются внести разум в историю.

Эта позиция, возможно, прояснится, если сказать, что, отрицая всякие абсолюты, в конце жизни он, тем не менее, тяготел к Абсолюту, понимаемому в духе Шестова.

В незаконченной поэме «Исход» он взывает к богу Израиля «Ты один! Ужасный, Огненный, Милосердный, Единственный» [3, р. IV]. Карассу отмечает в предисловии к подготовленному им в 1990 г. изданию «Экзистенциального понедельника»:

Экзистенциальная мысль провозглашает: «Для Бога все возможно». На этого Бога полагается Фондан, в наиболее темное воскресенье истории, за которым возникнет, несмотря ни на что, экзистенциальный понедельник.

[3, р. IV]

Итак, гуманистические идеи Фондана можно резюмировать следующим образом.

Человек – не только рациональное, но и иррациональное существо. Вся полнота его может быть более или менее адекватно отражена в поэзии и в экзистенциальной философии, которые необходимы ему для защиты собственного существования. Полное выражение сути человека словами невозможно; это крик, обращенный к Тайне бытия.

Поскольку именно иррациональное в человеке есть залог его уникальности и воз-

возможности цельного восприятия мира и соответственно, полноценного бытия, нельзя сводить его сознание только к мышлению.

Человек способен воспринять Тайну бытия, которую Фондан обозначает понятием Неизвестного (*Inconnu*), в силу своей открытости, незавершенности, способности создавать самого себя, пользуясь двойственностью своей природы, сочетающей рациональное и иррациональное.

В западной культуре господствует диктат Универсального разума, сводящий человека к элементу Истории. Главная задача экзистенциальной философии – разрушение рационалистических спекулятивных построений, прежде всего философии Гегеля.

Единственное, что можно противопоставить рационалистической традиции, разрушающей существование человека, – экзистенциальная философия Библии, которая ставит человека выше божественного закона.

Таким образом, не абстрактный «человек как таковой», а уникальная человеческая индивидуальность становится в гуманистической философии Фондана высшей ценностью.

Видим, что гуманистические идеи Фондана находятся полностью в русле второго подхода к проблемам человека, о котором говорилось выше. По нашему мнению, именно такой подход позволяет говорить о возможности адекватного ответа на вызовы истории, с которыми сталкивается человечество в наше время. Ценность отдельного человека как экзистенции, а не как потребителя и избирателя, может стать залогом самореализации и стремления к творческому развитию общественных институтов и установлений. В этом и видится главный пафос философии Фондана.

Литература

1. *Межуев В.* Гуманизм // Новая философская энциклопедия. В 4-х тт. Т. 1. М., 2010.
2. *Чоран Э.М.* Из книги «Упражнения в славословии» // Журнал TextOnly. [М., 2006]. [Электронный ресурс]: <http://www.vavilon.ru/textonly/issue6/cioran.htm> (дата обращения 12. 10. 15).
3. *Fondane B.* Le lundi existentiel. Monaco: Edition du Rocher, 1990.

Феномен коммуникативного диссенсуса и его перспективы в образовании¹

В.М. Карелин (Москва, Россия)

В статье рассматривается феномен диссенсуса и его роль в процессах коммуникации. В рамках предложенного подхода диссенсус анализируется в аспектах двойной контингентности и перформативности. Показано значение диссенсуса в перспективе университетского образования.

1. Иллюзия консенсуса

Консенсус зачастую оценивается как высочайшая ценность коммуникации – то, ради чего реализуется коммуникация и благодаря чему она может существовать. Однако в рамках современных представлений о коммуникации консенсус представляет собой итог коммуникации, но вовсе не обязательный или неизбежный. Обыденные же представления о коммуникации может быть убедительным в силу своей «значимости-очевидности», отчего нередко проникает в научные рассуждения. Действительно, такое положение дел связано с тем, что коммуникацию представляют как нечто аксиоматиче-

¹ Подготовлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект 13-33-01009 а1).

ское и требующее категориального «оправдания» только после своего применения или при наличии заранее имеющегося представления о ее месте в той или иной картине мира. Так понимаемая коммуникация чаще всего подразумевает взаимодействие вроде соревнования, итог которого – условная «победа», если один из коммуникантов рассчитывает на то, что именно его сообщение, в конечном счете, изменит диспозицию. Либо же итогом может представиться условный «успех» – когда один из коммуникантов как бы состязается сам с собой, и итоги его усилий указывают, смог ли он, и в какой мере, донести свое сообщение вопреки каким-либо обстоятельствам.

Такое видение ситуации происходит из имплицитного понимания коммуникативных процессов как различных вариаций спора (или *спорта* – так, прибегая к каламбуру, называет одну из разновидностей спора С.И. Поварнин [6, с. 22–26]), общая картина которого интуитивно понятна. В действительности консенсус может быть лишь условно рассмотрен в качестве победы коммуникантов: побеждает каждый из них исключительно «по-своему» (достигая поставленных целей в силу тех или иных обстоятельств) либо побеждает ситуация (в этом случае каждый из участников коммуникации вынужден конформно подстраиваться к ней).

Строго говоря, консенсус может иметь место за пределами коммуникации – как оценка самой возможности достижения результата и согласованность смыслов; таким образом, он представляет собой внекоммуникативное явление и возможен только после коммуникации. В современных социально-философских исследованиях часто отмечается (в частности, в работах Н. Лумана, Ж.-Ф. Лиотара, Б. Ридингса), что фактором достижения консенсуса и даже возможности коммуникации является диссенсусное содержание коммуникативного процесса. В противном случае происходит только обсуждение «без объекта обсуждения»: смыслы уже согласованы изначально, и результат обретет только ожидаемые контуры. То, что заключается во временном промежутке от начала до финала такого коммуникативного процесса, может иметь любое содержание; подобного рода взаимодействие может быть описано как неподлинная коммуникация в духе понятия болтовни (*das Gerede*) М. Хайдеггера, но не через производство онтологической неаутентичности, не связанной с бытием, а как то, что не имеет обязательной связи с внешними по отношению к коммуникации смыслами. «Как форма социальной коммуникации, болтовня образует характерный стиль жизни» [7, с. 157]. Распространяя логику коммуникации за пределы социальной повседневности и даже за пределы лингвистических структур, мы можем легко прийти к таким иллюстрациям, как, соответственно, идеолого-бюрократический новояз во всем его разнообразии или бессмысленные социальные структуры и проекты, единственным коммуникативным содержанием которых является поддержание внутренней предельно бесконфликтной структурной стабильности во взаимодействиях между элементами – в классическом жанре:

За что же, не боясь греха,

Кукушка хвалит Петуха?

За то, что хвалит он Кукушку.

[2, с. 203]

Надо заметить высокую эффективность подобной коммуникативной позиции, но, конечно, не в плане результатов процесса коммуникации (ее в данном случае попросту нет), а с точки зрения эффективности проекта для консервации им определенных идеологических (в широком смысле) ценностей, которые ему предназначено охранять.

Как же понять эффективность коммуникации? Интерпретируя коммуникацию общеприняты образом, следовало бы сказать, что она всегда предполагает потенциальную максимизацию эффективности, а следовательно, эффективность коммуникации можно описать как долю информации, донесенную без потерь от отправителя до получателя.

Такой ракурс предписывает коммуникации быть инструментом наиболее полной реализации цели, а значит, коммуникативную активность следует представлять исключительно как целерациональную. Такое описание непременно требует наличия так или иначе понимаемой цели. В обиходном представлении подобной целью выступает формирование определенного свойства объекта коммуникации – того, на кого направлена коммуникации или отдельный ее акт. Возможно и иное понимание, которое предполагает направленность не на участника, а на ситаутивно внекоммуникативный объект. Так, в своей концепции социальных действий, Ю. Хабермас рассматривал один из их вариантов в формате так называемого коммуникативного действия, для которого характерна общая взаимосогласованная направленность коммуникантов на внеположенную цель [9]. Рецепт эффективности в этом случае усложняется, но становится более прагматически ориентированным, т.к. включает в качестве фундаментального фактора эффективности коммуникативный консенсус.

Необходимо сразу же заметить, что консенсус предполагает определенную меру изоморфизма между характеристиками наиболее значимых состояний коммуникантов. Такая ситуация отдалена от реальности, но не столько в силу «потерь на абстрагирование», сколько из-за того, что именно отсутствие консенсуса служит важным коммуникативным фактором.

2. Асимметрия коммуникации

Действительно, какой бы подход к репрезентации коммуникантов ни использовался, в реальной практике их свойства будут различаться. Коммуниканты не представляют собой одинаковые стороны некой «коммуникативной игры», как в этом могло бы убедить распространенное представление об иллюзорной схеме «источник – информация – получатель», в которой информация предстает некоторым субстанциальным потоком наподобие потока частиц физических взаимодействий. По всей видимости, информация и является в такой интерпретации тем, что насильственно вносит симметрию в схематизацию коммуникативного процесса. Она может хотя бы гипотетически предполагать превращение одного коммуниканта в другого, т.е. их полную взаимную инверсию при наличии равных условий для каждого.

Иное понимание предполагает, например, теория Н. Лумана, вносящая информационную составляющую процесса внутрь коммуниканта – т.е. того, кто получает информацию. Здесь слово «получение» употребляется только в силу традиции, и не несет смысла квазиматериальной передачи: информация есть то, что объективируется внутри того, кто получил сигнал извне, она есть то, что рождается в итоге персональной интерпретации – как системы различений. Кто же тогда второй коммуникант – точнее, первый, т.е. тот, кто служит источником информации? Он всего лишь фактор среды для получающего. Этот взгляд можно переинтерпретировать как реципиент-центричный, а не информационно-центричный, однако такая оценка будет не вполне подходящей для описания лумановской картины коммуникации, где субъекты основополагающей роли не играют, и коммуницировать может лишь коммуникация [5]. Вообще, консенсусное сопряжение между субъектами коммуникации не представляется возможным, т.к. они не являются стабильными и детерминированными сущностями: каждый из них несет неопределенность – контингентность, которая в их взаимодействиях возрастает, обретая конфигурацию двойной контингентности. Здесь контингентность – это то, что действует не хаотическим образом, а конструктивная «не-необязательность», которая, в конце концов, приводит к парадоксу: «без “шума” нет системы» [4, с. 167].

3. Контингентное в коммуникации

Этот парадокс делает коммуникацию невозможной, однако Луман, формулируя его, приводит и разрешение: «При этом условии возникновение порядка (сколь бы краток

или конфликтен он ни был) является нормальным, если двойная контингентность может быть познана теми, кто определяет свое действие» [4, с. 167], т.е. может быть создана двусторонняя контингенция для коммуникантов, и соответствующие неопределенности будут придавать особую ценность редким «исключительно случайным» точкам сопряжения коммуникации с соответствующими процедурами выбора действий.

Говорить о непредсказуемом в коммуникации требует «научная честность» всякий раз, когда та или иная коммуникативная модель проецируется на контекст реальных обстоятельств – ведь полное и правильное описание факторов коммуникации не представляется достаточным для предсказания и объяснения любого процесса взаимодействия. Граница коммуникантов есть точка индетерминистичности, где на сцену выходит контингентная логика. Контингентное рождается там, где есть граница, а, следовательно, действует фактор дифференциации. Контингентное – место соприкосновения, где возникновение случайности амплифицируется (не обязательно строго арифметически удваивается) в силу взаимодействия двух сторон, каждая из которых несет свою меру неопределенности.

4. Коммуникация как происходящее

Обсуждать контингентное следует, опираясь на исходное представление о ней как том, что вносит непредсказуемость в план событийности. Контингентность следует отделять от случайности как того, что не обязательно влияет на процесс, и от вероятности, которая имеет только статическую конфигурацию (особенно, если говорить о вероятности в смысле ее классического математического определения) и в целом относится только к модусу возможности, при котором всякая процессуальность находится за пределами.

План процессуальности – событийности, – вносящий перформативное измерение, ставит под вопрос эссенциалистский подход к коммуникации. В этом случае исчезает, прежде всего, возможность эссенциалистской интерпретации информации. Метафора материальной субстанции в качестве модели информации и соответствующая метафора переноса оказываются несостоятельными: «передать информацию» означает только спровоцировать некоторый процесс внутренней психической активности субъекта по интерпретации (различению) сигнала в соответствии с его собственными интерпретативными стратегиями, а не с содержанием поступающего сигнала; «передача» информации непосредственно не убавляет ничего у «отдающего» и не прибавляет ничего у «получающего».

Коммуникация не есть то, что может быть измерено оценочно как «плохое» или «хорошее», «истинное» или «ложное» и т.п. Коммуникацию, вслед за Н. Луманом, можно оценить только с позиции фактичности: она есть или ее нет.

Всякая идея сущностного смысла в такой интерпретации коммуникативного взаимодействия теряется. На смену пропозиционально-эссенциалистскому взгляду приходит перформативный взгляд. Здесь коммуникация представляет собой даже не то, что «есть» (как «есть» информация), а то, что происходит, перформативно реализуется в момент контингентного созидания.

Нерелевантным перформативному описанию коммуникации оказывается и утверждение ценности консенсусного состояния субъектов. Событийность в коммуникации присутствует именно в силу описанного выше лумановского парадокса: коммуникативная нестройность, «шум», изначально присутствующая несопряженность кардинально увеличивают ценность кратких мгновений сопряжения, провоцируя пролиферацию перспектив выбора и стремление коммуникантов «ухватиться» за них. Это не фундаментально рассогласованный процесс, в котором нет изначальной схожести смыслов, но наличествует «шум» непрерывного контингентного аутопойетического становления коммуникации. Надо заметить, что в лумановской интерпретации рассуждения о ком-

муникации описывают процессы происходящие в системах и касаются диалогического речевого общения как частного случая, где субъекты есть системы.

По Луману, информация – это событие, которое определяет или изменяет состояния системы [4, с. 107]. Безразлично, движет ли это событие систему к консенсусному взаимосогласованию или диссенсусному рассогласованию. Более того, исходная рассогласованность может послужить импульсом к коммуникации, призванной минимизировать гетерогенность. Впрочем, это вовсе не означает, что согласование обязательно произойдет. В идеальной картине, использующей метафору единичного акта коммуникации, имеющего начало и конец, согласование может быть единственной и основной целью. Однако, если видеть коммуникацию как процесс в системе с «контингентным шумом», то консенсус можно допустить в качестве вероятного, локального и лишь транзитного пункта: «консенсус – это лишь одно из состояний дискуссии, а не ее конец» [3, с. 156]. При этом, не следует сводить возникающие конфликты

к неполадкам в коммуникации (как будто коммуникация есть что-то «хорошее», что может разрушиться). Коммуникация – это аутопойетический процесс социальных систем, продолжающийся через все эпизоды кооперации или антагонизмов, пока он происходит. Таким образом, конфликты служат как раз для продолжения коммуникации путем употребления одной из возможностей, которая поддерживает ее открытость, – через использование отказа. Тем самым понятие конфликта четко отделяется от лишь предполагаемых, лишь наблюдаемых противоположностей.

[4, с. 508]

5. Эффективность коммуникации

Можно ли сделать коммуникацию более эффективной, отсекая перспективы диссенсусных состояний, перетекающих в конфликт? Если исходить из такой постановки задачи, то это недоступно даже системе права.

Право не служит избежанию конфликтов, оно даже приводит к непомерному расширению их возможностей – в правовых обществах конфликты не подавляются в отличие от обществ, основанных на интеракции <...>. Право пытается избежать лишь насильственного разрешения конфликтов и обеспечить каждому из них подходящую форму коммуникации. <...> Право служит продолжению коммуникации иными средствами. Оно адекватно обществу не только тогда, когда схватывает возникающие конфликты, но и прежде всего тогда, когда может производить множество конфликтов, предоставляя достаточную для их разрешения собственную комплексность.

[4, с. 490]

Вопрос в другом: как подходить к пониманию к неэффективности коммуникации? Если рассматривать конфликт как наиболее проблематичный фактор снижения эффекта коммуникации, то надо обратить внимание на то, что конфликтная коммуникация – равно как и неконфликтная – может затягиваться. Иными словами, она может аутопойетически творить себя. Значит, конфликты – это действительно социальные системы, причем функционирующие самостоятельно, а причиной их является также двойная контингенция, но формулируемая в негативном виде: «я не сделаю того, чего ты хочешь, если ты не сделаешь того, чего хочу я» [4, с. 509]. Что же касается разрушительного влияния конфликта, то она возникает не из самого конфликта, «а в отношении к системе, в которой конфликт нашел повод и выход» [4, с. 510].

Тех, кто пытается отыскать практические решения проблемы эффективности коммуникации, следует, в частности, предостеречь от принципиальной «охоты на диссенсус» в управлении организацией. К примеру, действия в области командообразования (*teambuilding*) в практике корпоративного менеджмента, порой кажущиеся панацеей, не

гарантируют универсального улучшения коммуникации и годятся далеко не всегда. Скажем, нет ничего такого в улучшении навыков взаимодействия между технически не взаимодействующими отделами, что улучшило бы их несуществующую коммуникацию, а «принудительная оптимизация» коммуникации может сыграть негативную роль в масштабе предприятия, если посредством такого действия были разрушены перспективы назревающего *продуктивного диссенсуса*, который мог бы стимулировать эффективную в определенных условиях конкуренцию. Подобные усилия должны, скорее, реализовываться в области некоторых внешних целевых установок или, говоря прежними словами, в отношении к системе.

Приблизиться к управлению эффективностью коммуникации можно, пытаясь взять под контроль контингентное – но не тотальным образом, способным полностью обозревать и абсолютно детерминистично интерпретировать ситуацию, запрещающим непредсказуемые явления (что невозможно), а посредством построения стратегических направлений решения задач, реализуемых в процессе коммуникации. Здесь крайне важно уточнить, что является ключевым итогом коммуникации – соревновательная победа или конструктивное разрешение проблемы. Если в итоге имеется «победитель коммуникации», то он выступает в роли универсального, «тотализующего» субъекта, устанавливающего единственный исход; если же итог, это, напротив, – «решение проблемы», то он возможен только как комплекс альтернативных решений. Действительно эффективная коммуникация представляет собой «ячеизацию», дискретизацию решений, которые представляют собой компромисс между двумя стратегиями; относительно любого из субъектов одну из них можно назвать тотализующей, вторую – дестабилизирующей (т.е. дестабилизирующей тотальность). В этом случае будет достигнут консенсус, суть которого, однако, состоит не в сопряжении смыслов, а в перформативном сопряжении стратегий. Однако такой консенсус вовсе не окончательная идеальная точка – это такой же транзитный пункт, как и диссенсусное состояние. Ячеизация – это составление набора решений-ячеек, часть из которых может в большей или меньшей мере удовлетворить коммуницирующие стороны. Подобная стратегия, с одной стороны ориентирована на множественность выбора, и, помимо очевидной своей «демократичности», она полезна и тем, что позволяет произвести сравнительно контрастное (а значит, и более справедливое) сличение альтернатив. Но эта контрастность характеризуется еще и принципиальной локальностью – ограниченностью каждой альтернативы:

если достигнут консенсус по поводу правил, определяющих каждую игру, и допустимых в ней «приемов», то этот консенсус должен [выделение автора. – В.К.] быть локальным, т.е. полученным действующими ныне партнерами, и подверженным возможному расторжению.

[3, с. 157]

Таким образом, консенсус ограничен не только в своей топике возможностей, но и ограничен во времени, хотя бы потенциально.

6. Диссенсус и университет

В эффективной коммуникации возможно существование консенсуса только при условии принципиального расхождения языков обсуждения, т.е. наличия проблемы, которая заостряется при расширении поля языковых игр (Л. Витгенштейн). Подобная экспансия пропорциональным образом увеличивает и число возможностей коммуникативного выбора – тех самых редких точек потенциального сопряжения в процессе коммуникации.

Следует учесть, что такое «неудобное» свойство диссенсуса как неинституализируемость, может быть одним из важнейших развивающих факторов. Как пишет Б. Ридингс, «в горизонте консенсуса никакой консенсусный ответ не способен снять вопрос, поднимаемый социальной связью (фактом существования других людей, язы-

ка). Никакое универсальное сообщество не воплотит собой ответ; никакой рациональный консенсус не заставит просто согласиться с ответом. Сохранять за социальной связью статус вопроса – значит допускать различие, не прибегая к идее идентичности» [8, с. 241]. По мнению Б. Ридингса, ярким примером диссенсусного сообщества является университет. Описанные выше свойства коммуникации совпадают с утверждением этого автора о том, что значимое для университета «мышление вместе» – это диссенсусный процесс; он соотносится, скорее, с диалогизмом, чем с диалогом» [8, с. 247]. В этом случае диссенсус выступает фундаментальным фактором эффективности как в интеллектуально-эвристическом смысле, так и в аспекте развития социальной системы, внутри которой он функционирует.

Диссенсусное организационное мышление не подразумевает подрыва гармоничных социальных ценностей университета – оно попросту на них не направлено. Другая проблема состоит в том, что идея гармоничной социальности в данном контексте является нарративом, легитимирующим идею социального неравенства посредством идентификации индивидов, обретающих статус субъектов с определенными предикатами. Ридингс проводит параллель университетской политики и политики государственной (когда и то, и другое рассматривается в рамках проекта модерна): «Государство превращает индивидов в сообщество субъектов, поддерживающих идею государства, т. е. субъекты изначально лояльны идее государства» [8, 284]. Нетрудно заметить, что эта формулировка в целом изоморфна альтюссеровскому пониманию идеологического процесса интерпелляции, которая «вербует» субъектов среди индивидов [1, с. 50] и отражает интенции некоторой иерархической структуры, неизбежно содержащей в себе в той или иной мере актуализированный элемент репрессивности.

Смысловые расхождения – усиления диссенсуса – в представлении Ж.-Ф. Лиотара есть ни что иное как реализация возможностей языковых игр. Каковы эти возможности? «...Возможна ли в университете игра в эксперименты с языком (поэтика)? Можно ли рассказывать анекдоты совету министров? Дискутировать в казарме? Ответы очевидны: да, если университет открывает творческие мастерские; да, если совет работает с футурологическими сценариями; да, если старший по чину согласен обсуждать вопросы с солдатами. Говоря другими словами: да, если границы старой институции передвинуты» [3, с. 50]. Снятие иерархизирующего насилия и соответствующего ему тотального консенсусного единодушия вовсе не угрожает университету разрушением, а реформирует режим его существования.

Литература

1. *Альтюссер Л.* Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. 2011. № 3 (77).
2. *Крылов И.А.* Полное собрание сочинений И.А. Крылова. Т. 3: Басни. Стихотворения. Письма. М., 1946.
3. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. М. – СПб., 1998.
4. *Луман Н.* Социальные системы. Очерк общей теории. СПб., 2007.
5. *Луман Н.* Что такое коммуникация? // Социологический журнал. 1995. № 3.
6. *Поварнин С.И.* Спор. О теории и практике спора. М., 2012.
7. *Разинов Ю.А.* Банальная ложь обыденной речи: болтовня и красноречие // Вестник РГГУ. 2014. № 10.
8. *Ридингс Б.* Университет в руинах. Минск, 2009.
9. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.

Трансформация аргументативных практик в контексте массовой культуры

О.А. Шапиро (г. Симферополь, Россия)

В статье рассматривается специфика аргументативных тактик и стратегий виртуальной коммуникации как наиболее показательного примера аргументативного дискурса современного массового общества. Автор показывает, что сдвиг ценностных ориентаций при овладении искусством спора приводит не только к форсированию использования некорректных приемов убеждения, но и к формированию новых типов аргументативных стратегий, не имеющих своих точных аналогов в реальном диалоге.

Современное общество переживает трансформацию, которую мы условно будем называть коммуникативным поворотом. Акценты повседневного бытия индивида смещаются из предметной сферы в сферу передачи информации и циркуляции смыслов, т.е. в сферу коммуникации, возрастание роли которой форсируется развитием технологий, связанных с различными способами дистанционного сообщения. Коммуникативный поворот характеризуется глобальным выходом каждого конкретного индивида в зону публичности; его очевидным маркером является имплицитный современной культуре тренд «быть всегда на связи». Сначала речь шла преимущественно о связи телефонной, сейчас все больше людей непрерывно находятся *on-line*, существуя как бы в двух параллельных мирах: в предметной реальности, в которой происходят непосредственные события их жизни, и в реальности виртуальной, где в текстовом и визуальном формате формируется проекция реальной жизни. При этом вторая, виртуальная реальность, становится все более значимой, особенно для молодого поколения, проводящего в ней львиную долю своего времени (например, студенты младших курсов проводят в социальных сетях от трех до пяти часов в день [3]). Она представляет собой чистую, концентрированную коммуникацию, в которой за скобками остаются все остальные аспекты существования человека.

Виртуальная коммуникация является квинтэссенцией массовизации современного общества. С одной стороны, в силу того, что каждое открытое сообщение Сети направлено одновременно на всех Интернет пользователей (т.е. на максимальное количество адресатов), а с другой – поскольку роль «топик-стартера», как и роль его оппонента, потеряла свою элитарность, характерную для традиционных типов СМИ, и теперь доступна каждому [11, с. 63]. В связи с этой массовостью и доступностью возникает резонный вопрос о стратегиях коммуникации, эффективных в новых условиях виртуального взаимодействия. Особенное звучание приобретает вопрос об аргументативных практиках, так как Интернет-сообщество оказывается платформой непрерывных дискуссий по поводу самых разнообразных вопросов (вспомним известный мем «в Интернете кто-то не прав»), одновременно с этим перетягивая на себя функции традиционных СМИ, связанные с формированием общественного мнения по поводу социально значимых проблем, рекламой, политической агитацией и пр. Постоянно сталкиваясь с примерами аргументации в Сети и реакцией на нее, невозможно не обратить внимания на то, что принципы аргументации, остававшиеся практически неизменными со времен Античности, оказываются зачастую нерелевантными целям и механизмам убеждения в виртуальном пространстве.

Традиционно аргументативные практики рассматривались в двух ракурсах: ракурсе монолога и диалога. Соответственно, классические тексты, посвященные вопросам прояснения и обоснования точки зрения, условно можно разделить на тексты в поле риторики и диалектики/эристики. В обоих случаях в этих текстах (берем ли мы «Рито-

рику» Аристотеля, «Об ораторе» Цицерона или другие работы от античности до XX в. включительно) имплицитно принимается предпосылка о необходимости специальной подготовки оратора. Риторика и диалектика рассматриваются как искусство, которому необходимо обучаться, и которое требует как высокой логической культуры, так и широкой образованности и эрудиции. При этом на протяжении всей истории методично порицаются разнообразные «запрещенные» приемы и уловки; более того, ввязываться в спор с человеком, не брезгующем нелояльными способами убеждения, настоятельно не рекомендуется. Напротив, с точки зрения классиков аргументации, необходимо, в первую очередь, обращаться к рациональности своего адресата. Например, Аристотель очевидно различает рациональный способ дискуссии («как надо»), рассмотренный в «Топике» [1, с. 347–531] и софистический («как не надо») – в «О софистических опровержениях» [1, с. 533–593]. Цицерон утверждает, что оратор должен не только хорошо разбираться в предмете речи, обучаясь ему у специалистов, но и излагать его «стройно», т.е. логично [10]. Много позже С.И. Поварнин уже напрямую выскажет призыв «бросить спор», если оппонент прибегает к непозволительным уловкам спора [6]. Эта тенденция сохраняется и в современной неформальной логике, так, например, прагмадиалектическая модель критической дискуссии предполагает ведение всего спора строго в поле рациональности [2]; в модели теории аргументации С. Тулмина представлена абсолютно корректная с точки зрения логики схема убеждения [13] и т.д.

Однако, в конце XX – начале XXI вв. мы видим явный сдвиг в ценностных ориентациях, связанных с предметным полем аргументации, выражающийся в массовом возврате к идеям софистики. Понимание значения термина «софист» как будто бы раздваивается: с одной стороны, речь все еще идет об обмане и уловках ради выигрыша в споре, но с другой стороны, формируется позитивный образ «успешного» спорщика, который «за словом в карман не лезет». Этому свидетельствует необычайный спрос на многочисленную литературу и курсы «черной риторики», «словесного айкидо» и пр., массовое увлечение публичными персонами, не брезгующими софистическими уловками.

Такая «социальная одобряемость» ранее запрещенных приемов спора находит в Интернете прекрасное поле для своей реализации. Однако, виртуальная коммуникация достаточно специфична, и не может рассматриваться как текстовая калька с реального общения тет-а-тет. Такие ее особенности, как сплав публичности с анонимностью и текстово-визуальный характер, определяют и специфику аргументативных практик, включая базовый набор аргументативных стратегий и выбор конкретных приемов влияния. Не менее важный аспект коммуникации в Сети – сочетание преимуществ письменного и непосредственного общения, когда, с одной стороны, мы можем в любой момент вернуться к предыдущей реплике, а с другой – коммуникация происходит в режиме «*real time*». В результате, к базовым софистическим уловкам (таким, как переход на личности, ссылка на авторитеты и пр.) добавляются новые нюансы, да и сами уловки трансформируются в связи с изменением формата коммуникации. Рассматривая далее особенности аргументативных практик в виртуальной среде, будем говорить о коммуникативно-ориентированных Интернет ресурсах, таких как социальные сети, форумы, блоги и т.п.

Удаленность и возможность анонимности – факторы, создающие в Сети ощущение безнаказанности, напоминаящее по своей специфике средневековые карнавалы. Фактически, они стимулируют рост речевой агрессии, проявляющейся как в использовании непечатной лексики, так и в использовании ряда аргументативных уловок, от аргументов *ad hominem* до «палочного» аргумента (когда, например, речь идет об обещаниях найти оппонента по IP-адресу). Т.И. Стеклова на основании анализа оставляемых в Интернете комментариев делает вывод, что речевая агрессия является характерной для

виртуального пространства, маркирует оппозицию «свой-чужой» в интернет-коммуникации и создает общий агрессивный эмоциональный фон виртуального дискурса [7].

Визуальность Интернет культуры формирует новый тип аргументации, где в качестве фактов, подтверждающих истинность тезиса, используется визуальный материал, преимущественно – ссылки на фото и видео. Одновременно с этим возникает мем «картинка для привлечения внимания», красноречиво говорящий о том, что чистый текстовый контент чаще всего не способен заинтересовать потенциального читателя. Кроме того, нежелательными оказываются длинные тексты – их просто пролистывают, и содержащиеся в них аргументы не доходят до адресата.

Статус аргумента также приобретает стихийное выражение общественного мнения, визуализированное в социальных сетях и блогах в виде так называемых «лайков» и «репостов». Репосты новостей СМИ и развлекательного контента составляют весомую долю информационного потока социальных сетей, а сетевая «лента» формируется автоматически не из всех сообщений, расположенных в хронологическом порядке, но сортируется на основании количества «лайков», «репостов» и комментариев; регулярно получающие новые комментарии и отметки «лайк» сообщения выносятся в «топ». Так, например, в социальной новостной сети *digg.com* новостной поток автоматически формируется для каждого пользователя из тех новостей, за которые отдали наибольшее количество голосов друзья этого пользователя; на главной же странице, в основном, публикуются новости, набравшие более миллиона голосов [9].

В свете всего вышесказанного ясно, что традиционная рациональная аргументация, заботящаяся о логической релевантности аргументов и тезиса, а также о достоверности самих аргументов, отходит «на второй план» – как в силу своей излишней «вербальности», так и из-за необходимости следить за ходом рассуждения. Ее место занимают многочисленные софизмы, адаптировавшиеся к сетевой среде. Социологические исследования свидетельствуют о том, что большинство пользователей Сети активно используют специфический сетевой язык, включающий в себя многочисленные шаблоны, мемы, графические символы, а также предполагающий упрощение и искажение орфографии и синтактики. При этом уверенность в том, что употребление такого языка свидетельствует об общем снижении интеллектуального уровня пользователей сети, не является для них аргументом в пользу возврата к языку литературному [4, с. 22].

Аргументы *ad hominem* – излюбленные приемы «троллей», представляющих собой специфическую виртуальную коммуникативную стратегию. Традиционно этот тип аргументации квалифицируется как логическая ошибка; однако сегодня он настолько широко используется в публичной коммуникации, что оказывается темой многочисленных исследований¹. Публичность виртуальной среды, оказывающаяся обратной стороной анонимности, делает адресата такой аргументации много более беззащитным перед софистом. Так, по данным *Brand Analytics*, личная информация составляет около 20% информационного потока Сети [12, с. 9]. Доступность этой информации позволяет использовать фотографии и личные записи участников аргументативного дискурса; публичность таких отсылок усиливает эмоциональный эффект от их использования, угрожая превратить спор в травлю.

Лживый аргумент, издавна известный в логике, теперь именуется модным словом «фейк». Информация, на которую можно сослаться как на достоверный источник и которая будет восприниматься большинством пользователей как засуживающая доверия, легко конструируется под любой социальный запрос. Таким образом, создается видимость доказательной аргументации: есть тезис, и есть аргументы, опирающиеся на фак-

¹ Например, Д. Уолтон посвящает уловке *ad hominem* целую монографию [8].

тические данные. Однако «фактические данные» могут быть фикцией (примером являются многочисленные фотографии, якобы подтверждающие достоверность событий, но на деле снятые в другом месте и в другое время). Главное – преподнести их с нужным аффективным посылом, вызвать волну «репостов» и вынести информацию в «топ».

Ссылка на авторитеты так же выглядит более убедительной, когда мы не просто пересказываем «авторитетное» мнение поп-звезд о политике или социальных проблемах, но делаем прямой репост. Таким образом, автор текста как бы предлагает адресату напрямую возразить предложенному «авторитету», минуя автора как посредника. Это значительно усиливает эффективность уловки.

В свете рассмотренной специфики, в виртуальном пространстве формируется базовый набор аргументативных стратегий; причем некоторые из них не имеют своих аналогов в реальной коммуникации. Мы будем понимать аргументативную стратегию в русле современной прагматодиагностики. Перефразируя определение Ф. ван Еемерена и П. Хоотлосера [2, с.15] таким образом, чтобы оно было приложимо к широкому кругу коммуникативных явлений, будем говорить, что аргументативная стратегия – это методическое планирование действий, оказывающих влияние на исход (эффективность) процесса убеждения, и проявляющееся в систематическом, координированном и одновременном использовании возможностей, соответствующих конкретному контексту аргументации. Причем, методичность планирования аргументации здесь будем понимать условно, т.к. она предполагает презумпцию рациональности, которую, исходя из вышесказанного, мы принять не можем.

Российскими исследователями А.А. Лавриковой и О.Е. Шумиловой был проведен контент-анализ материалов социальной сети «ВКонтакте». В результате было сформулировано четыре основных коммуникативных стратегии пользователей социальной сети: активист, дискуссиант, наблюдатель и тролль [5]. Сравнивая эти результаты с дискурсом других интернет-платформ, можем добавить сюда еще стратегию «доброго друга», связанную с заполнением интернет-пространства контентом исключительно личного характера (фотографии, впечатления и пр.). Отбросив остальные особенности, сконцентрируемся на тактиках, формирующих данные стратегии, то есть на тех самых возможностях, которые должны систематически использоваться индивидами при выборе обозначенных стратегий. Обратим внимание на то, что три из них – активист, дискуссиант и наблюдатель – представляют собой трансформировавшийся в связи со спецификой виртуального пространства традиционный аргументативный треугольник «пропонент – оппонент – аудитория», «добрый друг» может занимать вариативную позицию модератора, а вот тролль является специфически сетевым порождением.

Активист берет на себя роль пропонента (или, как принято говорить в сетевом языке, «топик-стартера»). Среди его сообщений преобладают репосты (чаще всего визуального характера или, по крайней мере, имеющие иллюстрации) с короткими комментариями по поводу их содержания; при этом нередко репосты делаются с непроверенной информацией. В результате именно стратегия активиста предполагает широкое использование лживого аргумента и ссылок на авторитеты, о которых шла речь выше. Кроме того, тезисы и аргументы, высказываемые им в различные моменты времени, не выдерживают проверку на непротиворечивость. В целом активист готов к пересмотру ряда своих утверждений, т.е. к коммуникации в традиционном поле аргументативного дискурса.

Дискуссиант выполняет функцию оппонента. Из уловок аргументации может использовать «стандартный набор активиста»: лживый аргумент и аргумент к авторитету, кроме того, не брезгует аргументом к тщеславию, аргументом к образованности, жонглированием терминологией и интерпретациями фактов. При этом, дискуссиант довольно пренебрежительно относится к аргументам, предлагаемым против его позиции, считая

себя наиболее квалифицированным участником спора.

Третий участник «аргументативного треугольника» – наблюдатель. Это – тот самый зритель, на которого фактически и направлены все усилия активиста и дискуссанта. Высказывается он довольно редко, чаще прибегает к стандартизированному функционалу социальных сетей («лайкам» и «репостам»). При этом, он оказывается активным участником формирования информационного поля сети: именно его «лайки» оказываются решающими при формировании кластера информации в виртуальном пространстве, воспринимаемого среднестатистическим пользователем как «заслуживающее доверия».

Похожую роль в аргументативном дискурсе сетевого пространства играет «добрый друг», только в этот раз аудитория оказывается активной. Эта активность может сыграть двоякую роль. С одной стороны, «добрый друг» своими личностно-ориентированными, но при этом чаще доброжелательными репликами, смягчает общую эмоциональную напряженность виртуальной дискуссии. Это именно те люди, которые публикуют картинки с котиками, шутки и фотографии еды. С другой стороны, «добрый друг» может увести разговор далеко от темы, приведя дискуссию к потере тезиса (для таких случаев в Интернете существует специальный термин – «флудер»). Т.е. «добрый друг», фактически, может как направлять, так и разрушать дискуссию. В своих репликах использует аргумент к жалости, к мнению большинства, к выгоде, к здравому смыслу, к человеку, сам наиболее восприимчив к аффективным приемам в аргументации. Представляют собой часть сетевого сообщества, наиболее сильно укорененную в виртуальной реальности.

Стратегия тролля – самый специфичный способ виртуальной коммуникации, перенос термина на ситуации непосредственного общения можно рассматривать скорее как метафору. Тролли – наиболее активные участники сетевого пространства, их основная задача – в резкой форме высказывать несогласие с точкой зрения пропонента и других участников дискуссии. Использует практически всю палитру некорректных уловок в споре, открыто оскорбляет своих оппонентов, при этом, довольно редко высказывает аргументы по существу. Способствует обострению эмоционального фона спора, оживлению затухающих споров. Провоцирует остальных спорщиков перейти «на его язык» – аргументы *ad hominem*, к палке, пейоративные высказывания и т.п. Все это служит для переведения дискуссии из рациональной плоскости в аффективную.

Таким образом, мы наблюдаем своеобразный ценностный сдвиг, связанный с новым витком интереса к софистике, многие столетия рассматривавшейся скорее в качестве негативного примера аргументации. Анонимность, диалогичность и доступность виртуальной коммуникации, с одной стороны, служат катализаторами для принятия позитивного решения каждым конкретным пользователем об использовании уловок и манипулятивных приемов, а, с другой стороны, обостряют их действие. Разработка аффективных, и при этом рациональных и корректных способов аргументирования в виртуальном пространстве, по-видимому, сегодня остается под вопросом.

Литература

1. *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1978.
2. *Еемерен Ф. ван, Хоотлоссер П.* Аргументация и разумность. О поддержании искусного баланса в стратегическом маневрировании / Пер. с англ. *Д.В. Пидаша* // Мысль. 2006. Вып. 6.
3. *Красова Е., Неугодникова О.* Социальные сети как способ коммуникации в студенческой среде // RELGA, № 12. 2014. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=4011&level1=main&level2=articles> (дата обращения 10.10.2015).

4. Куликова А.В. Особенности Интернет-коммуникаций // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия «Социальные науки». 2012. №4(28).
5. Лаврикова А.А., Шумилова О.Е. Вовлеченность граждан в Интернет-коммуникацию в системе «власть – общество» // Материалы IV Международной социологической конференции «Продолжая Грушина». М., 2014.
6. Поварнин С.И. Искусство спора. О теории и практике спора. Петроград: Начатки знаний, 1923.
7. Стеклова Т.И. Речевая агрессия в Интернет-комментариях как проявление социальной напряженности // Политическая лингвистика. 2013. №3.
8. Уолтон Д. Аргументы ad hominem. М., 2002.
9. Хоган Б. Анализ социальных сетей в Интернете // Пост-наука. 2013. [Электронный ресурс]: URL: <http://postnauka.ru/longreads/20259> (дата обращения 10.10.2015).
10. Цицерон М.Т. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1994.
11. Шапиро О.А. Массовая коммуникация в on-line измерении: смена парадигмы // Вісник національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». Серія: філософія, філософія права, політологія, соціологія. 2013. №2.
12. Mail.Ru Group. Социальные сети в России. 2014. [Электронный ресурс]: URL: <https://corp.mail.ru/media/files/issledovanie-auditorij-sotcialnykh-setej.pdf> (дата обращения 10.10.2015).
13. Toulmin S.E. The Uses of Argument. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Язык в интерпретационной активности коллективного сознания

Коротченко Ю.М. (Симферополь, Россия)

Выявлена специфика языка, носителем которого является коллективный субъект. Определена репрезентирующая функция такого языка по отношению к результатам интерпретационной активности сознания коллективного субъекта. Представлена матричная модель интерпретационного центра, организующего коллективное сознание в устойчивые сообщества, получившая название «валюатив». Показано, что выделенная функция языка коллективного сознания реализуется за счет специфического словаря, в который входят имена строк валюативной матрицы, а также выражения и операции естественного языка, лексические и грамматические свойства которых позволяют использовать эти выражения как интерпретационные «ярлыки», приписываемые отдельным коллективным субъектом фрагментам социальной реальности.

Речь пойдет об особом объекте – коллективном сознании, взятом в аспекте его интерпретационной активности. В целом мы придерживаемся традиционной трактовки коллективного сознания: оно обнаруживает себя, когда разные индивиды объединяются вокруг одинаковых или сводимых к одинаковым чувств, представлений, мыслей, убеждений и других результатов осмысления, понимания, оценивания – всего того, что представляет собой частные случаи интерпретационной активности. Наличие интерпретационного центра является важнейшим свойством коллективного сознания. Модель такого центра, названная нами валюативом, задана и описана, базовые принципы валюативного моделирования коллективного сознания сформулированы в [4]. Для удобства рассмотрения мы задали такую модель в виде валюативной матрицы, элементами которой являются:

- персонификаторы валюатива: герои и мученики, стоящие на внутренней границе, и

враги, противостоящие извне;

- нормы, определяющие дозволенное и запрещенное;
- ценности, характеризующие реальную необходимость социальных объектов для реализации целей, потребностей, интересов носителей валюатива;
- средства репрезентации валюатива (язык, художественное творчество, идеология).

Валюативная матрица почти всегда дополняется тем, что мы называем валюативным слоганом. Это квинтэссенция, основной посыл валюатива, «голубая мечта» его адептов, надпись на его реальном или воображаемом знамени (например, «Вера православная, власть самодержавная», «От каждого по способностям, каждому по потребностям» и т.п.). Отметим, что средства репрезентации валюатива (среди них – такое привычное, часто не осознаваемо используемое и сопровождающее нас на протяжении всей социальной жизни как язык) – своего рода семиотический арсенал – занимают в валюативе особое место. Здесь мы зададим обобщенный словарь валюативного языка и, таким образом, детализируем комплексную структуру валюативного высказывания, что, в свою очередь, даст ответ на вопрос, составляющий основной предмет рассмотрения в настоящей публикации: на каком языке говорит коллективное сознание?

Специфика языка валюатива в контексте анализа оценочных, ложных, а также идеологических высказываний была эксплицирована в [2]. В частности, была определена структура валюативного высказывания как такая, которая включает валюативный элемент и элемент, описывающий внешний валюативу мир. По этой структуре видно, что интерпретация социального мира в языке валюатива осуществляется как своеобразное «приклеивание ярлыка» к тому, что изначально существует и вне такой процедуры. Можно даже говорить о валюативной пропозициональной функции, например: « X – герой». То, какое имя будет подставлено вместо X , будет отсылать нас к конкретному валюативу. Например, высказывания «Бандера – герой» и «Ватутин – герой» с очевидностью принадлежат разным валюативам.

Итак, присутствуют два ряда языковых объектов. Во-первых, это имена строк валюативной матрицы: «герой», «враг», «мученик», «норма», «ценность», «идеология» и т.д. Во-вторых, это части социальной реальности: люди, их действия, качества, потребности, рассуждения, взгляды, социальные институты. Социальная жизнь не дана нам нейтрально, но с какой-то точки зрения: нашей ли только, разделяемой ли нами еще с кем-то, навязываемой нам или предложенной на выбор. Эта точка зрения как раз и устанавливает правила социальной интерпретации, в соответствии с которыми мы кого-то назовем, например, героем, а кого-то – врагом. Эти правила могут иметь явные формулировки в документах: в уставах, кодексах законов, письменных заповедях. Обычно, это относится к нормам и ценностям. Но есть и подразумеваемые варианты таких правил, имплицитно содержащиеся в текстах о героях, нормах, ценностях и т.д. некоторого отдельного валюатива. Эта имплицитность может быть двоякой: непосредственной, скрывающей валюативные интенции сообщения, как будто «не специально» (как в случае древнего героического эпоса), и намеренной, не проговаривающей явно то, что высветило бы валюатив с нежелательной для его адептов или конструкторов стороны. Например, биографии некоторых реальных людей, за которыми закреплен статус валюативных героев, как правило, изображают исключительно героическую сторону их носителей. Ясно, что в качестве «пустых» ячеек, «заполняемых» значениями, выступают как раз названия строк валюативной матрицы, а в роли самих значений – объекты второго типа. Зададим такой словарь в общем виде применительно к русскому языку, валюативный фрагмент которого обозначим как *Rus_v*.

В этот словарь входят:

- 1) имена строчек валюативной матрицы: «герой», «враг», «мученик», «норма», «цен-

- ность», «идеология»;
- 2) нормативные, оценочные, аксиологические и этические операторы, соответственно: «запрещено», «разрешено», «преступление», «подвиг», «плохо», «хорошо», «позитивно», «негативно», «оптимально», «эффективно», «благо», «добро», «зло», «нравственно», «безнравственно», «правильно», «неправильно», «идеологически верно», «идеологически неверно» и их возможные синонимы;
 - 3) операции использования отрицательных частиц и аффиксов (префиксов и суффиксов), сообщающих дополнительные валюативные градации корневым элементам слова: отрицательные префиксы, суффиксы степеней прилагательных, отрицательные частицы;
 - 4) операция ударения, выполняющая функцию выделения отдельно взятого фрагмента высказывания как особо значимого;
 - 5) операция написания особым шрифтом фрагментов высказывания, имеющих ту или иную валюативную значимость;
 - 6) технические знаки, знаки пунктуации (вопросительный знак может выражать сомнение в принадлежности валюативу, восклицательный – эмоциональную наполненность, равнодушие и т.д.).

Элементы словаря языка Rus_v , заданные пунктами 1 и 2, фактически, представляют собой валюативные модальности, класс которых шире, чем класс только аксиологических модальностей, а пунктами 3–5 – операции по образованию или модификации таких модальностей. При этом, выражения из пункта 1 обычно не модифицируются, в то время как операторы из пункта 2 могут модифицироваться, например, предполагать градации «лучше», «хуже», «добрее», «злее», «эффективнее» и т.п. Все грамматические свойства валюативных элементов заимствуются валюативным языком из языка естественного. Элементы словаря языка Rus_v подчиняются, например, грамматике русского языка и выполняют все полагающиеся функции в предложениях. Среди этих функций мы выделяем одну, а именно – валюативную. Еще раз подчеркнем, что оценочность, аксиологичность, деонтологичность являются лишь частными аспектами валюатива, разновидностями внутри более богатого класса модальностей, включающего все многообразие валюативных характеристик.

Данный словарь дает возможность конструировать особые высказывания, в которых присутствуют как элементы Rus_v , так и языковые объекты, к которым эти элементы применяются как операторы или пропозициональные установки. Структура такого высказывания описана нами применительно к только оценочным операторам [2], здесь она получает свое обобщение. Она задается как $|v; f|$, где v принадлежит Rus_v , а f – обычному естественному языку, в данном случае – русскому и описывает социальные объекты. Выделение подобного подязыка как особого средства репрезентации валюатива позволяет эксплицировать важнейшие отличия одних общностей от других в сфере интерпретации социальных явлений. Например, можно сколь угодно много говорить о религиозном примирении внутри одного государства, но это примирение совершается в правовом, а не религиозном поле данного государства. Погружение валюативов разных религий в конституционное пространство и их мирное сосуществование на этой основе – одно из крупных интерпретационных достижений государства в таком полирелигиозном обществе, каким является Россия, например. В то же время, возможны ситуации валюативного конфликта чрезвычайной разрушительной силы. Обычно он провоцирует, сопровождает и обостряет социальные катаклизмы. В этом случае, антагонизм в помещении одних и тех же социальных объектов в разные ячейки валюативной матрицы становится очевидным и используется политическими силами в манипулятивных целях. Современные конфликты создаются и управляются гибридными средствами, связь между реальным фактом и его интерпретационным ярлыком конструируется

и поддерживается СМИ и государственными документами в определенных властных интересах. Для разных коллективных сознаний одни и те же люди будут героями или врагами; одни и те же поступки – преступлениями или подвигами... Фактическая сторона общественной жизни становится не важной, она оказывается надежно скрытой за декорацией, раскрашенной фрагментами валюативного словаря.

Экспликация структуры валюативного высказывания позволяет говорить о механизмах создания особых текстов и распознавании их составляющих адресатами таких текстов. Очевидно, что можно усиливать один из компонентов (и соответственно – ослаблять другой). Валюативный фрагмент становится максимально сильным для адресата в случае принципиально не проверяемого фактического в момент адресации высказывания, или высказывания с вырожденной фактической компонентой (например, тексты о будущем). Есть люди, говорящие только на таком подъязыке вырожденной фактической составляющей. Это, в большинстве своем: политики, проповедники, рекламисты товаров и т.п. Если это валюативно сформированные люди, то их цель – сделать валюатив привлекательным для адресата. Чтобы не стать «жертвами» их риторики, важно диагностировать валюативность последней. Показательны в этом отношении определения, приводимые в толковых словарях, написанных «от лица» тоталитарного валюатива. Приведем примеры из Словаря иностранных слов, изданного в 1949 г. под редакцией И.В. Лёхина и Ф.Н. Петрова:

Ген [*<гр. genos рождение>*] – биол. в вейсманистской генетике (см. вейсманизм) – некий воображаемый носитель наследственности, якобы обеспечивающий преемственность в потомстве тех или иных признаков организма и будто бы находящийся в хромосомах. Представление о генах является плодом метафизики и идеализма.

[5, с. 149]

Депутат [*<ср.-лат. deputatus посланный>*] – выборный представитель; д. Совета депутатов трудящихся – избранный в состав Совета депутатов трудящихся – органа государственной власти СССР – на основе всеобщего, равного и прямого избирательного права при тайном голосовании; д. Совета является слугой народа, его посланцем и может быть в любое время отозван по решению большинства избирателей в установленном законом порядке.

[5, с. 198]

Явными валюативными маркерами в первом случае являются слова «метафизика», «идеализм». Именно валюативная принадлежность вынуждает использовать здесь выражения «некий воображаемый» и «будто бы находящийся» для характеристики гена. Во втором примере определение, идущее после описания этимологии слова, относится к нормам советского валюатива, за исключением метафор слуги народа и посланца.

Двойственная структура валюативного высказывания специфицирует его семантические свойства. Важность этого аспекта анализа исследуемого языка в прикладном аспекте, а также применительно к ложным высказываниям со структурой типа |v; f| акцентировалась, нами, в частности, в [3]. Здесь же ставится вопрос о значении валюативного высказывания как такового. Истинной или ложной может быть фактическая часть высказывания, если валюативный оператор применяется к целому фактическому. Но тогда снимается сама проблема истинности именно валюативного высказывания. Это применимо, правда, только к оценочным операторам, как подчеркивал А.А. Ивин, писавший о том, что «существует большой класс употреблений языка, которые явно стоят вне “царства истины”. Прежде всего, это касается оценок» [1, с. 204]. Как вообще в логике определяется значение правильно построенного высказывания (формулы)? Опять-таки в результате интерпретации. Формулы могут быть всегда истинными, всегда ложными, выполнимыми в зависимости, например, от принимаемых в таблице значений. Функцию подобной таблицы задает валюативная матрица конкрет-

ного валюатива как некоторая фиксированная модель. В ней заданы исходные значения: определены имена героев, мучеников и врагов, перечислены нормы, ценности, сформулированы идеологические императивы. Согласованность с определениями, заданными валюативной матрицей отдельно взятого валюатива, сделает высказывание истинным в данной матрице или ложным в ней. Например, пропозициональная функция « X – герой» будет превращаться в истинное высказывание в зависимости от того, включены ли подставляемые в нее имена в множество имен героев в данной матрице или нет. Поэтому можно говорить о валюативной истинности как выполнимости в матрице валюатива, но при этом, подчеркнем, речь идет не об объективном положении дел, а о «валюативной правде»: валюатив «не даст соврать», он предлагает матрицу собственной истины. Можно говорить о просто выполнимых валюативных высказываниях – они выполняются, т.е. соответствуют правилам приписывания ярлыков, хотя бы в одной ячейке валюативной матрицы. Выполнимость во всех ячейках можно тогда определять как валюативную общезначимость. Коллективное сознание, говорящее с нами на языке с преобладанием такого типа общезначимых высказываний, можно считать валюативно сформированным. Диалог в этом случае проблематичен: такое сознание принципиально монологично, говорит с самим с собой.

Итак, представленный здесь язык выполняет в коллективном сознании функцию средства репрезентации результатов его интерпретационной активности, объединенных в некое коллажное целое, центрирующее такое сознание на общих смыслах и называемое нами валюативом. Коллективное сознание упорядочено существует лишь внутри самого себя – внешне это некий аморфный, часто с нечеткими социальными контурами феномен. Валюативный анализ позволяет представить этот интерпретационный центр в виде матрицы с некоторым набором строк, характеристическим для некоторого коллективного субъекта. Имена этих строк, а также другие выражения и операции, взятые из естественного языка, таковы, что лексические и грамматические значения этих фрагментов естественного языка могут быть использованы в качестве средств предъявления результатов осмысления социального мира. Из элементов данного словаря, в свою очередь, формируется выявленная здесь подструктура высказывания от имени коллективного сознания. Благодаря этому, коллективное сознание становится для нас обнаруживаемым, понятным, а его социальные практики, а также перспективы коммуникации с ним, предсказуемыми.

Литература

1. *Ивин А. А.* Оценки в процессах коммуникации // *Философия науки.* 2012. Вып. 17.
2. *Коротченко Ю. М.* Логический стандарт оценочных рассуждений // *Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского.* Серия: «Философия». «Социология». Том 21 (60). 2008. №4.
3. *Коротченко Ю. М.* Ложь и обман в тексте // *Философия сегодня: Текст, культура, человек.* Симферополь, 2010.
4. *Коротченко Ю. М.* Валюатив: опыт структурного определения // *Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского.* Серия: «Философия». «Культурология». «Политология». «Социология». Т. 24 (63). 2011. № 3–4.
5. *Коротченко Ю. М.* Некоторые вопросы современной теории оценочных суждений // *Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского.* Серия: «Философия. Культурология. Политология. Социология». Т. 24 (63). 2011. № 1.
6. *Словарь иностранных слов / Под ред. И.В. Лёхина, Ф.Н. Петрова.* М., 1949.

Об институциональной коэволюции философии и математики в античности (К проблеме соотнесения философии, науки, богословия)¹

Т.А. Шиян (Москва, Россия)

В статье затрагивается тема генетического родства философии, науки и богословия; и, более узко, институционального единства философии и математики в античности. В статье рассматриваются вопросы (1) совместного становления философии и тех дисциплин, которые впоследствии стали называть «математическими», (2) сближения этих дисциплин в рамках философии в качестве единого исследовательского и учебного блока, (3) роли, которую играли «математические» дисциплины в структуре античной философии и, в частности, в платонизме.

1. Введение

Решение вопроса «Как и почему возникают вопросы соотнесения проблем философии, науки и теологии?» зависит от решения более общего вопроса: существует ли и, вообще, возможно ли что-то общее между философией, науками и теологией? Имевшие место в истории культуры многочисленные конфликты и взаимные нападки богословов, представителей различных церквей, философов и ученых акцентируют внимание среднего интеллектуала скорее на различиях и антагонизме философии, наук и богословия, чем на какой-либо общности. С другой стороны, в рамках институционального подхода (которого придерживается и автор этих строк), наличие такой общности в «европейском» культурном ареале очевидно и связано с общим генезисом институтов философии, науки и богословия.

Отдельные научные, в том числе и математические, дисциплины и теология зарождаются в рамках античных философских школ, в свою очередь, часто определяя сами формы бытования вмещающей их философской традиции. Институциональное оформление теологии связано с процессами развития позднего платонизма и формирования христианства как философской школы (см., например: [2; 3; 14]). Вопрос о полном обособлении теологии от философии в европейской (и византийской, и западноевропейской) традиции сложен, поскольку связь между ними не обрывалась в Средние века, но, в некотором смысле, перевернулась относительно античности: в функциональном плане философия становится начальной, подготовительной частью богословия, что было отрефлексировано позже в форме известного афоризма о философии как служанке богословия. Разрыв этой связи происходит, видимо, где-то в позднем Возрождении – начале Нового времени. В это же время начинается и институциональное обособление науки, завершающееся где-то к началу XIX в.²

¹ Статья представляет текст доклада «Об институциональной коэволюции философии и математики в античности», сделанного на Международном круглом столе «Как и почему возникают вопросы соотнесения проблем философии, науки и теологии?» (*Reflections on philosophical, scientific, and theological dimensions of interfacing*), проведенном Институтом «Высшая религиозно-философская школа» (ВРФС) 16–18 ноября 2011 г. в Санкт-Петербурге. Основные идеи доклада нашли развитие в [15; 16; 17]. Кроме некоторых стилистических и технических поправок изменения в текст не вносились. Добавления и комментарии, которые я посчитал нужным сделать к тексту, вынесены в постраничные примечания.

² Здесь уместно вспомнить, что возникновение экспериментальной науки Нового времени связано с теологическим течением XVII в., известным как «экспериментальная философия». Среди европейских интеллектуалов, разочарованных идеями исправления нравов и религии через возвращение к подлинному Писанию (вызвавшими к жизни Гуманизм, Реформацию и последовавшие за этим почти полтора столетия религиозных войн), распространяются идеи о

Исходя из этой историософской схемы, ситуацию, в которой встает обсуждаемый вопрос, можно охарактеризовать следующим образом. С одной стороны, философия, богословие и наука имеют *генетическое* единство и обусловленные им наследственные черты, спорадически проявляющиеся в разнообразных формах. С другой стороны, затенение этого генетического единства делает неожиданными, удивительными и подчас необъяснимыми сходные черты, обнаруживаемые между философией, богословием и наукой. Исторический аспект проблемы соотношения философии, науки и теологии, возможно, не единственный, но от деталей его проработки зависят другие исследовательские решения в рамках данной темы.

Обращаясь к математике, отметим, что окончательному обособлению математики в качестве самостоятельной науки предшествовал долгий период ее существования в качестве группы философских дисциплин. Более того, формирование теоретической математики было частью формирования и развития философии как социального института. Именно этому аспекту их коэволюции и посвящен данный доклад.

2. Возникновение философии и математики

Математика в современном смысле, как особого вида теоретическая деятельность, и философия одновременно формируются в Древней Греции в VI–V вв. до н.э. Как справедливо замечает А.В. Родин, «конечно, не случайное совпадение, но разные стороны факта появления теоретического знания как такового» [10, с. 9]. Более того, насколько можно судить по сохранившимся отрывочным сведениям, процессы формирования философии и математики (и вообще теоретических наук) были не просто одновременным проявлением теоретического мышления в различных институциональных формах, но на определенном этапе представляли собой единый исторический и культурный процесс. Рассмотрим некоторые факты, обращающие на себя внимание в связи с обоснованием этого тезиса.

Обращает внимание, что появление философии и появление геометрии (первой оформившейся «математической» дисциплины) связывается с одними и теми же именами: Фалесом (640/624 – 548/545 до н.э.) и Пифагором (ок. 570 – 490 гг. до н.э.). Второй обращающий внимание факт, что различные конкретные свидетельства оформления философии и теоретической математики (геометрии) указывают на одно и то же лицо, а именно, на Пифагора как на создателя того и другого, тогда как Фалес фигурирует в качестве предшественника, человека, который тем-то и тем-то занимался раньше, но не как создатель или основатель чего-то. Так, например, Прокл Диадокх (412–485 гг.) в «Комментарии к первой книге “Начал” Евклида» указывает:

Следующим после него [Фалеса], кто предался занятиям геометрией, предание называет Мамерка, брата поэта Стесихора <...> После них Пифагор преобразовал занятия геометрией в свободную дисциплину, изучая ее высшие основания и рассматривая теоремы in abstracto и поэтически.

[13, с. 141]

На Фалеса указывают как на «занимавшегося геометрией» и обнаружившего (знавшего, доказавшего) определенные геометрические факты. На переходный характер математических занятий Фалеса указывает перипатетик Евдем Родосский: «Одному Фалесу

познании Бога (с ожидаемым после и вследствие этого исправлением нравов, общества, религии и т.д.) через его творение. Познание творения должно было осуществляться экспериментальным, опытным путем. Для достижения этой цели прилагаются как индивидуальные, так и коллективные усилия, возникают как сетевые объединения («невидимый колледж»), так и формальные иерархически организованные институты. См. об этом, например, [11]. В частности, о возникновении «Лондонского королевского общества» в рамках «экспериментальной философии» см., например, в [11, с. 50–57].

учил более абстрактным образом, а другому – более чувственным, наглядным» (цит. по: [7, с. 63]). Кроме того, указываются многочисленные случаи решения Фалесом тех или иных конкретных прикладных задач (что и создало ему славу «мудреца»). Это усиливает предположение о переходном характере научных и, в частности, геометрических занятий Фалеса: изучив геометрию в Египте, он уже начал заниматься вопросами обоснования геометрических фактов (т. е. «доказательствами» в каком-то смысле этого слова), но эти новшества осуществлялись им еще в рамках логики (греч. λογιστική) – традиционного, практически ориентированного искусства счета и измерения.

Аналогичную ситуацию видим и с возникновением философии. Во-первых, именно с Пифагором античная традиция связывает появление терминов «философ» и «философия»¹. Так, Диоген Лаэртский (II–III вв.) приводит следующее свидетельство Гераклида Понтийского (ок. 387 – 312 гг. до н.э.) – одного из учеников Платона:

Как говорит Гераклид Понтийский в сочинении «О бездыханной», Пифагор впервые назвал философию (любомудрие) этим именем и себя – философом, разговаривая в Сикионе с сикионским или флиунтским тираном Леонтом: по его словам, никто не мудр, кроме бога.

[13, с. 147–148 фр. 21a]

Или у Диодора Сицилийского (ок. 90 – 30 гг. до н.э.):

Пифагор называл свое учение любомудрием (φιλοσοφία), а не мудростью (σοφία). Упрекая семерых мудрецов (как их прозвали до него), он говорил, что никто не мудр, ибо человек по слабости своей природы часто не в силах достичь всего, а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа может быть подобающе назван любомудром (философом).

[13, с. 148, фр. 21a]

Во-вторых, появление этих терминов было не просто несущественной заменой одних слов другими: их возникновение связывается именно с осознанием философии как особого образа жизни, отличного от других, не философских форм жизни. Кроме приведенной только что цитаты из Диодора, находим, например, у Диогена Лаэртского (кн. VIII, 8) со ссылкой на доксографа II в. до н.э. Сосикрата:

Сосикрат в «Преемствах» говорит, что на вопрос Леонта, флиунтского тирана, кто он такой, Пифагор ответил: «Философ», что значит «любомудр». Жизнь, говорил он, подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные – торговать, а самые счастливые – смотреть; так и в жизни иные, подобно рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы – до единой только истины.

[6, с. 309]

Некоторые авторы прямо указывают, что Пифагор первым ввел философию среди греков. Например, Исократ (436–338 до н.э.) – основной конкурент Платона на уровне афинского «философского» образования – писал: «Пифагор из Самоса <...> первым ввел в Элладу философию» (Бусирис 28; цит. по: [13, с. 140 фр. 4]).

В третьих, Пифагор – первый, о ком известно, что он имел свою «школу» (как образовательное и воспитательное учреждение), т.е. он не просто лично «практиковал» философию, но ввел этот термин для обозначения образа жизни, культивируемого в созданных им организационных формах (для обозначения особого вида образовательно-воспитательной практики). О милетской «школе» в этом смысле ничего не известно, т.е. «школой» ее можно назвать только в смысле наличия некоторого преемства².

¹ Хотя относительно современные представления о философии, видимо, формируются в рамках именно платоновской Академии, важно, что именно на Пифагора указывают представители разных античных школ, в том числе и враждебных школе Платона.

² Например, у Ю.А. Шичалина: «Само слово «философия» в применении к ранним мысли-

Таким образом, именно благодаря деятельности Пифагора (согласно озвученной традиции) начинается институционализация философии, а в ее рамках – и теоретической математики как учебной и исследовательской дисциплины, основанной на рассуждениях и не ориентированной на практическое (экономическое, хозяйственное) применение полученных знаний.

3. Формирование математических дисциплин

Насколько можно судить (например, [7]), воспитательная система Пифагора была основана на совмещении нескольких принципов, одним из которых было обязательное занятие науками, преимущественно геометрией, арифметикой, астрономией и гармоникой (включавшей собственно музыкальную теорию, теорию числовых отношений и акустику).

Первоначально, согласно Ямвлиху (245/280 – 325/330 гг.), со ссылкой на неизвестный доплатоновский источник, Пифагор называл геометрию «ἱστορία» [13, с. 149–27]. Слово «ἡ ἱστορία» означает: исследование, расспрос, а также: знание, наука¹. Другими словами, использовавшимися в V в. до н.э. для обозначения «наук», были: «τὸ μάθημα» (знание, познание, наука) и «ἡ μάθησις» (учение, изучение, познание; обучение; знание, наука). Согласно [7, с. 54], только с IV в. до н.э. словом «τὰ μαθήματα» (мн. ч. от τὸ μάθημα) – «науки» – стали обозначать преимущественно те четыре дисциплины (геометрию, арифметику, гармонику, астрономию), которыми особенно усиленно занимались пифагорейцы. Например, пифагореец Архит (V–IV вв. до н.э.) называет своих предшественников-пифагорейцев, занимавшихся теми или иными исследованиями, – «те, кто имеет отношение к μαθήματα» (цит. по: [7, с. 54]). Термин же «ὁ μαθηματικός» (первоначально – способный или прилежный к учению) в значении человека, занимающегося этими «τὰ μαθήματα» (сведущий в математике, математик) впервые встречается у позднего Платона и, видимо, является его изобретением [7, с. 54].

В диалоге «Государство» [9, 525b–531c] Платон, описывая систему наилучшего воспитания и образования для сословия стражей (из которого выходят и философы), указывает именно на эти четыре дисциплины, причем подчеркивает, что их основное значение – не в практической ценности относящихся к ним знаний, но в тех трансформациях, которые происходят с умом изучающего эти дисциплины: «занятие теми науками <...> ведет прекраснейшее начало нашей души ввысь, к созерцанию самого совершенного в существующем» [9, 532c]. В этой же связи несколько дальше он пишет о диалектическом методе:

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, которые мы разобрали.

[9, 533d]

Это же хорошо осознавали и последующие платоники (в том числе и неопифагорейцы). Например, платоник II в. Никомах Герасский (которого иногда относят к неопифагореизму, иногда – к неоплатонизму) в своем «Введении в арифметику» писал:

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

телям, в частности к милетцам, также до известной вводит в заблуждение, поскольку понимание философии, которое было постепенно выработано в платоновской Академии, не может быть механически перенесено на более раннюю эпоху» [14, с. 34]. Аналогично см. у Пьера Адо в [2, с. 24].

¹ Здесь и далее токование греческих слов приводится по [4].

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]

Феон Смирнский (II в.) в трактате «О том, что полезно знать в математике для чтения Платона» явным образом определяет пропедевтическую роль математических наук к философии в собственном смысле слова:

через математические науки проходит путь, который ведет к созерцанию сущих, которое состоит в том, чтобы заниматься диалектикой.

Цит. по: [1, с. 82]

Правда, приведенные цитаты не свидетельствуют об осознании их авторами роли математики как инструмента развития логического мышления, что является одним из наших тезисов. К такому пониманию ближе еще один платоник II в. – Алкиной, который в учебнике «Διδασκαλικός» (традиционно приписывавшемся Альбину [1, с. 83]) пишет:

Математику Платон допускает ради того, что она, по его мнению, изоцряет мысль (διάνοια), оттачивает душу и позволяет ей достичь точности в исследовании бытия.

Цит. по: [1, с. 88]

Впоследствии, эти четыре дисциплины единым блоком входят в позднеантичную систему общего образования *Artes Liberales*, которая легла в основу последующих европейских образовательных систем. Правда, и представление о внутреннем единстве этих четырех дисциплин сформировалось не сразу. Так, упомянутый нами Никомах Герасский в том же «Введении в арифметику» специально дает «последовательную аргументацию по поводу исконного единства четырех математических наук» [1, с. 77]. И там же он использовал выражение «τέσσαρες μέθοδοι» (четыре метода), которое Боэций, составляя краткое изложение этой работы, перевел словом «*quadrivium*» [1, с. 77], что позднее искажилось в «*quadrivium*» – название «математического» блока системы *Artes Liberales*.

Таким образом, само понятие математики постепенно, на протяжении тысячелетия формируется в рамках института философии. Формирование это происходит на базе тех четырех «научных» дисциплин, которыми занимались пифагорейцы, и которые Платон перенял в качестве основы философского образования¹.

¹ Важно отметить, что даже формирование квадривиума как единого образовательного блока не является безусловным показателем институционального оформления математики как особой сферы деятельности. Во-первых, применение аналогичного аргумента относительно тривиума вынудило бы нас признать институциональное же существование филологии, что делают некоторые авторы, но что является гораздо более явным анахронизмом (есть много прямых указаний на то, что тривиум не был единой областью знания). Во-вторых, состав «квадривиума» как в византийской, так и западноевропейской традиции варьировался. Помимо (или даже вместо) геометрии могли изучать географию и то, что сегодня мы называем картографией, астрономия (в тогдашней терминологии «астрология») представляла собой смесь «математической», эмпирической астрономии и астрологии. Музыка также включала не только теорию пропорций, но и вполне традиционную теорию музыки и ее практическое освоение (которое могло и полностью замещать «математическую» часть). Сюда же иногда включали и историю. Вообще, в средневековых университетах Западной Европы, в значительной степени изучали те предметы, специалисты по которым в них имелись. В Византии, где образование имело античные организационные формы и не было столь жесткого организационного деления, какой постепенно складывается в западноевропейских университетах, здесь же могли изучать основы права, медицины, естественную историю и др. Вообще, в реальной практике, тривиум и квадривиум – это, в значительной степени, ступени образования, а не жестко фиксированный набор

4. Логика в философии и математике

Но имело значение, видимо, и обратное влияние «математики» на философию: возникающая новая система воспитания и образования, названная философией, стала такой именно потому, что одним из конституирующих ее факторов стало (по край мере, в доаристотелевский период) теоретическое занятие «математикой». Здесь мы выходим

набор предметов. Например: «Нечто подобное было и в отношении к медицинскому факультету, в котором различие между медициной и хирургией доходило иногда до раздробления факультета надвое (как в Тюбингене), а иногда, напротив, медицина рассматривалась как одно из “искусств”, и, следовательно, медики причислялись к факультету артистов. Факультет “искусств” обнимал неограниченную область. В теории, собственно, продолжали держаться античные “семь свободных искусств” (*septem artes liberales*), или иначе *trivium* (грамматика, риторика и диалектика) и *quadrivium* (арифметика, геометрия, музыка и астрономия); но эта теоретическая классификация не отражалась ни на учебном плане, ни на испытаниях. Диалектика расширилась в философию вообще и наполнила собою большую часть деятельности факультета. Однако, уже в XV в., еще более в XVI и XVII вв. стали появляться отдельные профессуры математики, греческого, латинского и еврейского языков, истории, политической философии и др. Тут наблюдается, по выражению Кауфмана, поворот времени от единовластительства диалектики к отдельным отраслям и к преобразованию факультета артистов в философский факультет позднейшего времени. Во всяком случае, обособление естествознания и математики в отдельный факультет оставалось еще в то время совершенно неизвестным» [12, с. 149–150]. Организационный статус квадривиума, наверное, можно сравнить с нашим представлением о гуманитарных или социальных науках: есть понимание некой общности предмета, есть понимание некой общности методологии, иногда науки этих групп объединяют в рамках одной институции, но ни их институционального единства, ни понимания их как единой науки или сферы деятельности, в современной культуре нет.

Формирование в античности группы слов, использовавшихся преимущественно для названия четырех «математических» дисциплин и давших в Новое время современное слово «математика», также не говорит однозначно в пользу формирования еще в античности отдельной и внутренне относительно единой области деятельности. Более того, история данной группы слов показывает, что их использование для названия дисциплин квадривиума не было устойчиво. Так, будучи заимствованным в латынь, слово *mathesis* (здесь и далее значения латинских слов приводятся по [5]) не только обозначало, как в греческом, знание или познание, преимущественно относящееся к обсуждаемым здесь «математическим» дисциплинам, но и астрологию в нашем понимании этого слова (у авторов III–V вв. н.э.). То же самое имеем и для слова *mathematica* (у Светония, I–II вв. н.э.). Слово *mathematicus*, соответственно, обозначало не только человека, занимавшегося по преимуществу «математическими» дисциплинами, но звездочета, астролога (у Петрония Арбитра и Ювенала, I–II вв. н.э.). Ряд сведений о подобном словоупотреблении в греческом и латыни находим у Торндайка в двухтомной «Истории магии и экспериментальной науки в первые тринадцать веков Нашей эры» [19]. Например, в «Естественной истории» Плиния Старшего (ок. 22/24 – 79 гг. н.э.) выражение «*artes mathematicas*» обозначает астрологию (в нашем смысле этого слова как предсказания будущего на основании знания о небесных событиях) [19, s. 60]. В связи с использованием слова «*μαθηματικός*» в смысле астролога в «Жизнеописаниях» (Ромул, гл. 12) Плутарха (45–127 гг. н.э.), Торндайк замечает, что «*μαθηματικός* – слово, часто используемое для составителей гороскопов и предсказателей будущего» [19, s. 209]. Во «Встречах» (VIII 57, IX 18) Псевдо-Климента «Астрология уважительно описывается как “наука *mathesis*” и, как было принято в Римской империи, астрологов называют *mathematici*» [19, s. 411]. Аналогично, у Тертуллиана, Августина и др. [19, s. 464–465, 513, 520, 524, 532, 534, 536, 632, 670, 710, 711, 744].

Думаю, что окончательное формирование математики как относительно единой и отдельной от остальных области человеческой деятельности формируется только в Новое время в процессе становления символического математического языка и как побочный эффект этого процесса. Об аналогичной институционализирующей роли «математизации» в физике Нового времени см. [18].

на тему о связи логического мышления, математики и философии. По мнению автора, основной функцией (возможно, не всегда полностью осознаваемой) занятия геометрией и другими «математическими» дисциплинами в школе Пифагора и в Академии Платона было не усвоение некоторой математической (числовой или геометрической) метафизики и, конечно, не освоение логики (искусства счета и измерения), а формирование способности к рассуждениям, т.е. логического мышления. Но обсуждение этого, собственно, центрального аспекта коэволюции философии и математики требует отдельного, более подробного рассмотрения¹.

Литература

1. *Адо И.* Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002.
2. *Адо П.* Что такое античная философия? М., 1999.
3. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М. – СПб., 2005.
4. *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. СПб., 1899. Репринт: М., 1991.
5. *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. М., 1996.
6. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
7. *Жмудь Л. Я.* Пифагор и его школа. Ленинград, 1990.
8. 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.
9. *Платон.* Государство // *Платон.* Собр. соч. в 4-х тт. Т. 3. М., 1994.
10. *Родин А.В.* Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля. М., 2003.
11. *Сокулер З.А.* Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб., 2001
12. *Суворов Н.С.* Средневековые университеты. М., 2012.
13. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теогоний до возникновения атомистики / Подг. изд. *А.В. Лебедева.* М., 1989.
14. *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000.
15. *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.А. Круглов, Т.А. Шиян.* М.: РГГУ, 2011.
16. *Шиян Т. А.* К проблеме становления математики и философии в Древней Греции // Логико-философские исследования. Вып. 5: 2011. М., 2012.
17. *Шиян Т.А.* Действительно ли «мистицизм» враждебен логике? (Против одной гипотезы об особенностях традиционной индийской культуры) // Национальное своеобразие в философии: Материалы международной конференции. Москва, 10–11 декабря 2014 г. / Отв. ред. *Т.А. Шиян.* М.: РГГУ, 2014.
18. *Gingras Y.* What did mathematics do to physics? // *History of Science.* Vol. XXXIX (2001).
19. *Thorndike L.* A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of Our Era. Vol. 1. New York – London, 1923.

¹ Более детально о роли математики в платоновской философии в связи с развитием логического мышления см. в [15] и [16]. Связь логики и математики с сотериологией Платона рассмотрена в [17].

Раздел VII

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТИКИ И РЕЛИГИИ

Теопэтика как способ соотнесения религии и философии в радикальной теологии¹

С.А. Коначева (Москва, Россия)

В статье анализируется трансформация современной религиозной мысли от тео-логии к теопэтике. Рассматривается вариант радикализации теологии, предложенный Джоном Капуто, где ключевым принципом оказывается «быть может». Исследуются два типа постмодерной философии религии, восходящие к Канту и Гегелю.

В XX в. вопросы соотношения философии и теологии во многом определялись хайдеггеровским проектом преодоления метафизики, предполагающим строгое различие предметных областей и методических ходов двух наук. В современной радикальной теологии складывается понимание того, что нет устойчивого и неизменного понятия философии и религии, и соответственно приложения философии к религии. Реальная философия религии, как еще в раннем лекционном курсе «Введение в феноменологию религии» отмечал Хайдеггер, возникает не из заранее определенных концептов философии и религии, но из начального опыта религиозности. В радикальной теологии последних лет, которую один из ее творцов Джон Капуто называет теологией «быть может» (*theology of perhaps*), сами идеи философии и религии ставятся под вопрос и трансформируются во взаимовлиянии. Он стремится применить метафору «возможно» и к философии, и к религии. Как правило, от философии и от религии мы ожидаем помощи в принятии решений. Но язык «быть может» это язык не-решения и приостановки суждения. Мы ждем от философии знания и четкости, но «быть может» неуловимо и уклончиво, оно скорее оказывается признанием нашего незнания. Мы ждем от теологии веры, но «быть может» означает, «что мы не уверены, скептически настроены, слишком робки, чтобы сказать нечто определенное» [3, с. 3]. «Быть может» означает отречение от решения, этики, знания теологии и философии, отступление в безопасное пространство неопределенного и неокончательного. «Быть может» не принадлежит к «сильному» порядку присутствия, принципов, сущностей, знания, не означает будущего присутствия. Оно вообще не принадлежит к системе категорий, организованных вокруг бинарных оппозиций, таких как необходимое-случайное, присутствие-отсутствие,

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ №15-03-00802 «Эстетизация и событийность в современной феноменологии»

возможность-действительность, субстанция-акциденция, теизм-атеизм. Выходя за рамки онтологии присутствия «быть может» обретает свое место в пространстве события. «Быть может» дает нам доступ к чему-то, что избавляет от господства разума как уверенности и метода как способа достижения этой уверенности и определенности. Капуто рассматривает его как принцип без принципа, анархическое и немонархическое архэ, содержащее аффирмативную, грамматологическую энергию. Кажется, подобный принцип отвергает всякую истину и оставляет нас в режиме мнения. Однако, здесь речь скорее идет о сообществе истинных друзей истины, которые не претендуют на то, чтобы быть в истине как пространстве уверенности и догмы, но стремятся к ней, любят ее, отдавая себя ее непредсказуемому и опасному приходу. «Быть может» не сводится при этом к субъективности или некоему внутреннему переживанию священного, освобождающему от каких бы то ни было обязательств. Это тихое отношение к реальному по ту сторону реального, к открытости реального. Оно подготавливает к тому, что Хайдеггер называл «тихой силой возможного» [2, с. 194], где сила возможного заключена в силе невозможного. В описании «быть может» Капуто чрезвычайно близок к Деррида, но там, где Деррида соотносит этот принцип со справедливостью, он говорит о Боге. Говоря: «Бог, быть может», мы оказываемся в пространстве слабой теологии, теологии события, не тождественной при этом агностической нерешительности. В слабой теологии Бог воспринимается серьезно, она пытается открыть мышление и практики Богу, событию, которое совершается под именем Бога, которого мы жаждем. «Быть может» предлагает риторическую, поэтическую, семантическую альтернативу традиционной логике всемогущества, имперской логике онто-логики или тео-логики. Дискурсивной формой, которая соотносится с «быть может», оказывается не логика, а поэтика, так что грамматология – это и есть поэтика «быть может». В ней открывается «слабость Бога», сила божественного всемогущества превращается в силу возможности быть, которая распространяется на все пути невозможного.

В теологии Капуто «быть может» понимается принципиально иначе, чем в традиционной «сильной» теологии, где это означает функцию божественного всевластия, безграничные возможности божественного всемогущества. Если имя Бога «Я есть Тот, кто есть» (Исх. 3:14), кто уже есть все, чем Бог может быть, полнота и сверх-полнота бытия, тогда Бог всегда будет Богом. Если божественное бытие мыслится как *ipsum esse*, Бог – это Бог, который будет, лишь потому, что Он Бог, который есть. Бог есть сейчас, всегда был и всегда будет, и всегда будет верен своим обетованиям, своему слову. Если же я говорю: «Бог, быть может», я описываю Тетраграмматон грамматологически, пространственно и темпорально. Тем самым мы вступаем в завет со становящимся, приходящим, исповедуя, что это становление не гарантировано никаким божественным постоянством или промыслительным обетованием. «Быть может» не является дополнением к изначальному присутствию. Слабая теология не утверждает, что Бог будет здесь, или может быть вообще, она лишь отсылает к имени Бога, открывающему надежду, и веру в нечто приходящее, относительно которого нет никакого знания и уверенности, так что надежда одновременно означает обещание и опасность. Капуто предполагает, что Бог, подобно великой звезде Заратустры, не может быть подлинным Богом без нас, Его настоятельность требует нашей экзистенции и зависит от нас. В этом смысле Бог «не существует; Бог – это Дух, который зовет, Дух, который проявляется где угодно и настоятельно затрагивает все» [3, с. 13].

В «радикальной теологии» тео-логика переосмысливается как «теопоэтика». В ней логика трансценденции замещается поэтикой квази-трансцендентального. Но поэтика здесь не только не «логика», но и не эстетика в традиционном смысле этого слова. Поэтика не тождественна теории искусства или чувственному восприятию, она не сводится к производству искусства и не означает возвращения к шлейермахеровскому чувст-

ву «абсолютной зависимости». Если обратиться к немецкому языку, она может быть охарактеризована как *Dichtung*, а не *Poesie*, теория творческого дискурса, а не поэзия. Потому поэтика – это дискурс, соответствующий настоятельности события. Теология в этом контексте становится поэтикой события, утверждаемого в имени Бога, дабы уловить, что оно так настоятельно пребывает в имени Бога, что приводит его к слову в альтернативной дискурсивной форме, без восхождения к вершинам апофатического молчания и без вступления на поле битвы между теизмом и атеизмом. При этом Капуто не просто критикует конфессиональную теологию как онто-тео-логику, но и пытается показать, что слабая теология не отвергает, но радикализирует конфессиональную. Он предлагает постмодерную версию типологизации философии религии, предложенной Тиллихом. Пауль Тиллих различал два типа философии религии – онтологический и космологический [4, с. 10-29]. Первый из них является базовым и основывается на принципе, согласно которому человек в своем целостном бытии непосредственно осознает безусловное бытие как таковое. Второй тип философии религии базируется на более ограниченной концепции человеческого разума, стремится к научности, объективности, и беспристрастности; взятый в отрыве от первого типа, он дегуманизирует человека, превращает бытие в объект среди других объектов, и приводит к расколу между философией и религией. Но если космологическая философия религии используется как способ выражения онтологического понимания, беспристрастная теоретическая мысль может придать методическую строгость экзистенциальному мышлению онтологического типа, сохраняя его в контексте значений. В таком согласовании онтологии и космологии рассматривается целостный человек, своим историческим существованием погруженный в бытие как таковое. Капуто выделяет два типа постмодерной философии религии, восходящие к Канту и Гегелю. Первый тип предполагает, что постмодернизм играет роль Канта в философии религии, он обозначается как «постмодернизм “light”, подобный безалкогольному вину» [3, с. 67]. Второй тип, исполняя роль Гегеля, выводит конфессиональную теологию из пространства логического и открывает путь для новых форм теологии. Понимание теопэтики самим Капуто во многом определено гегелевским различием искусства, религии и философии, где поэтика находится между реализацией абсолюта в произведении искусства (трансцендентальная эстетика) и реализацией абсолюта в философском понятии (трансцендентальная логика). В подобной версии постмодернизма религия схватывается как *Vorstellung*, которое можно уловить только в поэтике.

Первый, кантианский, тип постмодерной философии религии исходит из известного положения Канта: «Поэтому мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере» [1, с. 95]. Вслед за Кантом постмодерная теория выступает как эпистемологическая критика, призванная ограничить различные формы редукционизма, распространенные в эпоху модерна. Под огнем критики здесь оказываются, прежде всего, «мастера подозрения» – Маркс, Ницше и Фрейд, редуцировавшие религию к разновидности утешения экономически угнетенных, ресентименту слабых против сильных или Эдипову комплексу. Постмодерная теория показывает, что подобная критика религии осуществляется лишь на основании определенных метафизических положений. Различные версии постмодерной теории выявляют и дискредитируют эти метафизические положения, отрицая возможность нашего доступа к а-историческим, объективным принципам, независимым от лингвистической и исторической почвы, на которой они возникли. Тем самым постмодерная теория может рассматриваться как своеобразный вариант одного из разделов конфессиональной теологии, именуемого апологетикой, в чьи задачи традиционно входило эпистемологическое опровержение атеистической метафизики. В первом типе постмодерной теории «быть может» означает релятивизацию релятивизаторов, что дает возможность сохранить религиозную веру целой и невреди-

мой. По мнению Капуто, он может быть инкорпорирован в конфессиональную теологию как эпистемологическая критика и разновидность апологетики, защиты веры, как скептицизм, отбивающий атаки атеистического догматизма, демонстрирующий сомнительность метафизических предпосылок атеизма. Кроме того, этому типу философии религии свойственно эпистемологическое смирение, элементарное понимание того, что мы не есть Бог. Постмодернизм закрывает дверь для объективистского редукционизма, распахивая ее перед возможностью веры в Бога конфессиональной теологии, но без претензий на достижение метафизического познания.

Гегелевский тип философии религии не сводится к эпистемологическим стратегиям. Для Гегеля религия – это ключевой этап в становлении истины, саморазвития Абсолютного Духа. Религия располагается в средокрестии этого процесса, образуя средний путь между искусством и философией. В религии Абсолют движется от самопрезентации в модусе непосредственного чувствования к полноте самопредставления в самопознании. Религия занимает это срединное пространство, поскольку в ней чистая чувственность достигает более высокой, нарративной формы представления (*Vorstellung*), не достигая абсолютной ясности самосознания, именуемой Гегелем понятием (*Begriff*). *Vorstellung* выступает как творческое, метафорическое представление, репрезентация истины в форме нарратива или теологических образов. Представление показывает, что истина имеет место и в нарративном, мифическом или символическом пространстве. Это поистине образы, но образы истинные. Тем самым Гегель преодолевает разделение между естественной (рациональной) теологией и теологией Откровения. Он открывает истину Откровения, преодолевая мифический супранатурализм классического теизма. Именно Гегель демонстрирует, что в религии речь идет о том, что впоследствии Деррида назовет «обещанием мира», при этом мир у него не разделен между временем и вечностью, Откровение больше не раздроблено различием между естественным и сверхъестественным, знание не разделено между рациональным и сверхрациональным. Поэтому Капуто считает Гегеля создателем радикальной теологии. В его философии религии Откровение выступает как этап нашего опыта становления истины как истины, момент движения от чувственного к понятийному схватыванию истины. Гегель преодолевает субординацию разума и Откровения, философии и теологии Откровения, показывает, что содержание Откровения может быть делом философии. Религия здесь оказывается представлением не метафизической субстанции, а настоятельности события. Капуто считает, что гегелевская философия Духа может быть трансформирована в поэтику события.

Таким образом, кантианская версия постмодерной философии религии стремится ограничить знание, чтобы сохранить место для веры в трансцендентность Бога. Гегельянская версия ограничивает трансценденцию и переписывает веру и Бога. В гегельянском варианте открывается, что имя Бога – это не более чем имя, но имя парадигматическое, в котором то, что свершается в этом имени (событие), осуществляется парадигматическим образом. В кантианской версии сказать: «Бог, быть может», означает позволение остаться Богу классической теологии, позволение вере быть возможной. Гегелевская версия, которую собственно и можно назвать радикальной теологией, позволяет «быть может» вторгнуться в само имя Бога как возможность невозможного. Она становится теопозитикой, поскольку здесь Бог – это парадигматический мир, переводимый в план имманентности, религия имеет дело с парадигматическими, нарративными и открывающимися феноменами, религиозное Откровение – это истина, становящаяся истиной, что означает пост-феноменологическую поэтику события истины, становящейся истинной.

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума // И. Кант. Сочинения. Т. 3. М., 1964.

2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // М. Хайдеггер. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М., 1993.
3. Caputo J.D. The insistence of God: a theology of perhaps. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
4. Tillich P. Theology of Culture. New York: Oxford University Press, 1959.

Споры о пресуществлении святых даров конца XVII века в Московском царстве и их «малороссийские» истоки

Н.В. Пуминова (Москва, Россия)

В статье анализируется суть спора между «грекофилами» и «латинствующими» о времени пресуществления святых даров, рассматриваются аргументы, приводимые представителями обоих направлений, основанные на грамматическом разборе слов формулы таинства причастия. При изучении «малороссийских» истоков данной дискуссии предпринимается попытка проследить историю утверждения католической формулы таинства в произведениях киевского митрополита Петра Могилы.

Жизнь Московского царства второй половины XVII в. характеризуется изменениями в отношении правящих кругов к западным традициям. В это время при поддержке Алексея Михайловича и его приемников в Москву прибывает значительное число выходцев из западных стран, в том числе из восточных земель Речи Посполитой. Произошедшее в результате этого усиление влияния киево-могилянской традиции вызывало неоднозначную реакцию в среде московских интеллектуалов, что выразилось в разгоревшейся в последней четверти XVII в. полемике между «грекофилами» и «латинствующими». Это противостояние наиболее ярко проявилось в дискуссиях вокруг вопросов сакраментологии, а также принципов обучения и устройства школ. Самые серьезные разногласия возникли касательно времени пресуществления святых даров. Партия «латинствующих» разделяла позицию церкви католической, согласно которому совершительный момент Таинства Евхаристии относится ко времени возглашения, так называемых, установительных слов: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов...» «Грекофилы» отстаивали подход, принятый в Православной церкви, согласно которому пресуществление евхаристического хлеба и вина на литургии происходит после троекратного молитвенного призывания иереем Святого Духа и молитвы к Богу-Отцу: «И сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей – честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым».

Если полемика основателей этих двух направлений – Симеона Полоцкого и Епифания Славинецкого, по данному вопросу не была особо острой, то у их последователей – Евфимия Чудовского и братьев Лихудов с одной стороны и Сильвестра Медведева – с другой, она переросла в непримиримую борьбу. При этом сам Епифаний Славинецкий будет являться знаковой фигурой для позднейших представителей обеих партий. Об Епифании Славинецком, как о киевлянине, не поддавшемся латинскому влиянию благодаря чтению греческих книг, будут упоминать патриарх Иоаким в «Обличении» [7, с. 31] и Евфимий Чудовский в сочинении «Учиться ли нам полезнее...» [3, с. 258]. Вместе с тем, к примеру Славинецкого будет обращаться в «Манне» и Сильвестр Медведев [12, с. 503]. Полемисты для подтверждения своих позиций приводили доказательства, основанные на грамматическом разборе слов формулы, прибегали к средствам силлогистики и естественной теологии, привлекали обширный корпус авторитетных текстов. В качестве примера можно привести один из аргументов, приведенных

Лихудами в «Акосе», основанный на выделении шести составляющих таинства, против традиционных для католического богословия после Тридентского собора четырёх (а именно, материя и форма таинства, иерей и интенция к совершению таинства) [1, с. 541]. Лихуды кроме «вещества» (т.е. материи) и «вида» (т.е. формы) таинства, выделяют также «вид, иже сиреч предел» (чем для них является благодать Святого Духа). «Известительное и незыблемое намерение» (то есть, интенция) священника рассматривается Лихудами как одна из составляющих «конечной (или совершительной) вины», то есть то, ради чего (также «со стороны таинства» – «освящение и просвещение во оставление грехов»). Кроме того, Лихуды разделяют творительную и органную причину. Творительная вина – вина всех вин – Бог Отец, Сын и Св. Дух, органная же вина – священник. Таким образом, недопустимо, производимое латинниками и латинствующими уподобление формулы таинства пресуществления, словам произнесенным Христом на Тайной вечере. Произнесение слов, являющихся некоторым образом, достаточными для творящей причины, является недостаточным для совершения таинства органной (инструментальной) причиной – священником.

Особого внимания заслуживают аргументы, основанные на грамматическом разборе слов формулы. В качестве примера можно привести, в частности, фрагмент из «Опровержения латинского учения» Евфимия Чудовского, в котором тот пишет:

Преложение бо не ино что есть, точию пременение вещи в вещи, яко при Моисеи бысть преложение жезла в змия и вод Египетски в кровь, или яко на браце при Христе Иисусе в Кане Галилейской вода в вино. Явленно и zde молит иерей Бога Отца сотворити или преложити наитием и действием Св. Духа хлеб в тело и вино в кровь, еже показывает приглаголемое местоимение средняго рода, яко вышше речесе, знаменующее не кровь, но еще вино <...> или по Василию Великому, прелаженнаго хлеба и чаши всем причащающымся соединитися друг другу во единого Духа Святого общении. Исия имущим здравое умство разсуждения доволна суть к познанию истинны – к непокаряющымся же святой восточной церкви ни едино есть слово.

[2, с. 450]

Как можно увидеть в данном отрывке Евфимий Чудовский, анализируя формулу «И сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей – честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым», обращает внимание на использование местоимения в среднем роде – «еже», а не в женском роде – «яже», что, по его мнению, является свидетельством того, что перед произнесением этих слов в потире находилось ещё вино, а не кровь Христова и пресуществление, соответственно, не произошло при провозглашении установительных слов «Приимите, ядите...», произнесение которых в литургии предшествует формуле «И сотвори убо хлеб сей...». Таким образом, Чудовский приходит к выводу об истинности именно последней формулы.

Разбирая грамматически формулу «И сотвори убо хлеб сей...» Сильвестр Медведев будет приходиться к прямо противоположным результатам. Его аргументация строится на указании времени и наклонения деепричастия «приложив». Медведев настаивает на том, что, коль скоро используется деепричастие прошедшего времени, то речь уже ведется не о хлебе и вине, а о крови и теле, которые Господь

уже преложил еси Духом <...> Святым, а не то тамо написано, якоже противници толкуют, противная самому Богу и Свв. Апостолом, и всем древним святым, и самой грамматической науке, дабы впредь Господ хлеб и вино преложил.

[12, с. 489]

Кроме того Медведев пишет о ничтожности человеческого слова перед словом божественным, а значит, заключает он, невозможно чтобы пресуществление происходило от иерейских слов. Только слова, произнесенные на Тайной вечери Христом и переданные христианам в Священном писании способны, с точки зрения полемиста, произвести

изменение субстанции. Грамматические объяснения кажутся Медведеву наиболее наглядными и доступными, а потому и более действенными: отсутствие философской и богословской подготовки не мешают каждому правоверному, «разум грамматичный известно ведущий», понять «“преложив” глагол ли или причастие или деепричастие. И коего времени, и какого по-русску на простой наш народный язык толкуется...» [12, с. 488].

В распространении латинского учения о пресуществлении «грекофилы» видели результат влияния латинского «младомудрия» укрепившегося в Киеве и оттуда проникшего в московские земли. Наиболее подробно этот вопрос разбирается в «Слове поучительном» патриарха Иоакима. Размышляя о том «когда и откуда начая нововводство сие» патриарх, в первую очередь, повествует о молодых людях, обучавшихся в польских землях и во время (и в результате) своего обучения воспринявших элементы католического учения. Подобные обвинения выдвигаются, в частности, в отношении Симеона Полоцкого, учившегося у иезуитов, отчего книги его являют «прелщающее и чужестранное латинское мудрование» [13, с. 139].

Наиболее серьезную угрозу для православной традиции «грекофилы» видели в «киевских новотворимых книгах». О книгах изданных в Киеве, Вильно и Стрягине, как об одном из основных источников заблуждений «латинствующих» пишет и Евфимий Чудовский в «Опровержение латинского учения о пресуществлении», и патриарх Иоаким в упомянутом «Слове поучительном». Чаще всего в сочинениях «грекофилов» мы обнаруживаем критические замечания в отношении созданного под руководством Петра Могилы Катехизиса. Евфимий Чудовский в «Опровержении Латинского учения» настаивает, что «ересь» распространилась

от книги печатные в Киеве, глаголемыя Катахизис, в ней же глаголет: «яко освящается хлеб силою словес Господних “сие есть тело мое” и “сия есть кровь Моя”, егда сия словеса от священника поглаголются над предложенным хлебом и вином, Дух Святый невидимо приходит призывания ради иерейскаго и умопростертия, и существо хлеба и вина пресуществляется в существо тела и крове Христовы».

[2, с. 440]

Обвинения «грекофилов» имели под собой основания: «латинская» форма таинства приходит в Московское царство именно из киевской митрополии. Несмотря на то, что рассуждения о форме и материи таинства евхаристии в католическом духе встречались задолго до Катехизиса¹, именно в произведениях, созданных под руководством Петра Могилы католическая формула таинства утверждается однозначно, что может быть обнаружено уже в Служебнике, изданном Петром Могилой в 1629 г. Под Катехизисом, о котором неоднократно пишут представители партии «грекофилов» надлежит понимать «Малый Катехизис или «Собрание короткой науки о артикулах веры православно-кафолической христианской», вышедшее в 1645 г. в Киеве, а затем в 1646 г. во Львове. В этих изданиях мы находим следующее рассуждение о пресуществлении:

Моцю тых слов, которые Хр[исто]с Г[оспо]дь рекл: То есть Тело мое, и тая есть Кровь моя, гды чере[з] с[вя]щенника вымовление бывають на[д] пре[д]ложены[м] на Пр[е]столе Хлебом и вино[м] на[д]ходит Д[у]х с[вя]тый невидимо, за призываньем и интенцию с[вя]щенническою, и и[сти]но[ст] хлеба и вина преистначае в истинность Тела и Крве х[ристо]вой а зостаю[т] только самые особы хлеба и вина.

[11, л. 49]

Однако сложная история публикации Катехизиса Петра Могилы привела к появ-

¹ Как указывает Г.Г. Миркович, в качестве формы таинства установительные слова «Примите, ядите...» рассматриваются уже в Служебнике, изданном в Вильне в типографии Леона Мамонича в 1617 г. [6, 37–39].

лению двух вариантов текста, значительно отличающихся друг от друга: указанного «Собрания короткой науки» и пространного «Исповедания» Петра Могилы («Православное Исповедание кафедральной и апостольской церкви восточной»), вышедшего в Москве 1696 г. После утверждения текста Катехизиса на киевском соборе 1640 г., он должен был быть также рассмотрен представителями Греческой и Русской церкви на собравшемся в 1641–1642 гг. соборе в Яссах¹. «Православное исповедание» со сделанными на соборе уточнениями и исправлениями должно было быть вскорости опубликовано, однако, произошло это лишь по прошествии 20 лет в Амстердаме в 1662 г. и только по-гречески. Перевод на славянский вышел, как было упомянуто, в самом конце XVII в. В подобной ситуации киевским митрополитом в 1645 г. было издано «Собрание короткой науки», не учитывавшее изменений, внесенных в текст по решению собора в Яссах [15, с. 136].

В тексте «Православного Исповедания», впоследствии принятом русской православной традицией², в ответе на вопрос 107 приводится в качестве истиной формы таинства формула «И сотвори убо хлеб сей...»:

Подобает имети иерею такову мысль во время, егда свящает дары яко мие существо хлеба и существо вина прелагается в существо истиннаго тела и крове Христовы действием С[вя]таго Д[у]ха, егоже призвание иерей творит в час оный, о совершении тайны сея примолвляя, и г[лаго]ля: низпосли Д[у]ха Твоего С[вя]таго на ны, и на предлагаемыя дары сия. И сотвори убо хлеб сей, ч[ес]тное тело Хр[ис]та Твоего: а еже в чаши сей, ч[ес]тную кровь Хр[ис]та Твоего: преложив Д[у]хом твоим С[вя]тым. По г[лаго]люх бо сих пресуществование абие бывает <...>

[8, с. 81–82]

Что интересно, на факт существования двух версий Катехизиса опираются братья Лихуды, которые настаивают на единстве московского и киевского православия, что не соответствует в целом негативному отношению к ситуации, складывающейся в киевской митрополии, проявляющемуся в произведениях «грекофилов». «Собрания короткой науки», вышедшее «на русском диалекте» вводит в заблуждение православных читателей, поскольку «не суть чада восточныя церкви сложаша сию книгу, но чада западныя, и притворно положиша и имя и место и писателя и иная» [1, с. 569–570]. Греческий же вариант, констатируют Лихуды, полностью соответствует православному учению.

После Служебника и Катехизиса вопрос о формуле таинства ещё раз поднимается Моголой в полемике с Кассианом Саковичем. Последний в своем трактате «Перспектива заблуждений, ересей и предрассудков русской церкви» выдвигает, кроме прочего, обвинение в том, что «до сих пор не вся Русь ведает, что есть формой освящения Святейшего Сакрамента Тела и Крови Господней, как показал их схизматический киевский собор...» [14, с. 13]³. Сакович приводит три основные точки зрения о времени пресуществления, распространённые среди православных. В соответствии с первой точкой зрения пресуществление совершается на жертвеннике во время изъятия Агнца из просфоры, вследствие чего во время торжественного перенесения хлеба и вина с жертвенника на престол, находящиеся в церкви, считая их телом и кровью Господними, кланяются и падают на землю, впадая, тем самым в хлебопоклонство и винопоклонство. Сакович отдельно оговаривается, что сам Могола обращал внимания на это заблуждение и запретил подобный обычай бития поклонов во время перенесения

¹ Собор, созванный по инициативе молдавского воеводы Василия Лупула, на который для обсуждения Катехизиса из Константинополя были присланы «митрополит Порфирий и Мелетий учитель» (Порфирий Никейский и Мелетий Сириг).

² Этот вариант текста в переводе с греческого и был, его мы находим также в синодальных изданиях «Православного исповедания» 1831 и 1900 гг. [9, с. 87; 10, с. 69–70].

³ Здесь и далее перевод с польского языка мой. – Н.П.

претил подобный обычай битья поклонов во время перенесения подготовленных для таинства хлеба и вина, но «упрямая Русь в этом его не слушает». В качестве второго заблуждения Саковичем приводится формула «И сотвори убо хлеб сей...», которая, как мы видели, признавалась истинной московскими «грекофилами». Не отрицает он, что можно встретить у православных и униатов и правильное мнение, согласное с позицией католической церкви, что пресуществление происходит при произнесении слов «Приимите, ядите...». Отвечая на подобные обвинения, авторы созданного под руководством Петра Могилы полемического сочинения «Лифос» в качестве единственно правильной утверждают формулу «Приимите, ядите...», после чего делают замечание в отношении двух других, названных Саковичем, позиций по вопросу времени пресуществления святых даров. Для нас более интересными являются, естественно, рассуждения о форме «И сотвори убо хлеб сей...». Не говоря прямо об ошибочности данного мнения, авторы «Лифоса» ещё раз пытаются доказать истинность формы «Приимите, ядите». Ссылаясь на авторитет Василия Великого, авторы сначала обосновывают возможность опоры не только на священное писание, но и на священное придание, а, впоследствии, приводят фрагмент из «Беседы о предательстве Иуды» Иоанна Богослова, в котором постулируется, что именно словами «сие есть Тело мое» «подготовленный хлеб бывает освящен» [5, с. 61].

Формула «Приимите, ядите...» повторяется, в конце концов, и в «Требнике» 1646 г.:

образ или совершение тела Христова суть словеса Господня над хлебом на дискосе, на престоле сущем, от иерея глаголемыя, си есть: приимите, ядите, сие есть тело мое, еже за вы ломимое во оставление грехов. Сими словесы хлеб пресуществуется, си есть, существо хлеба прелагается истинно в тело Христово и, по изречении сих Господних словесех, уже тому простым хлебом не есть, якоже прежде, по существу своему, но истинным телом Христовым <...> Сие есть учение о совершении таин божественного тела и крове Господа нашего Иисуса Христа<...>

[4, с. 238]

Споры о времени пресуществления святых даров, разгоревшиеся между «грекафилами» и «латинствующими» демонстрируют различия «киевского» и «московского» православия, настороженное отношение последнего к нововведениям первого и, одновременно, весьма значительное присутствие элементов «киевского» богословия в интеллектуальной жизни Московского царства в конце XVII в. Так, с одной стороны, результаты реформ, проводимых киевским митрополитом Петрой Могилкой, стремившимся упорядочить и систематизировать православное богословие с помощью понятий богословия католического, не сразу принимается московскими православными. Однако в предлагаемом как латинствующими, так и грекафилами теоретическом обосновании своих позиций в богословских вопросах будут прослеживаться влияние латинской традиции пришедшей через посредничество сложившейся в середине XVII в. киевской школы. Примером этому может служить приведенный нами аргумент Лихудов, основанный на выделении шести составляющих таинства. Кроме того, неоднозначным будет и само отношение «грекофилов» к киевской митрополии: от открытого неприятия у Евфимия Чудовского до представления о единстве «киевского» и «московского» православия у братьев Лихудов.

Литература

1. Акос, или Врачевание противопологаемое ядовитым угрызением змиевым // *Прозоровский А.А. Сильвестр Медведев: (Его жизнь и деятельность): Опыт церк.-ист. исслед. Александра Прозоровского. М.: Унив. тип., 1896.*
2. *Евфимий Чудовский. Опровержение латинского учения о пресуществлении // Прозоровский А.А. Сильвестр Медведев: (Его жизнь и деятельность): Опыт церк.-ист. исслед. Александра Прозоровского. М.: Унив. тип., 1896.*

3. *Евфимий Чудовский*. Учиться ли нам полезнее грамматики, риторики, философии и теологии и стихотворному художеству и отуду познавати божественная писания или, не учая сим хитростем, в простоте Богу угождати и от чтения разум святых писаний познавати, и что лучше российским людям учиться греческаго языка, а не латинскаго // *Фонкич Б.Л.* Греко-славянские школы в Москве в XVII веке. М., 2009.
4. Евхологион, албо Молитвослов, или Требник Петра Могилы митрополита Киевскаго. Киев, 1646.
5. Лифос, полемическое сочинение, вышедшее из Киево-Печерской типографии в 1644 г. // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов. Ч. 1. Т. 9. Киев: Унив. тип., 1893.
6. *Миркович Г.Г.* О времени пресуществления Св. Даров: Спор, бывший в Москве во второй половине XVII-го века: Опыт исторического исследования. Вильна, 1886.
7. Обличение, посланное от святейшаго кир Иоакима... в Киев к митрополиту Гедеону и Чернигов к архиепископу Лазарю и к иным, на появившуюся тетрадь, нарицаемую «Выклад о церкви и о церковных речах» // Остен. Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань: Унив. тип., 1865.
8. *Петр Могила*. Православное исповедание веры соборныя и апостольския церкви восточныя. Москва: Печатный двор, март 1696 [7204].
9. *Петр Могила*. Православное Исповедание кафолической и апостольской церкви восточной. М.: Синодальная типография, 1831.
10. *Петр Могила*. Православное Исповедание кафолической и апостольской церкви восточной. М.: Синодальная типография, 1900.
11. *Петр Могила*. Собрание короткой науки о артикулах веры. Киев: Типография Лавры, 1645.
12. [*Сильвестр Медведев*]. Книга о Манне хлеба животного // *Прозоровский А. А.* Сильвестр Медведев: (Его жизнь и деятельность): Опыт церк.-ист. исслед. Александра Прозоровского. М.: Унив. тип., 1896.
13. Слово поучительное святейшего Иоакима, патриарха Всероссийскаго // Остен. Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань: Унив. тип., 1865.
14. *Sakowicz K.* Epanorthosis abo perspektywa i objaśnienie błędów, herezyey, zabobonow w Greckiej Cerkwi Dysunitskiej tak w artykułach wiary, jako w administrowaniu sakramentow i w inszych obrządkach i ceremoniach znajdujących się... Kraków, 1642.
15. *Wagilewicz J.D.* Pisarze polscy Rusini; wraz z dodatkiem Pisarze Łacinscy Rusini. Przemysl: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy, 1996.

Термин *Glückseligkeit* в этике Канта

Л.Э. Крыштон (Москва, Россия)

При обращении к практической философии Канта первое, что приходит на ум, это такие понятия, как долг, категорический императив, моральный закон. Этика Канта нередко именуется «этикой долга» и сопоставляется по своей ригористичности с этикой стоиков. При этом достаточно часто забывают о другом немаловажном понятии этики Канта как счастье. Анализ данного понятия помогает нам избежать ряда ошибочных интерпретаций этики Канта как крайне формальной, не принимающей в расчет потребности человека, проистекающие из его чувственной природы.

В последнее время в философских кругах все чаще проходят дискуссии и обсуждения, посвященные проблеме соотношения в историко-философских исследованиях соб-

ственно философского компонента и исторического и филологического компонентов. Некоторые сходятся во мнении, что история философии – это именно философия и она должна заниматься, по преимуществу, вопросами философского осмысления излагаемых в философских текстах реалий, а филологическими и текстологическими изысканиями должна заниматься филология. Однако такой подход, как мне кажется, способен увести нас далеко от сути историко-философского исследования, призванного прояснить мысль изучаемого философа и представить ее перед нами наиболее полно и с учетом как можно большего числа нюансов. Мысль же философа никогда не является совершенно оторванной от тех жизненных обстоятельств, в которых ему приходилось жить. И хотя большинству философов удается вырваться из плена обыденной жизни и сообщить нам истины, актуальные и в других исторических условиях (например, для нас сегодня), тем не менее, то, каким способом были сообщены эти истины, нередко оказывается не менее важным, чем само содержание этих истин. Поэтому важным является изучение терминологического аппарата, используемого тем или иным мыслителем, так как, в конечном счете, только через словесное выражение нам и доступны мысли других людей. Не понимая, что скрывается за тем или иным понятием, мы рискуем неверно уловить и саму выражаемую мысль. Таким образом, филологический компонент философских исследований, на мой взгляд, не только не вредит историко-философскому исследованию, но скорее является его обязательной составной частью, что легко подтверждается на примере историко-философского исследования кантовской философии.

При обращении к практической философии Канта, пожалуй, первое, что приходит на ум, это такие взаимосвязанные термины, как категорический императив, моральный закон, долг. Недаром этику Канта именуют еще «этикой долга» и сравнивают ее по ригористичности с прославившимися на этом поприще стоиками¹. При этом лейтмотивом этических взглядов Канта нередко ошибочно склонны полагать противопоставление долга и склонности. Крайней формой выражения такой позиции можно считать небезызвестное четверостишие из стихотворения «Философы» Шиллера:

В Сомнение совести

Ближним охотно служу, но – увы! – имею к ним склонность.

Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

Решение

Нет тут другого пути; стараясь питать к ним презренье

И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг.

[8, с. 243]

Неудивительно, что при таком подходе из виду теряется другое немаловажное понятие кантовской практической философии: понятие счастья (*Glückseligkeit*), – хотя обращение более пристального внимания на этот термин как раз и могло бы помочь развеять многие заблуждения, бытующие и до сих пор в историко-философских исследованиях. Главным из них можно считать утверждение, что кантовская этика абстрактна, сугубо формальна, оторвана от реальной жизни состоящего из плоти и крови человека, а кантовские этические предписания не могут претворяться в жизнь, так как совершенно не берут в расчет конкретные потребности и склонности человека, проистекающие из его сенсительной (а не только интеллигентной) природы. Тем не менее, анализ понятия счастья убеждает нас скорее в обратном.

¹ Первые попытки сравнения этики Канта с этикой стоиков мы видим уже при жизни Канта. Свидетельством этого является письмо И.А. Фесслера, адресованное Канту в 1795 г. [9, S. 28–29; 7, с. 136–138].

Счастье, наряду с добродетелью, является одним из двух обязательных компонентов высшего блага. А высшее благо в кантовской практической философии является понятием не просто немаловажным, но даже не будет преувеличением сказать, основным, так как человеку в обязанность вменяется именно стремление к максимально возможной реализации высшего блага, а не стремление к одной лишь добродетельной жизни. И хотя Кант четко определяет, что между этими двумя составными частями выстраивается своего рода иерархия, так как стремление к счастью никогда не может стать для человека мотивом его поступков, ведь это само по себе устранило бы их моральность, но может и должно рассматриваться лишь как следствие добродетельной жизни, к которой лишь и только ради нее самой и должен стремиться человек при жизни, тем не менее, счастье как необходимый компонент высшего блага присутствует во всех затрагивающих этот вопрос работах Канта. А это всегда ставило перед исследователями кантовской философии ряд проблем. Прежде всего, не нарушает ли сама идея введения в этическую систему понятия высшего блага (и счастья как необходимого его элемента) чистоту самоопределения воли? Как это возможно, рассматривать счастье как неизбежное следствие добродетельной жизни и при этом не делать его достижение мотивом своих действий? А если все же, как подчеркивает Кант, счастье действительно ни в коей мере не должно влиять на определение воли к тому или иному поступку, то зачем тогда вообще о нем говорить, да еще и отводя ему столь важную роль? Однако для того чтобы лучше разобраться во всех этих хитросплетениях кантовской мысли нам сначала следовало бы проанализировать, что Кант понимает под этим термином. И здесь нам не обойтись без предваряющего филологического исследования как самого немецкого слова, так и тех контекстов, в которых оно употребляется у Канта.

Немецкое слово *Glückseligkeit* является крайне сложным как для перевода его на русский язык, так и для понимания того, какой смысл в него вкладывается в немецкой философии эпохи Просвещения в целом и в философии Канта в частности. Этот термин состоит из двух частей: *Glück* (счастье) и *Seligkeit* (блаженство). Хотя в данном докладе *Glückseligkeit* переводится как счастье, обычно этот термин в русскоязычных переводах переводится как блаженство. Можно согласиться с тем, что этот вариант был бы, пожалуй, идеальным для русскоговорящих современников Канта, когда его значение не ограничивалось лишь нравственно-богословской сферой, но расширялось также и на совокупность мирских благополучий. Для современного же русского языка этот вариант нельзя считать таким удачным [6, с. 739]. В отличие от того значения, которое было характерно для него в XVIII в. в современном русском языке он имеет либо ярко выраженную богословскую окраску, либо же наоборот сугубо гедонистическую. И то, и другое в равной степени сразу уводило бы нас в сторону от понимания кантовского *Glückseligkeit*, создавая ряд превратных коннотаций. Однако схожая ситуация наблюдается и в Германии, так как в современном немецком языке этот термин употребляется редко и преимущественно в теологических контекстах.

Glückseligkeit по праву можно считать кантовским понятием, так как не смотря на то, что оно встречается и у предшественников Канта [5, с. 77–78], чаще всего *Glückseligkeit* употребляется именно в текстах самого кенигсбергского мыслителя. Однако ситуацию осложняет то, что наряду с ним, хотя и значительно реже, Кант использует и два других понятия – *Glück* (счастье) и *Seligkeit* (блаженство), что свидетельствует о наличии смысловых различий между соответствующими парами *Glückseligkeit* – *Glück* и *Glückseligkeit* – *Seligkeit* и еще больше осложняет поиск подходящего перевода этих терминов на русский язык. Следует учитывать, что Кант использует термин *Glück* обычно в контекстах, не имеющих отношения к обсуждению вопросов этики, при этом значение данного слова будет близко русскому «удача», «успех» (в таких немецких выражениях, как «*auf gut Glück*», «*Glück haben*», «*zum Glück*»). Термин же *Seligkeit* ис-

пользуется в теологических контекстах и обозначает загробное состояние души, удостоившейся попасть в рай.

В работах Канта встречается несколько случаев употребления (в основном, в «Критике практического разума»), при котором данные термины употребляются вместе и со сходным значением «благополучия / счастья / блаженства», в результате чего можно точнее определить их существенные различия. Термин *Glück* всегда обозначает физическое благополучие, достижение которого во власти самого человека (т.е. полностью зависит от его способностей и умений) и никак не связано с вопросами нравственности, тогда как достижение *Glückseligkeit* уже неподвластно самому человеку, хотя и зависит от его добродетельности [14, S. 248; 3, с. 162; 11, A 171; 2, с. 530]. Что же касается различий между *Glückseligkeit* и *Seligkeit*, то последнее, в отличие от первого, обозначает сознание самодостаточности и полную независимость от чувственных склонностей. К *Glückseligkeit* же всегда примешивается какое-либо чувство, а следовательно, стремление достичь состояния, обозначаемого Кантом через этот термин, связано с конечностью природы человека и с чувственностью [10, A 214; 1, с. 607; 13, A 80 / B 87; 4, с. 69]¹.

Несмотря на то, что предположения об эмпирическом характере *Glückseligkeit* находят весьма веские подтверждения в текстах Канта [15, S. 27–35], этот вывод может показаться странным, но он, тем не менее, вполне гармонично сочетается с морально-этическим учением Канта, в особенности, с учением о бессмертии души. Постулируя бессмертие души как бесконечный процесс морального совершенствования, Кант, тем самым, с одной стороны, постулирует наличие категории временности для человека в загробном мире (что само по себе уже связано с чувственностью), с другой же стороны, постулирует также и наличие каких-то преград для достижения святости, т.е. наличие каких-то чувственных склонностей, с которыми человеку приходится бороться даже после физической смерти. Это позволяет сделать вывод о том, что Кант предполагал наличие каких-то форм чувственности для душ в мире загробном (что вполне возможно не воспринималось Кантом как противоречие с христианским учением, если вспомнить преображенную плоть Христа, которой он обладал в период между воскресением и вознесением).

Таким образом, при анализе столь важного для практической философии Канта термина *Glückseligkeit* мы не просто не находим подтверждения тому, что кантовская этика не считается с чувственными склонностями человека, рассматривая его преимущественно как интеллигибельное существо и требуя от него достижения в принципе недостижимых (для существа, наделенного чувственностью) идеалов и целей, но, скорее, напротив, видим, что Кант как раз очень хорошо понимал проблемы, с которыми сталкивается стремящийся к добродетельному поведению человек, находящийся в чувственно воспринимаемом мире. Его же идея высшего блага, включающая в себя не только добродетель, но еще и счастье, свидетельствует не о призыве к стремлению реализовать в принципе нереализуемое, но скорее о попытке Канта понять и объяснить, как же все-таки повелевающий безусловно моральный закон, выполнение предписаний которого являлось бы естественным состоянием для святой воли, находит отклик и в душе самого простого человека из плоти и крови. А то, что это действительно так, для Канта было неоспоримым фактом, находящим подтверждение в опыте интроспекции каждого живого разумного существа, каковым и является человек.

В этом последнем с Кантом можно соглашаться или нет. Равно как можно соглашаться или нет и с тем, возможно ли вообще, вводя в этику идею высшего блага в его

¹ Особенно интересно в данном контексте замечание Канта в лекциях по физической географии относительно верований персов: «Добрые дела, по их учению, свидетельствуют о божественной благодати, но не заслуживают блаженства (*Seligkeit*). Душа после смерти должна получить тонкое воздушное тело» [12, S. 397].

варианте, включающем в себя в качестве обязательного составного компонента счастье, не нарушать при этом чистоту морального самоопределения воли. Это, как и многое другое, может стать предметом собственно философского анализа и осмысления. Но без предварительного прояснения того, что Кант вкладывает в используемые им для передачи своей философской мысли понятия, такого рода осмысления будут лишь вольными размышлениями на темы, навеянные кантовской философией, но не историко-философским исследованием последней.

Литература

1. Кант И. Критика практического разума // И. Кант. Соч. на нем. и рус. языка / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушинга. Т. 3. М., 1997.
2. Кант И. Метафизика нравов // Собр. соч. в 8 тт. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М., 1994.
3. Кант И. О поговорке: «Может быть это и верно в теории, но не годится для практики» // Собр. соч. в 8 тт. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 8. М., 1994.
4. Кант И. Религия в пределах только разума // Собр. соч. в 8 тт. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М., 1994.
5. Мендельсон М. Что значит просвещать // Кантовский сборник. 2011. № 37.
6. Судаков А.К., Соловьев Э.Ю. Примечания // И. Кант. Сочинения на нем. и рус. языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушинга. Т. 3. М., 1997.
7. Фесслер И.А. Письмо к Канту от 12 июля 1795 г. // Историко-философский ежегодник – 2012. М., 2013.
8. Шиллер Ф. Философы // Собр. соч. в 7 тт. / Под общ. ред. Н.Н. Вильмонта, Р.М. Самарина. Т. 1. М., 1955.
9. Feßler I.A. Brief an I. Kant von 12. Juli 1795 // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. XII. Berlin, 1922. № 669.
10. Kant I. Kritik der praktischen Vernunft // Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. IV. Darmstadt, 1998.
11. Kant I. Metaphysik der Sitten // Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. IV. Darmstadt, 1998.
12. Kant I. Physische Geographie // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. IX. Berlin, 1923.
13. Kant I. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. IV. Darmstadt, 1998.
14. Kant I. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. VIII. Berlin, 1923.
15. Wimmer R. Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin – New York, 1990.

Проблема насилия в апологетике Рене Жирара

Г. П. Михайлов (Москва, Россия)

Статья посвящена анализу феномена насилия в теории французского философа Рене Жирара. Показано, что он рассматривает феномен жертвы с позиций теологических и социально-политических проблематик. При этом теология им используется как иллюстративная область и как концептуальная рамка. Разработка концепции жертвы и связанного с ней насилия в библейском контексте приводит мыслителя к созданию своеобразной апологии христианства.

Французский философ Рене Жирар является создателем оригинальной концепции религии. Лежащая в основе этой концепции миметическая теория исследуется на меж-

дународном уровне в самых разных сферах. Например, канадский философ Чарльз Тейлор в своей известной книге «Секулярный век» использует в этом отношении идеи Жирара, в частности, при исследовании феномена терроризма [7].

Одно из центральных понятий миметической теории – «насилие», от которого происходит «сакральное». Это насилие мы можем обнаружить повсюду, ни одно социальное явление без него невозможно представить. Как в мифах, так и в трагедии, мы встречаем образы насилия, и чтобы понять различные его проявления, Жирар начинает с исследования жертвоприношения, открывающего насилию, неизбежно возникающему между людьми, обходной путь – оно снимает социальное напряжение, не позволяя начаться войне. Основная функция жертвоприношения – улаживание конфликтов, и существует оно в рамках ритуала. Оно призвано остановить кровную месть, представляющую угрозу для сообщества, и жертва в нем обычно выбирается «не из своих» (либо животное, либо пленник). И этим сообществам, которые находятся на грани вымирания из-за непрекращающейся «вендетты», практически невозможно положить конец, считает Жирар. Одно из главных его утверждений состоит в том, что этот механизм избавления от внутриобщинного насилия посредством жертвоприношения, способен давать сбои. И тогда вместо «катарсического» снятия насилия, оно только усиливает его импульсы. По мнению Жирара, жертвенное насилие способно быть не только целительным средством, но и ядом, представляя собой своеобразный фармакон. Такой сбой Жирар именуется «кризисом жертвоприношения», где стираются все различия, и все оказываются равны в борьбе всех против всех.

Символизируют такой кризис совершенно одинаковые «братья-враги», которые, получая симметричные раны, обмениваются симметричными ударами в поединке. Без направления насилия в единое русло остановка становится невозможной, а спасти общество в состоянии теперь лишь «жертва отпущения». После спонтанного единодушного убийства, по мнению Жирара, все должны моментально «отрезветь», и все, что перемешалось в итоге кризиса, возвращается на круги своя. А из объекта всеобщей ненависти жертва превращается в объект почитания, то есть становится практически богом. Такого рода сюжеты автор находит в мифологии различных народов.

По мнению Жирара, фигура козла отпущения присутствует в любых культурах [2]. Изначальное «учредительное» насилие, как и предшествующий ему кризис, происходит в праздничном действии, предполагающем временное снятие иерархических различий. В момент праздника и происходит жертвоприношение, после чего все возвращается обратно. Таким образом, механизм, который грозился сломаться, оказывается налаженным и готовым стабильно работать до следующего праздника. «Всякий религиозный ритуал происходит из жертвы отпущения, а все великие человеческие институты – религиозные и светские – происходят из ритуала», – об этом пишет Жирар в «Насилии и священном» [4, с. 407], одной из главных своих книг, и это также главная идея его последующих работ.

Впоследствии миметическая теория Жирара переориентировалась на антропологическую апологию христианства. И задача таковой апологии со временем становилась все отчетливее. В своей первой работе «Ложь романтизма и правда романа» [6], побудившей его вернуться к католичеству, подвергая систематическому анализу романы Стендаля, Пруста и Достоевского, Жирар открыл свой основополагающий тезис о том, что люди в своих желаниях миметически равняются на желания других. Чем притягательнее желание ближнего, тем больше отходит на задний план стремление к трансцендентной цели. В начале своей научной карьеры Жирар, очевидно, не хотел, чтобы его воспринимали как религиозного мыслителя. Работая над первой книгой, он пережил некое религиозное обращение, став в то время практикующим католиком. Как он утверждал в предисловии к одной из своих последних работ, после его собственного

обращения все его книги – это более или менее явные апологии христианства. Однако Жиран не сделался богословом или христианским проповедником; его цель была в том, чтобы вне богословских предпосылок доказать убедительность христианства. Здесь он следует идее Симоны Вейль, которая видела в Евангелиях не столько богословие, сколько антропологию. В течение года Жиран развернул свою миметическую теорию в соответствии со своей антропологической теорией.

Играющая здесь ключевую роль книга «Я вижу Сатану, падающего, как молния», недавно вышедшая на русском языке, проясняет лишь намечавшиеся прежде взаимосвязи. «Данная книга, в конечном счете, представляет собой то, что еще недавно называли апологией христианства» [5, с. 9]. Это сочинение, вышедшее во Франции в 1999 году можно представить как систематическое изложение жираровской миметической теории. В отличие от ранних работ, в этой книге Жиран вполне сознательно делает иудео-христианское откровение отправным пунктом.

Вначале дается антропологическая подоплека миметической теории. Поскольку Жиран, уделяя особое внимание формам межчеловеческого насилия, исследовал, прежде всего, миметическое соперничество с его тенденцией к эскалации, ему часто приписывали негативную антропологию, а то и онтологию насилия. Но как раз в этой работе Жиран с самого начала устраняет всякие поводы для подобного упрека, указывая на позитивную природу миметического желания: «Миметическое желание – благое по своей сути» [5, с. 22]. Жиран видит настоящую проблему в соперничестве людей, а не в агрессивном инстинкте. Жиран обнаруживает в заключительной заповеди Декалога глубокое прозрение в миметический исток насилия:

Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, <...> ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, <...> ничего, что у ближнего твоего.

[Исх. 20:17]

Но заповедь еще не является окончательным ответом на склонность людей к насилию. Жиран понимает, что наличие заповедей побуждает их преступать и поэтому они не лучшая защита от насилия:

Лучший способ предотвратить насилие состоит не в том, чтобы запрещать объекты или даже само желание соперничества, <...> а предоставлять людям образец, который, вместо того чтобы вовлекать их в миметические соперничества, защитил бы от них.

[5, с. 21]

Жиран конкретно указывает на следование Иисусу, которое означает подражание Образцу, чье желание обращено к Богу-Отцу и поэтому не побуждает нас, по мнению Жирана, к соревнованию. Поскольку ни Иисус, ни Отец не имеют алчного, эгоистичного желания, мы не попадаем в «ловушку миметических соперничеств», если «подражаем божественную бескорыстию» [5, с. 20].

Следующий момент миметического цикла относится к вышеупомянутому религиозному сокрытию механизма «козла отпущения», которое начинается с обожествления жертвы и образует начало архаических религий. Если мифологические религии сформированы, исходя из точки зрения преследователей, то библейские религии солидаризируются с преследуемыми жертвами [6]. Жирановская теория религии подчеркивает принципиальное отличие между христианскими текстами и архаическими мифами.

Мифические свидетельства говорят о виновности жертв коллективного насилия. Эти рассказы попросту лживы, иллюзорны и обманчивы. Библейские и евангельские свидетельства настаивают на невиновности тех же самых жертв. И они надежны, правдивы и точны.

[5, с. 7]

Жи́рар иллюстрирует это различие с помощью библейских текстов. В Ветхом Завете он выделяет историю Иосифа из Книги Бытия, сопоставляя ее с мифом об Эдипе. Эдип и Иосиф с самого детства переживают судьбу «козлов отпущения». Эдипа изгоняют родители, Иосифа продают братья. Однако различия между этими историями важнее параллелей. Если на Эдипа – из-за его мнимого incesta с собственной матерью – возлагают ответственность за чуму в Фивах, то библейский рассказ далек от обвинения Иосифа в подобном преступлении (не он изнасиловал жену своего друга-покровителя Потифара, а наоборот, она прельстилась Иосифом). Библия однозначно принимает сторону жертвы – Иосифа. Она не солидаризируется ни с его завистливыми братьями, ни с его египетскими обвинителями. В то время как Эдип после своего изгнания возвышается до состояния некоего божества, Иосиф решительно отклоняет подобное намерение своих когда-то преследовавших его братьев. Именно в этом отказе от обожествления жертвы Жи́рар усматривает уникальность Библии: «Иудейская религия лишает божественности жертвы и жертвенности – божество» [5, с. 130]. По Жи́рару, новозаветные тексты идут дальше иудейской Библии. Евангелисты обладают «поистине колоссальным знанием и способностью уверенно отличать мифическое воскресение от евангельского». [5, с. 144] Жи́рар говорит о христианстве как о торжестве креста, так как в Страстях Иисуса происходит абсолютный переворот в архаических отношениях религии и насилия. Именно безвластное принятие насилия и его страдание на Кресте разоблачают древнее учредительное убийство и лишают его культуросозидательной силы.

Как можно видеть из названия книги, Жи́рар полемизирует со многими современными теологами также в связи с темой Сатаны. Склоняющий к вражде мимесис соответствует фигуре Сатаны как дьявольской силе беспорядка, притом что «князя мира сего» отстаивают порядок, основанный на механизме «козлов отпущения». Бог и Сатана суть также прототипы образцов, которые или обозначают путь подражания, не ведущий к соперничеству, или неизбежно ведут к насилию, потому что подражанием овладевают эгоизм и алчность. Жи́рар утверждает:

В одном случае мы не можем увидеть миметическое нагнетание, поскольку сами без тени сомнения в нем участвуем <...> В другом случае мы констатируем миметическое нагнетание, в котором не участвуем, и можем дать ему описание, соответствующее действительности. Мы реабилитируем несправедливо обвиненных козлов отпущения. На это способны только Библия и Евангелия.

[5, с. 140]

Помимо идеи «Триумфа креста», к которой подводит Жи́рар в конце книги, так же интересна отсылка автора к политическим реалиям двадцатого столетия:

Тоталитаризм предстает как освободитель человечества. В попытках свергнуть Христа и занять его место власти подражают ему, одновременно обвиняя христианскую обеспокоенность жертвами в лицемерии и жалком подражании тому подлинному крестовому походу против притеснений и гонений, флагманом которого они являются. На символическом языке Нового Завета можно сказать, что Сатана в новых попытках утвердить свое положение в нашем мире заимствует у него язык жертв. Он все лучше и лучше имитирует Христа и претендует превзойти его. Эта хищническая имитация уже долгое время присутствует в христианизированном мире, но в нашу эпоху она набирает особую силу. Именно этот процесс в Новом Завете описывается термином Антихрист.

[5, с. 189]

Важно, что в своей работе Жи́рар уделяет немало внимания современности, подчеркивая, что, с одной стороны, в современном мире одновременно спасается больше жертв, чем когда-либо прежде, с другой – появляется больше жертв, чем когда-либо прежде. Ведь XX век принес самую масштабную войну в истории, концлагеря, геноцид, ядер-

ное оружие. И каждый день перед обществом появляются все новые и более страшные угрозы. Поэтому неприятие жертвенного насилия есть праведная борьба с лицемерием социальных и политических институтов, которые неизменно эксплуатируют жертвенные ценности.

Также интересен сам подход Жирара, который может лишь условно быть назван богословским и обходится при этом без постулирования реальности христианского Бога. Предлагая рациональную интерпретацию фактов, которые до того признавались сверхъестественными, например, о Сатане или об апокалипсическом измерении Нового Завета, миметическое прочтение в действительности расширяет область антропологии, и при этом, в отличие от нехристианских антропологических учений, не минимализирует влияние зла на человека и его потребность в искуплении.

Некоторые христианские читатели боятся, что это расширение будет произведено за счет легитимного домена богословия. Я полагаю, что, напротив, десакрализация определенных тем, указание на то, что Сатана существует в первую очередь как субъект структур миметического насилия, позволяет мыслить вместе с Евангелиями, а не против них.

[5, с. 201]

Говоря о следах жертвоприношения в современном мире, Жирар видит их в судебной системе. Наша цивилизация, в отличие от законов кровной мести, лежащих в основе существования примитивных племен, обладает судебной системой, которая гарантирует возмездие в соответствии с определенными принципами. По Жирару, суд – это рациональная месть, выполняющая ту же функцию, что и жертвоприношение, а теории, обеспечивающие «справедливость» судебного решения, аналогичны теологии. Нельзя не заметить, что судебное насилие, на первый взгляд, сопровождается сходным строением с ритуальным насилием: оно воспринимается как «приказ бога», как обязанность, оправданная мировым порядком, – как священная обязанность. Оно неизменно предстает очищенным от личного произвола исполнением безличной воли свыше. Именно трансцендентный характер отделяет законное насилие от преступного, тем самым лишая смысла возражения против него, и, в конечном счете, месть.

Конечно же, теория Жирара, как и всякая теория, претендующая на всеохватность, не лишена недостатков. Сводя многие социальные явления к жертвоприношению, Жирар не учитывает большого различия между древней эпохой и современностью. Так, сравнительный анализ ритуалов жертвоприношения и судебной системы дает основания Жирару для следующего вывода:

Все процедуры, позволяющие людям ослаблять свое насилие, схожи тем, что каждая из них как-то с насилием связана. Религия в узком смысле слова совпадает с различными способами профилактики <...> А религия в широком смысле, несомненно, совпадает с той темной, которая в конце концов окутывает все средства, используемые человеком против собственного насилия <...> Этот мрак есть трансцендентность священного, законного, легального насилия, в отличие от имманентности насилия греховного и незаконного. Тем самым религия и защищает нас от насилия, и прячется за ним, как и оно за ней.

[4, с. 33–34]

Тем не менее, несмотря на кажущееся сходство ритуала жертвоприношения и судебной системы, здесь все же можно увидеть существенную разницу. Дело в том, что к осуждению насилия как такового, человечество пришло само, безо всякой помощи свыше. И правила общежития в обществе существовали еще до появления любой из существующих ныне религий. Соответственно, попытка свести жертвоприношение к панацее от миметических конфликтов, сама по себе является определенным преувеличением.

Несмотря на войну «всех против всех», которую описывает Жиарр, все же у человечества есть глубинные механизмы, которые способны подавлять агрессию. Истоки их можно усмотреть в биологической эволюции, в которой обнаруживается не только эгоистическое выживание, но и альтруистическое сотрудничество. Известный этолог Франс де Вааль, многие годы изучающий поведение приматов, так пишет об этом:

Млекопитающие с развитым социальным инстинктом наиболее стремятся к гармоничным отношениям. Они всеми силами стараются избежать конфликтов, если это возможно. Взгляд на природу как на сражение гладиаторов просто ошибочен <...> Если избежать схватки все же не удастся, то приматы реагируют на нее так же, как паук на порванную паутину: переключаются в режим коррекции. Значимость социальных отношений подталкивает их к примирению. Исследования самых разных биологических видов показывают, что чем ближе особи друг к другу и чем чаще они общаются, тем с большей вероятностью они помиряются после драки. <...> Все сказанное возвращает нас к теории происхождения морали «снизу вверх». Нравственный закон не насаждается сверху и выводится из разумных логических принципов; скорее можно сказать, что он вырастает из прочно укоренившихся ценностей, зародившихся еще в начале времен.

[1, с. 120]

Если опереться на такую точку зрения, то жертвоприношение предстает лишь как один из методов сублимации агрессии, появившийся гораздо позже первых форм первобытного суда. И исходная посылка Жиарра о том, что человек есть в первую очередь «существо религиозное», как претендующее на тотальность, наводит на сомнения. Впрочем, то, как с помощью этой теории некоторыми исследователями Жиарра трактуются кровавые страницы современной истории, выглядит весьма правдоподобно [7]. Допустим, массовый геноцид евреев в гитлеровской Германии трактуется как массовое жертвоприношение, позволившее Гитлеру удержать власть. И действительно, та квазирелигиозная структура, которую собой представляли нацизм и коммунизм, была нацелена, в первую очередь, на поклонение «божественному» вождю в культах личности, и уничтожение «неверных» – тех, кто не соответствовал социальному порядку. В отличие от судебной системы, предотвращающей насилие, жертвоприношение является частью огромной тоталитарной машины, воплощающей насилие.

Жиарр, противопоставляя современную культуру традиционным обществам, в отличие от ряда других аналитиков современности, не идеализирует последние. Несмотря на функционирование жертвенного механизма в традиционном обществе, современное общество, по мнению ученого, оказалось в куда менее выигрышном положении, ведь роль Евангелия изначально состояла в том, чтобы сделать жертвенный механизм осознанным, но процесс этот не реализовался полностью. Бессознательный жертвенный механизм оказался, таким образом, вытесненным и не преодоленным: разрешение насилия путем жертвоприношения отныне «находится под запретом», но разрушительные импульсы не находят выхода.

Книга Жиарра «Я вижу Сатану, падающего, как молния» заканчивается цитатой из послания апостола Павла: «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, – сила Божия» (1 Кор 1:18). Пожалуй, здесь пафос Откровения достигает у Жиарра своей кульминации. Если в предыдущих своих работах, например, в программной статье «Насилия и религия: причина или следствие» [3], он отстаивал архаические религии и заявлял об их важной задаче поддержания мира, то упомянутая книга сфокусирована именно на библейских текстах и, фактически, становится одной из наиболее оригинальных антропологически ориентированных апологий христианства.

Литература

1. *Вааль Ф. де.* Истоки морали: в поисках человеческого у приматов. М., 2013.
2. *Жирар Р.* Козел отпущения. СПб., 2010.
3. *Жирар Р.* Насилие и религия: причина или следствие? // Логос. 2008. № 4.
4. *Жирар Р.* Насилие и священное. М., 2010.
5. *Жирар Р.* Я вижу Сатану, падающего, как молния. М., 2015.
6. *Girard R.* Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure. Baltimore: John Hopkins University Press, 1966.
7. *Taylor Ch.* A Secular Age. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2007.

Этика, предрассудки и сверхъестественное¹

С.В. Данько (Москва, Россия)

В статье исследуется отличие морали от предрассудков. На основе утверждения Л. Витгенштейна «Бог не проявляется в мире» демонстрируется отсутствие оснований для предрассудков и наличие оснований для морального выбора.

Эту работу можно считать комментарием к афоризму Л. Витгенштейна «Как есть мир для высшего совершенно безразлично. Бог не проявляется в мире» [1. 6.432].

Речь пойдет о Высшем как абсолютном и сверхъестественном, можно называть это Богом, можно не называть, в контексте нашего дальнейшего рассуждения это не принципиально: привлечение Высшего в нашу жизнь не всегда напрямую касается Бога, может происходить по мирскому сценарию. Пока лишь обратим внимание на то, что мы склонны регулярно приписывать сверхзначимость и абсолютность тем или иным событиям нашей жизни, склонны абсолютизировать некоторые представления, приоритеты, ожидания и проч.

Оглядка на Высшее, связывание происходящего с высшими силами, признание Высшего, доверие или недоверие Высшему может проявляться в искусстве, религии, философии². Кроме того, связь с Высшим прямо или косвенно предполагается в морали и в предрассудках. Нас будут интересовать два последних случая, и задачей будет убедиться либо в том, что связь с Высшим в обоих случаях есть плод нашего воображения, либо признать, что связь с Высшим все-таки присутствует, и попытаться проследить характер этой связи для каждого случая.

Для начала приведу несколько примеров, показав, как это проявляется в предрас-

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ «Концептологический анализ “возвращения к трансцендентному” в современной европейской философии» № 13-03-00573 в 2014 г.

² В отношении этих форм культуры и их отношения к высшему требуется, конечно, отдельное исследование. Кратко заметим, что всякое заявление об абсолютном мироустройстве – в области онтологии, гносеологии, этики и прочих направлений философии – уже есть претензия на высшее. Исключением (и, соответственно, обратной интерпретацией), является, конечно, скептицизм, который подчеркивает границы того, что мы можем знать. Но, добавлю, у философии, безусловно, есть средства, назовем их рационально-художественными, которыми достигается впечатление абсолютности сказанного, раскрытия высшего смысла, и ценность этого для нашей жизни – несомненна. Искусство тоже живет высшим. Художественными средствами достигается иллюзия (или не иллюзия?) перехода к высшему, и тогда условное и относительное оценочное суждение приобретает для нас статус высшего, поскольку начинает восприниматься как абсолютное. Религию можно рассматривать как абсолютизацию моральных интуиций, которые, сами по себе, имеют отношение к Высшему, Абсолюту.

судках: в приметах, в ритуализации, в реакции на совпадения, в предсказаниях, в оценках событий нашей или чужой жизни, в оценках поступков, в вере в чудеса божественного происхождения и т.п. Все примеры будут сопровождаться «обратной интерпретацией», которая соответствует тому, что «Высшее не проявляется в мире».

Приметы. Черная кошка, перешедшая дорогу, толкуется как знак судьбы – «не к добру». При этом, неявно или не вполне явно предполагается, что невидимому и все-сильному Абсолюту, который распоряжается всем, что происходит, есть до нас дело, и нам посылается знак. Заодно, сакральность и фатальность приписывается и тому плохому, что должно произойти: оно становится неизбежным, предначертанным «свыше».

Обратная интерпретация: черным кошкам, как и другим животным, надо передвигаться куда-то по своим делам. Наши пути с черной кошкой случайно пересеклись. А если случится что-то плохое, то это будет просто обстоятельством, которого могло бы не быть, если бы я был осмотрительнее или физический мир был бы устроен несколько иначе.

Совпадения. Толкуя совпадения как знак судьбы, мы полагаем или чувствуем, будто мир специально распорядился, что бы все произошло так, а не иначе. К примеру, я не случайно зашел именно в этот бар, где встретил именно этого человека, который предложил мне именно ту работу, о которой я давно мечтал.

Обратная интерпретация: никакая загадочная судьба не стоит за тем, что именно этот человек явился в бар в то самое время, в которое я забрел в него. Просто мне повезло. Или, например, то, что два подходящих друг другу человека оказались в одном вагоне поезде напротив друг друга (как в фильме «Москва слезам не верит») – это удача, но не более того.

Предсказания. Здесь тоже предполагается некая абсолютная сила судьбы (Высшая, по отношению к тому, что я в состоянии наблюдать и постигать), которая неминуемо ведет события моей жизни к какой-то развязке. О том, какова будет эта развязка, свидетельствуют некие знаки (карты, кофейная гуща, линии на руке и т. п.). Предсказанные события своей жизни мы тоже полагаем отмеченными Абсолютом (предусмотренными судьбой как высшей силой).

Обратная интерпретация: миру нет дела до того, что со мной происходит, и нет ему дела до карт и кофе. Совпадение гадания и реальности может быть лишь случайным.

Поощрение, наказание. В трудных обстоятельствах мы иногда не вполне осознанно предполагаем, что за все наши мучения нам «воздастся». Или ждем неприятностей, которыми некая высшая сила компенсирует неожиданное везение (например, крупный выигрыш в лотерею).

Обратная интерпретация: То, что мне сейчас приходится нелегко – не означает ничего абсолютного. Высшее не имеет к этому отношения, ни к тому, что происходит сейчас, ни к тому, что произойдет после. Возможно, дальше будет еще хуже. А может, мне повезет, или, возможно, у меня хватит воли и ума, чтобы изменить обстоятельства к лучшему.

Ритуалы. У многих людей есть набор повседневных ритуалов, которые не слишком усложняют жизнь, хотя склонность к этому вовсе не безобидна. Наиболее опасный вид ритуализации проявляется в клиническом состоянии (обсессивный синдром).

Страдающие этим синдромом люди шагу не могут ступить, не оглядываясь на нечто невидимое, которое жестко их «контролирует». Ритуалы, как правило, иррациональны: мытье рук всякий раз новым куском мыла, хождение по определенным линиям, намеченным на тротуаре и т.п. Страдающие этой болезнью могут не знать, что одержимы Высшим. Но они, безусловно, приписывают миру желание и способность их контролировать, и всю свою жизнь выстраивают в согласии с иррациональными «тре-

бованиями» Абсолюта, которые, зачастую, с трудом распознают. Например, они оттачивают интуицию на то, в какую сторону должны смотреть носы ботинок в прихожей и т.п.

Обратная интерпретация: Куда смотрят носы ботинок, для высшего совершенно безразлично. Высшее не проявляется в том, куда смотрят носы ботинок, поскольку оно вообще нигде и никак не проявляется.

Чудеса. Здесь мы сразу перейдем к *обратной* интерпретации «чудесных» событиях, способствующих вере в Высшее. Если дивный лик проявится на небосводе, произойдет чудесное исцеление, воскрешение и т.п., с позиции «Высшее не проявляется в мире» придется признать, что все эти поразительные события не могут означать ничего, кроме нарушения естественного, или привычного хода вещей. Такие события можно считать неестественными, но не *сверхъестественными*, если понимать последнее в сакральном смысле, который имелся в виду, например, в непопулярных сейчас доказательства бытия Бога. Наличие «сакральных» в числе доступных нам смыслов само по себе сомнительно. Невероятные события можно толковать как аномалии, как эффекты нездоровой психики, но для их сакрализации нет оснований, поскольку мы не знаем, как проявляется сакральное, и что вообще мы под этим понимаем, даже если предположим, что у нас есть интуиция, побуждающая использовать подобные выражения. Мы, конечно, можем прийти в изумление, что такое возможно, но с другой точки зрения можно заметить, что никаких надежных свидетельств вмешательства Высшего в нашу жизнь у нас не только нет, но и быть не может, что бы ни произошло. Мало ли чем может являться лик на небе или глас с небес. Скепсис такого рода выражал Сартр:

У одной сумасшедшей были галлюцинации: с ней говорили по телефону и отдавали приказания. На вопрос врача: «Кто же с вами разговаривает?» – она ответила: «Он говорит, что он бог». Но что же служило ей доказательством, что это был бог? Если мне явится ангел, то откуда я узнаю, что это и на самом деле ангел? И если я услышу голоса, то, что докажет, что они доносятся с небес, а не из ада или подсознания, что это не следствие патологического состояния?»

[3, с. 325]

Так или иначе, самое необычное явление, сколь угодно странное – есть, всего лишь, еще одна картина среди прочих картин, с которыми мы сталкиваемся в жизни, хотя и несколько необычная картина. Скажем так: она изображена теми же средствами, что и все прочие картины, тот же холст, те же краски. Вот в чем проблема: ничего сверхъестественного не может быть изображено средствами, доступными нашему пониманию. Возможно, как уже было сказано, у нас есть некая интуиция, в связи с которой мы склонны говорить о сверхъестественном, но у нас нет способа прояснить ее и соотнести с тем, что происходит в жизни.

Об этом свидетельствует язык, который показывает границы всего, что мы в состоянии помыслить или представить:

Наши слова <...> это просто сосуды, способные сохранять и передавать значение и смысл, естественные значение и смысл. Этика же, если таковая возможна – сверхъестественна, в то время, как слова могут выражать лишь факты.

[2, с. 241]

Мы словно находимся под невидимым, но непроницаемым колпаком, который наглухо отграничивает нас от всего, что превосходило бы обыденное (или естественнонаучное) понимание мира, единственного понятного нам мира, в котором мы ничего не знаем и не можем знать о Высшем.

Обобщение. Если последовательно проводить позицию «Высшее не проявляется в мире», то это должно подводить к элиминации *всякой* веры, что можно выразить фразами «не верю ни во что» или «все что происходит, не означает ничего «сверх» того,

что оно означает с позиции нашего повседневного опыта». Глубоко проникнуться идеей «Высшее не проявляется в мире», означает перестать видеть в происходящем знаки «свыше», перестать верить в приметы, ожидать от мира поощрения или наказания: перестать заботиться о положении ложки в тарелке, количестве шагов до остановки трамвая и т.п.

Остается, однако, вопрос: если Высшее в нашем мире никак не предьявлено и не может быть предьявлено, тогда, как мы можем рассуждать об этом? *Чего именно нет в нашем мире?*

Витгенштейн отсылает нас к особым, мистическим состояниям, которые имеют абсолютный характер. Предложения о таких состояниях оказываются бессмысленными, поскольку ничего не говорят о происходящем. Можно, например, удивляться тому, что мир существует, но существование мира – это не событие, не то, что сегодня есть, а завтра – нет. Мистическое удивление не имеет отношения к своеобразию каких-либо необычных вещей, оно касается *всех* вещей, независимо от того, *какие* они, поскольку необъяснимо и крайне загадочно, что вообще что-то есть: «Я удивляюсь небу, каким бы оно ни было» [2, с. 243].

Мир необъясним в своем существовании, само его существование – *сверхъестественно*, что и придает всем событиям нашей жизни оттенок мистического. Мы чувствуем волшебство мира, но полагаем, что это волшебство должно выразиться в необычных явлениях и связях между ними. Какую ошибку мы при этом совершаем? Мы «удваиваем» волшебство, и ищем его, специфицируя объекты мира. То, что *уже* есть чудо, мы искажаем, или украшаем, преобразуем в воображении или восприятии в нечто такое, что в состоянии понять, и вместо чуда получаем подделку. То, что небо вообще есть – уже есть чудо, но мы желаем, чтобы оно украсилось ликом, чтобы заставило нас удивиться и признать чудо. Когда мы таким образом ищем чудо, мы отрицаем подлинное чудо.

Чудо, сверхъестественное – есть мистический фон всех событий, но не какое-то определенное событие. Разглядеть этот фон невозможно, о нем ничего нельзя сказать, Высшее не оставляет в мире материальных следов. Сколько ни всматривайся в небо, не увидишь его границу¹.

Далее мы обсудим предположение, что Высшее не проявляется в мире, но проявляется в отношении к миру. И на этом лишь основании, на основании личного отношения человека к миру, можно провести различия между суеверием и моралью. Но прежде кратко обрисует контуры того, как Витгенштейн понимал этическое в той же постановке вопроса: проявляется ли Высшее в этическом, в морали?

Высшее и этическое

Этический выбор отличается от практического решения тем, что этический, моральный выбор ориентирован на абсолютную ценность. Витгенштейн показывает невозможность артикуляции этического, как абсолютного: если некий выбор обладает, допустим, абсолютной ценностью, то нет никакой возможности его обосновать, в отличие от целесообразных (соответственно, условных, относительных мотивов). Доступные артикуляции мотивы поведения всегда предполагают определённую, ясную цель, которая, в известном смысле, условна. Если я хочу добраться до Гранчестера, то разумно обсуждать правильный и неправильный путь к Гранчестеру [2, с. 240]. Но как следует понимать «абсолютно правильный путь», не представляя его цель? [2, с. 241].

Этическое предполагает некий загадочный «абсолютно правильный путь» (абсо-

¹ Можно сделать допущение, что мы не видим Высшего, поскольку смотрим на мир с точки зрения Высшего, хотя способны утратить эту точку зрения.

лотно правильный выбор), т.е. путь, никак не связанный с целью: цель всегда условна, мы не в состоянии указать «безусловную» цель. Любая цель есть некое обстоятельство (посадить дерево, построить дом, обзавестись потомством, и т.п.), но я могу и не стремиться к этому. Получается, что этические поступки (если они возможны) самоценны, и в этом смысле – абсолютны. Есть основания считать, что такого рода абсолютные мотивы Витгенштейн готов связывать с Высшим [2, с. 240], но эта связь, как он утверждал, не может стать достоянием рационального исследования [2, с. 245], все по той же причине: Высшее не проявляется в мире. Мы даже себе не сможем доказать, что мотивом нашего поведения является нечто, превышающее по значимости психологические, мирские пристрастия. Сколь угодно детальная и тонкая инспекция наших поступков и оснований морального выбора не сможет констатировать абсолютность мотивации, ее независимость от мирских побуждений.

Поэтому всякий, склонный к здравому и рациональному анализу исследователь, скорее признает психофизические основания морали, нежели сакральное, сверхъестественное происхождение моральных ценностей. Тогда, конечно, придется обозначить условные цели и условные причины наших поступков, т.е. рассуждать в духе эмпиризма, натурализма в духе Юма и его последователей, но не трансцендентализма в духе Канта или Лейбница. И, все же, здравый исследователь не может не замечать, что поведение, которое принято называть моральным, чем-то отличается от других наших действий (ценностно-нейтральных, вроде распития чая после обеда). Возможно, в теории здравый исследователь спишет своеобразие «моральных актов» на свойственные человеку склонности абсолютизировать и романтизировать происходящее. Но на практике, весьма вероятно, он же будет употреблять выражения, вроде «N правильно поступил», «N – подлец», и т.п., и будет говорить об этом в абсолютном, а не относительном смысле.

Не занимая сейчас определенную позицию, поставим вопрос о том существенном, что отличает суеверия от морали в их отношении к Высшему (оправданном или ложном).

Этика и предрассудки. Можно ли пристрелить черную кошку?

На первый взгляд, нетрудно разобраться, чем мы руководствуемся в своих поступках: моралью или предрассудками (стремление вернуть долг, очевидно, продиктовано моральной ценностью, а нежелание передавать купюры поздним вечером, связано с дурной приметой). Но обратим внимание вот на что. И суеверия, и мораль имеют дело, в том числе, с фактами, с тем, что происходит. Притом, что в обоих случаях в происходящем каким-то образом замешано Высшее, и в каждом случае невозможно ясно представить, описать, объяснить эту «причастность» Высшему (поскольку высшее не проявляется в мире). Если далее обсуждать этот вопрос, то окажется, что не так легко обнаружить, чем, собственно, этическое отличается от предрассудков, ведь мы, в любом случае, не можем указать основания того и другого, избегая психологической интерпретации. А психологическая интерпретация, как известно, может предложить лишь условные, относительные основания, и тогда отличие морального выбора от предрассудка тоже станет условным и относительным.

Попытаемся все же найти существенные, «абсолютные» различия между моралью и предрассудками в интересующем нас отношении к Высшему, придерживаясь гипотезы, что Высшее не проявляется в мире, но проявляется в отношении к миру.

Учитывая эту гипотезу, заметим, что наиболее существенная особенность предрассудков состоит в том, что Высшее предстает здесь как абсурдное или злокозненное. Полагая, что Высшему есть дело до пятницы тринадцатого, до погоды в ответственные дни, до маршрутов черных кошек и расположения ботинок в прихожей, мы унижаем и опрошачиваем Высшее. В таких представлениях Высшее разменивается по мелочам, преследует человека в его повседневных делах, корчит рожи из-за угла, отрицает естест-

венный порядок вещей, сообщая вещам колдовские свойства.

С этим связана еще одна особенность суеверий: неоправданное привлечение Высшего в нашу жизнь, как правило, сопровождается страхом. Мы боимся, что пострадаем, если не будем вслушиваться в приметы. Но и гарантий от «злокозненного» Высшего не ждем: если уже поступил иррациональный «сигнал» Высшего, значит – жди беды.

Итак, суеверия всякого рода означают недоверие миру, и человек начинает сопротивляться «Высшему» неестественными средствами, колдовством, заклинаниями и прочим.

Теперь соотнесем эти особенности с поступками, которые принято считать этическими.

В этических мотивах почитается естественный ход вещей: никаким материальным объектам или ситуациями не приписываются временные или постоянные сверхъестественные свойства. В этическом отношении нет ничего, что можно было бы представить как колдовство или мистику. Повышенная значимость некоторых событий, и даже их сверхценность не предполагает мистического воздаяния или наказания. Иными словами, в морали (в отличие от предрассудков), присутствует не мистификация реальности, а пиетет, ценностное отношение (этическое или эстетическое) к тому, что уже дано нам с очевидностью.

Поэтому для этического выбора не требуется «обратная интерпретация», которая приводилась для предрассудков: этика не включает Высшее в мир, а предполагает отношение к миру с позиции доверия Высшему (что означает признание ценности того, что происходит).

Мораль основана на признании мира в том виде, в каком он существует и надежде, что в мире достаточно условий, чтобы сделать правильный выбор, на благо другим и себе (своей совести).

Моральный выбор основан не на страхе, связанном с психологическими¹ или физическими страданиями. Если человек нарушил моральные обязательства, как он их понимает (и если понимает), то он становится несчастным «метафизически», он страдает только в связи с тем, что проигнорировал ту ценность, которая дана ему в его моральном чувстве.

Итак, в той мере, в какой человек склонен к предрассудкам, он будет опасаться черной кошки. В той мере, в какой он морален, он не может ее пристрелить, даже если одержим суеверием.

Противостояние этики и предрассудка (в самой тяжелой, клинической форме) описывает Стив Мартина в книге «Радость моего общества»: общаясь с ребенком, герой, чья жизнь насквозь пронизана бесчисленными болезненными ритуалами, совершает небывалый для себя поступок:

И все-таки я знал – я на него влияю. Всякий раз, когда хмурюсь или улыбаюсь ему, это регистрируется, когда повышаю голос или ласково хвалю – архивируется в его впитчивом уме. И что же – я желаю передать ему этот спиралевидный маршрут до аптеки, и что же – я хочу, чтобы он перенял от меня оцепенение и панику при виде восьмидюймового поребрика? <...>. Я не мог оставить ему в наследство страх из позабытых мест. Я потянул его к бордюру, чтобы он не стал таким, как я <...>. я опустил одну ногу на мостовую, чтобы он не стал таким, как я. Он без усилий сошел вниз, колыхаясь на негнущихся ножках <...> Я перевел его через улицу, чтобы он не стал таким, как я <...> Через улицы, по тротуарам, по переходам и вне их – всё ради того, чтобы Тедди не стал таким, как я.

[4, с. 198]

¹ Подразумеваются переживания, связанные не с этическим выбором, а с практическими интересами продиктованными, например, например, корыстью, честолюбием, страстью и т.п.

Заключение

Позиция «Высшее не проявляется в мире» означает бессмысленность, ошибочность или порочность мистификации происходящего, к чему многие из нас расположены, в той или иной степени. Но людям, очевидно, свойственно и другое: очищенное от всякой мистификации ценностное отношение, реализуемое с позиции идеалов (должного, блага, прекрасного). Каков бы ни был статус таких идеалов, для нас они оказываются неким предельным мериллом ценности происходящего, и тем единственным, что мы могли бы соотнести с Высшим, не покидая, при этом, почву реальности нашей жизни, во всех ее проявлениях. Таким образом, Высшее не проявляется в мире, но косвенно проявляется в отношении к миру: руководствуясь идеалами, мы смотрим на мир с позиции «Высшего», или того, что мы в состоянии прочувствовать как предельное ценностное основание нашего взгляда на мир, как условие возможности видеть прекрасное, различать добро и зло.

Литература

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. *И. Добронравова, Д. Лахути* / Общ. ред. *В. Асмуса*. М., 1958.
2. *Витгенштейн Л.* Лекция об этике // Историко-философский ежегодник. М., 1989.
3. *Сартр Ж.-П.* экзистенциализм это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.
4. *Стив М.* Роман «Радость моего общества», М., 2004.

Трансгуманистическая организация и религиозная секта: сходства и различия

О.В. Полякова (Москва, Россия).

Когда речь заходит о трансгуманизме, последователей этого течения нередко сравнивают с «сектантами». Несмотря на то, что проведение подобных параллелей часто носит чисто метафорический характер, автор предпринимает попытку выявить общие черты у трансгуманистических сообществ и религиозных сект.

Биотехнологическая революция конца XX в. поспособствовала не только созданию комплекса наук НБИКС¹, развитие которого прокладывает путь к неограниченному расширению человеческих возможностей (*human enhancement*) и «улучшению» человека как биологического вида, но и обеспечила благоприятные социально-культурные условия для формирования нового мировоззрения, трансгуманизма. Последователи нового течения утверждают, что *Homo sapiens* может и должен продолжить свою эволюцию при помощи новых технологических достижений.

Несмотря на то, что трансгуманистическое движение весьма не однородно, и представители разных течений под «расширением» и «улучшением» могут подразумеваться различные комплексы процедур, направленных на повышение физических и интеллектуальных показателей *Homo sapiens*, все трансгуманистические течения видят общую конечную цель проекта – достижение бессмертия.

Несмотря на всю фантастичность цели, у трансгуманизма немало последователей. Сторонники этого течения объединяются в организации, дабы совместными усилиями побороть смерть. В 90-х гг. прошлого века была создана Всемирная Ассоциация Трансгуманистов (ВТА), объединившая под своими знаменами ряд разрозненных течений трансгуманистической направленности. В России в начале двухтысячных появилось

¹ От англ. NBICs – Nanotechnology, Biotechnology, Information technology, Cognitive sciences.

Российское Трансгуманистическое Движение (РТД, отечественный аналог ВТА), специализирующееся на крионике¹. В 2011 г. лидерство на трансгуманистической арене перешло к «России 2045», обещающей последователям кибернетическое бессмертие. Однако, несмотря на громкие заявления, деятельность трансгуманистов скорее представляет собой клуб по интересам, занимающийся саморекламой, чем сектор научного сообщества, в качестве которого они регулярно себя позиционируют.

Помимо стремления к обретению вечной жизни при помощи достижений науки и техники, общим для большинства трансгуманистов следует считать отношение к религии. Трансгуманизм рассматривается сторонниками как материалистическое мировоззрение (см., например, [11]). Многие последователи движения подчеркивают несочетаемость трансгуманизма и религии, поскольку трансгуманизм не содержит положений о вечной истине и о связи с божеством [1, с. 207].

С другой стороны, существует и иная точка зрения. Например, философ и биоэтик Джон Харрис рассматривает трансгуманизм как разновидность вероисповедания: «быть трансгуманистом – все равно, что быть христианином или мусульманином» (цит. по: [2, с. 37–38]). Следовательно, нельзя исключать, что трансгуманизм, далекий от религии по своему содержанию, сам принимает форму религии.

Исходя из этой предпосылки, не следует удивляться, что по отношению к сообществу, отстаивающему отнюдь не религиозные ценности, некоторыми исследователями употребляется термин «секта» [10]. Хотя в некоторых случаях такое сравнение выглядит как оценочное суждение, попробуем проследить, сколь серьезные основания имеет под собой проведение параллелей.

Во-первых, по определению известного отечественного сектоведа А.Л. Дворкина, наличие учения о боге вовсе не является необходимым условием для функционирования секты [3], как это происходит, например, в «коммерческих пирамидах», которые по всем своим характеристикам попадают под понятие «секты». Во-вторых, что касается сектантских настроений, то они не обязательно присущи только лишь тоталитарным организациям [3]. В-третьих, секта получает питание в социуме, где складывается благоприятная среда для формирования и укоренения тех или иных лже-учений. Следовательно, ничто не препятствует рассмотрению трансгуманистической деятельности в соответствующем ключе.

Отмечено, что не существует единого определения «секты» [9], благодаря чему каждый специалист понимает данное явление исходя из собственной мировоззренческой позиции. Несмотря на то, что в силу ряда причин невозможно построить единую универсальную классификацию сект [3], с позиции религиоведов секты условно можно разделить на два типа [5, с. 17–18]. Они могут быть по своей сущности **религиозными** и **нерелигиозными**. Первые проповедуют лжеучение (ересь) и противопоставляют себя официально признанной доктрине. Вторые представляют собой закрытую структуру наподобие мафиозной, которая прикрывается религиозной риторикой для сокрытия преступной деятельности, в которую вовлекаются люди и удерживаются помимо их воли с помощью технологий изменения сознания с целью выкачивания финансовых средств и получения власти.

Очевидно, что приведенные характеристики секты оказываются слишком «сильными» для того, чтобы их можно было бы применить к трансгуманистическим организациям. Если же под «сектой» подразумевать группу лиц, замкнувшихся исключительно на своих интересах, или же группу людей, исповедующих учение, отличное от общепринятого (например, пропаганда околонуточных взглядов), то сравнение не лишено основания.

¹ Заморозка тела (или только мозга) клиента на длительный срок с дальнейшей перспективой оживления.

Каковы же общие черты у секты и у трансгуманистической организации?

По определению о. Игнатия (Павлуся), секта – это мутация религии [4]. Трансгуманистические воззрения вполне можно было бы назвать мутациями науки, с учетом того, что последователи Движения используют науку ради достижения идеологических и коммерческих целей. Однако в рамках данной статьи нас больше интересует не научное обоснование трансгуманистических взглядов и не вероятность осуществления планов по достижению бессмертия, а **трансгуманизм как сообщество**, как группа людей. Если рассматривать «секту» исключительно как объединение людей (не принимая во внимание направление их учения), то общие черты с трансгуманистическим сообществом оказываются весьма немногочисленны, но они существуют. Чего же объединяет эти два типа организаций?

1. Трансгуманисты так же далеки от науки, как сектанты от традиционной религии. По определению о. Игнатия, в секту вступают люди либо совершенно не имеющие представления о религии, либо недовольные традиционной религией. Последние создают себе нереальные, идеальные представления о том, какой должна быть религия. Как нами уже было отмечено, членов трансгуманистических организаций с наукой также мало что связывает. По большей части они прикрываются именами ученых для создания себе определенного имиджа.

2. Успешность деятельности зиждется на харизме предводителей. Лидеры сект, по определению о. Игнатия, способны буквально околдовать тех, кто к ним приходит. Руководители трансгуманистических организаций также не лишены харизмы.

3. Обещание спасения своим adeptам. Сектанты в качестве аргумента часто используют учение об апокалипсисе, обещая спасение только своим adeptам. Трансгуманисты используют ту же тактику. Например, РТД привлекает потенциальных клиентов в свою криофирму, обещая им бессмертие, а «Россия 2045» обещает всем вечную жизнь в искусственных телах. Тех же, кто не откликнется на призыв, ждет старость, болезни и смерть.

4. Новизна. Средства массовой информации постоянно внушают нашим современникам мысль о том, что жизненно необходимо постоянно приобретать что-то новое, познавать неизведанное, покупать модное и т.д. Религиозная секта предлагает новое более «привлекательное», более «правильное» учение, обещающее adeptу духовное совершенствование. Трансгуманизм открывает перед своими последователями перспективу бесконечного физического совершенствования.

Однако здесь необходимо указать на различие в применении термина «новизна» для секты и для трансгуманистических сообществ. Секта (в значении ересь) – явление не новое. Всевозможные лжеучения на протяжении веков сопутствуют официальной доктрине. Сектанты, в большинстве случаев, утверждают, что их учение не «новое», а «старое, изначальное, правильное, истинное», которое было в ходе времени утрачено или искажено. Под девизом борьбы за истинную веру, они привлекают в свои ряды последователей.

Трансгуманизм же является действительно новым течением. Прикрываясь именем науки, трансгуманистическое сообщество тут же подвергает ее жесткой критике. «Наука, работающая на потребление, не может обеспечить технологический прорыв» [8], – заявляют члены «России 2045». Они, стремясь «усовершенствовать» науку, направить ее ход по «правильному» руслу, и призывая adeptов присоединиться к Движению, в действительности, ничего нового в саму науку не привносят, т.к. всеми разработками занимаются ученые.

Очевидно, некоторое сходство у Движения с религиозной сектой есть, и сравнение трансгуманистических организаций с таковой имеет право на существование.

И все же, любая организация – это в первую очередь люди, ее составляющие. Если

существуют общие черты у обоих типов организаций, то не исключено, что существует определенное сходство между членами трансгуманистических движений и адептами тоталитарных сект и религиозных культов.

Вопреки распространенному стереотипу, в секту никого не «заманивают», человека никто не «приводит» извне. Как правило, потенциальный адепт уже до входа в секту обладает рядом психологических характеристик, которые соответствуют портрету сектанта. По данным сайта Минских Духовных Академий и семинарий [7] представления о насильственной вербовке – явное преувеличение. Для входа в секту необходимо, чтобы действовало две силы одновременно: внешняя и внутренняя, а именно: и комплекс действий по вербовке нового члена, и индивидуальные характеристики самого потенциального адепта [7]. Даже хорошо проведенная психологическая обработка потенциальных последователей не является гарантом принятия пропагандируемых убеждений.

Существует пять личностных типов потенциальных адептов сект [7].

1. Лица с проблемами социального и личностного характера. Это та категория граждан, которая может искать спасения от себя и мира как в секте, так и в наркотиках, алкоголе или азартных играх.
2. Секту часто пополняют авантюристы в поисках приключений – секта может быть выбрана в качестве вида развлечения.
3. Замкнутые, пассивные, скучные люди без друзей и увлечений компенсируют нехватку общения, вступая в секты. Это основанная масса молодых людей, пополняющих подобного рода организации. Французские социологи Дюбарри и Орнунг в своей критической статье дали похожую характеристику последователям трансгуманистических взглядов [12]. Они изобразили замкнутого, необщительного человека, не находящего общий язык ни с коллегами, ни с противоположным полом, но зато легко обращающегося с компьютером.
4. К потенциальным адептам можно отнести людей, интересующихся всем необычным и загадочным. Секта для них один из видов увлечения, в которые они легко погружаются и легко бросают. Они не отличают глубокие знания от грубой подделки. В представлении таких адептов «религиозное» значит «хорошее». Этим принципом они и руководствуются.
5. В секту людей нередко приводит поиск истины и элитарного учения, которое привело бы к ней.

Для всех приведенных личностных типов характерна разная мотивация, они могли прийти в секту разными путями, но всех их объединяет ряд психологических особенностей. В первую очередь, потенциальный адепт неспособен к критическому мышлению и не желает нести ответственность за свои поступки. Напротив, критичность мышления и внутренняя свобода – препятствие для завлечения человека в секту. Влияние уровня доходов и образования в данном случае не выявлено, но отмечено, что секты чаще пополняются людьми с техническим образованием [7].

Чтобы проверить, насколько соответствуют приведенные характеристики портрету трансгуманиста, обратимся к форуму сайта «Россия 2045» [11]. Как сказал один из участников этого ресурса, «Сайт – это лицо проекта, а форум – это его сердце» [11], и он представляет собой идеальную площадку для общения единомышленников. Возможно, информация, размещенная самими пользователями, поможет сформировать портрет последователя Движения.

К сожалению, активность на форуме продолжалась недолго, число постоянных участников невелико, а количество оставленных последователями сообщений недостаточно, чтобы можно было говорить о каком-то сложившемся социально-психологическом портрете последователя Движения «Россия 2045». И все же, можно выявить ряд характерных черт: с 2011 по 2013 гг. участниками сетевого общения на форуме Движения

были в основном мужчины с высшим образованием (в том числе техническим). Ранее они увлекались произведениями научно-фантастической литературы, что поспособствовало впоследствии формированию интереса к различным направлениям комплекса НБИКС. Некоторым участникам форума, судя по длине и количеству постов, явно не хватает общения при желании поведать миру о своих трансгуманистических взглядах. Если попытаться сравнить портрет трансгуманиста и портрет сектанта, то при желании можно найти общие черты, но о значительном сходстве говорить не приходится.

Более того, содержание сетевого общения последователей трансгуманистического проекта «России 2045» свидетельствует как раз о том, что Движение – не секта, а скорее плохо организованный клуб по интересам. Как известно, в секте духовный лидер и его помощники ни на минуту не упускают из вида своих адептов. Последователи всегда находятся под присмотром «старших» сектантов, которые не просто следят за подопечными, но и стремятся предотвратить самостоятельность или выход из организации. Тем более, руководство секты не терпит критики в свой адрес, в адрес организации и содержания учения.

В случае с трансгуманистами обнаруживается обратная ситуация. В то время как последователи общаются между собой, обсуждая содержание трансгуманистических концепций, лидеры Движения преследуют свою цель – признание со стороны научного сообщества. Заинтересованные граждане, готовые к активной деятельности под знаменами «России 2045», оказываются попросту не нужны лидерам Движения. Рядовые трансгуманисты недовольны отсутствием обратной связи. С ними не контактируют лица, напрямую вовлеченные в проект, и, соответственно, последователи не могут получить ответы на волнующие их вопросы. Трансгуманисты негодуют, что лидеры игнорируют тех, кто мог бы поддержать Движение. «Нас воспринимают как безликую массу» [11], – сокрушается один из адептов. Не удивительно, что при таком отношении многие участники покинули пространство форума. Кроме того, последователи отмечают, что содержание сайта неинформативно, масса размещенных на нем материалов попросту перепечатана из других изданий, ничего не говорится о реальных достижениях «России 2045», и до сих пор не ясны принципы достижения целей. При этом, сайт наполнен фантазиями о кибернетическом бессмертии, демагогией и бесконечными видеороликами, рекламирующими деятельность Движения. Один из посетителей форума даже сравнил пиар-кампанию «России 2045» с рекламой МММ [11].

Когда кто-то из апологетов Движения предложил участникам форума выдвигать свои соображения, трансгуманисты отказались, ссылаясь на то, что хорошая идея тут же будет присвоена, а ее автор все равно так и не получит никаких благ или поощрений. «В кибернетическое бессмертие нас не позовут», – заключает посетитель форума. Есть мнение, что сайт существует только для пиара, форум нужен для выявления отношения людей к трансгуманистическим сюжетам, а сам проект при этом далек от науки [11].

Исходя из настроений, которыми охвачены последователи, вряд ли стоит расценивать деятельность Движения как секты, хотя, безусловно, некоторые «романтизированные» личности, особо увлеченные мечтой о бессмертии, смогли бы при иных обстоятельствах пополнить ряды некой тоталитарной организации. Лидеры трансгуманистических проектов, нацеленные на поиски признания со стороны научного сообщества и руководства страны, не столь сильно нуждаются в адептах как гуру религиозных сект. Таким образом, несмотря на сходство, временами разительное, знак равенства между трансгуманистической организацией и тоталитарной (религиозной) сектой ставить пока рано.

Литература

1. *Барышников П.Н.* Типология бессмертия в теоретическом поле французского трансгуманизма // Глобальное будущее. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под. Ред. *Д.И. Дубровского*. М., 2013.
2. *Беляетдинов Р.Р.* Универсалии «усовершенствованной эволюции»: Стив Фуллер о концепции трансгуманизма Джона Харриса // Рабочие тетради по биоэтике. Выпуск 16: гуманитарная экспертиза. Сборник научных статей / Под ред. *П.Д. Тищенко*. М., 2013.
3. *Дворкин А. Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород, 2002. [Электронный ресурс]: <http://pravbeseda.ru/library/?id=931&page=book> (дата обращения: 04.10.2012).
4. *Игнатий (Павлусь), о.* Что такое секта? // Православная книга. [Электронный ресурс]: http://www.orthodox-book.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=56:2011-08-30-20-21-32&catid=3:2011-08-26-17-37-20&Itemid=5 (дата обращения: 04.10.2012).
5. *Конь Р.М.* Введение в сектоведение. Нижний Новгород, 2008.
6. Манифест трансгуманизма. [Электронный ресурс]: <http://mbatin.livejournal.com/122612.html> (дата обращения: 17.09.2010).
7. *Мартинович В.А.* Портрет потенциального адепта секты // Сайт белорусской православной церкви. [Электронный ресурс]: <http://minds.by/news/portret-potentsialnogo-adepta-sekty> (дата обращения: 14. 01.2014).
8. Медведеву предложили изменить человечество // Взгляд. Деловая газета. 24.02.2011.
9. *Питанов В.* Определение терминов «секта», «культ» и НРД // Миссионерско-апологетический проект «К истине». [Электронный ресурс]: http://www.kistine.ru/sects/sects_terms.html (дата обращения: 04.10.2012).
10. *Тхостов А.Ш.* Тупики и перспективы понимания гуманизма в современном обществе // Материалы научной конференции «Место и роль гуманизма в будущей цивилизации» (XII Фроловские чтения). [Электронный ресурс]: <http://www.frolov-it.ru/xn.html> (дата обращения: 04.10.2012).
11. Форум сайта «Россия 2045» // Сайт «Россия 2045» [Электронный ресурс]: www.2045.ru/forum/2/911 (дата обращения: 04.10.2012).
12. *Dubarry T., Hornung J.* Qui sont les transhumanistes? // Sens Public. Revue électronique internationale. 2008. №3. [Электронный ресурс]: http://sens-public.org/IMG/pdf/SensPublic_TDubarryJHornung_les_transhumanistes.pdf (дата обращения: 17.09.2010).

ПРИЛОЖЕНИЯ

Наши авторы

- Анисов Александр Михайлович* – д-р филос. наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва).
- Бандуровский Константин Владимирович* – канд. филос. наук, доцент Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва), доцент РГГУ.
- Белусов Михаил Алексеевич* – канд. филос. наук, доцент кафедры социологии управления философско-социологического факультета Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва), доцент учебно-научного центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.
- Боброва Ангелина Сергеевна* – канд. филос. наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского ф-та РГГУ.
- Губин Валерий Дмитриевич* – д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии, декан философского ф-та РГГУ.
- Данько Софья Владимировна* – канд. филос. наук, доцент Национального исследовательского университета – «Высшая школа экономики» (Москва).
- Евтеева Александра Александровна* – студентка философского ф-та РГГУ.
- Заратин Олег Викторович* – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского (Симферополь).
- Ищенко Елена Николаевна* – д-р филос. наук, профессор кафедры онтологии и теории познания факультета философии и психологии Воронежского государственного университета (Воронеж).
- Карелин Владислав Михайлович* – канд. филос. наук, доцент кафедры социальной философии философского ф-та РГГУ.
- Катречко Сергей Леонидович* – канд. филос. наук, доцент кафедры онтологии, логики и теории познания Школы философии Национального исследовательского университета – «Высшая школа экономики» (Москва).
- 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, заведующий кафедрой современных проблем философии философского ф-та РГГУ.
- Коротченко Юлия Михайловна* – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского (Симферополь).
- Криводубская Вера Владимировна* – аспирантка философского ф-та РГГУ.
- Круглова Инна Николаевна* – д-р филос. наук, доцент, заведующий кафедрой философии Красноярского государственного аграрного университета (Красноярск).
- Крыштон Людмила Эдуардовна* – канд. филос. наук, ассистент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва).
- Крюков Алексей Николаевич* – канд. филос. наук, старший научный сотрудник Санкт-Петербургского института гостеприимства (Санкт-Петербург).
- Кузнецова Наталья Ивановна* – д-р филос. наук, профессор, кафедра современных проблем философии философского ф-та РГГУ.

- Литвин Татьяна Валерьевна* – канд. филос. наук, доцент Санкт-Петербургского христианского университета (Санкт-Петербург).
- Лобовиков Владимир Олегович* – д-р филос. наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения Российской Академии Наук (Екатеринбург).
- Логинов Александр Вячеславович* – канд. филос. наук, доцент кафедры социальной философии философского ф-та РГГУ.
- Малышкин Евгений Витальевич* – канд. филос. наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).
- Манин Иван Андреевич* – соискатель философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва).
- Мёдова Анастасия Анатольевна* – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Сибирского государственного технологического университета (Красноярск).
- Михайлов Григорий Петрович* – аспирант философского факультета РГГУ.
- Морозова Марта Владимировна* – магистр философии, аспирантка Школы философии Национального исследовательского университета – «Высшая школа экономики» (Москва).
- Наумов Олег Дмитриевич* – аспирант кафедры философии Сибирского государственного технологического университета (Красноярск).
- Новак Петр* – габилитированный доктор, профессор Белостокского университета (Белосток, Польша); профессор Колледжа «*Liberal arts*» Варшавского университета (Варшава, Польша); соучредитель и соредатор философского журнала «Кронос» (Варшава, Польша); член наблюдательного совета фонда «*Count Cieszkowski Foundation*» (Польша).
- Паткуль Андрей Борисович* – канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).
- Полякова Ольга Владимировна* – аспирантка кафедры современных проблем философии философского ф-та РГГУ.
- Просандеева Наталья Васильевна* – доктор философских наук, профессор факультета политологии Государственного академического университета гуманитарных наук (Москва).
- Пуминова Наталья Владимировна* – канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии философского ф-та РГГУ.
- Румянцева Мария Владимировна* – аспирант Школы философии, научный сотрудник лаборатории исследований культуры, преподаватель Лицея Национального исследовательского университета – «Высшая школа экономики» (Москва).
- Рындин Дмитрий Геннадьевич* – научный редактор Фонда Мераба Мамардашвили (Москва).
- Сагетдинов Эльфир Нугманович* – переводчик Фонда Марджани (Москва).
- Сидорина Татьяна Юрьевна* – д-р филос. наук, ординарный профессор Национального исследовательского университета – «Высшая школа экономики» (Москва).
- Сазеева Ирина Борисовна* – канд. филос. наук, доцент кафедры гуманитарных и естественно-научных дисциплин Арзамасского филиала Российского университета кооперации (Арзамас, Нижегородская область).
- Слесарев Андрей Александрович* – Кузбасский государственный технический университет имени Т.Ф. Горбачева (Кемерово).
- Соловьев Артем Павлович* – канд. филос. наук, доцент Башкирской академии государственной службы и управления (Уфа).
- Счастливец Елена Анатольевна* – д-р филос. наук, доцент кафедры философии Вятского государственного гуманитарного университета (Киров).
- Устиненко Василий Валерьевич* – студент философского ф-та РГГУ.

- Фетисова Дарья Евгеньевна* – магистр философии, соискатель философского факультета Московского Государственного Университета им. М.В. Ломоносова (Москва).
- Шатира Ольга Александровна* – канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского (Симферополь).
- 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).
- Шиповалова Лада Владимировна* – д-р филос. наук, доцент кафедры философии науки и техники Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).
- Шиян Анна Александровна* – канд. филос. наук, доцент учебно-научного 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 кафедры социологии управления философско-социологического факультета Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва).
- Яковлева Любовь Евгеньевна* – д-р филос. наук, профессор Московского государственного университета дизайна и технологии (Москва).
- Ямпольская Анна Владимировна* – д-р филос. наук, профессор кафедры современных проблем философии, ведущий научный сотрудник учебно-научного центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.

Annotations

Anisov A.M. History of logic: the logic or the history?

In the article the author proves the necessity of applying the methods of modern logic in historical-logical works. To support his position the author refers to the examples of Zenon's aporia and antique attributivism.

Keywords: logic, history, antiquity, *aporia*, attributivism.

Bandurovskiy K.V. Historical distance in the work of Thomas Aquinas

We will discuss one particular case, the criticism of Origen, showing how Thomas Aquinas used historical distance, historical perspective and historical context in comparison with Origen's critics in previous periods. For many Christian thinkers Origen presented at close range, as the person, which can engage in dialogue, direct contact. Thomas Aquinas, by contrast, thinks of Origen in a historical context that allows him to relate to the teaching of Origen consider the thought of Origen as the one rooted in his own time, with specific errors, misunderstandings, problems, questions. Thomas Aquinas considered the teaching of Origen from a philosophical, not a dogmatic point of view, discovered in his teaching not only negative, but also positive aspects, explained his "errors" of the historical context and not as a manifestation of evil will.

Keywords: historical context, historical distance, Origen, St. Thomas Aquinas, Platonism, Aristotelianism.

Belousov M.A. To the problem of meaning in husserlian phenomenology: the concept of the final fulfillment

The presentation deals with the problem of meaning in Husserl's phenomenology, treated in the light of the distinction between preliminary and final fulfillment, introduced in the VI Investigation of "Logical Investigations". The author makes an attempt to show the defining methodical role of this distinction in Husserl's conception of consciousness as an act of giving a meaning. On the basis of the distinction some premises of understanding of correlation between meaning and intuition in Husserl are problematized.

Keywords: phenomenology, meaning, consciousness, last fulfillment, intention, experience, evidence, intentionality.

Bobrova A.S. Philosophy and graph theory of C.S. Peirce

C.S. Peirce produced one of the most remarkable diagrammatical projects in logic. It is the existential graph theory or the graph theory. The current paper concerns its philosophical side. I demonstrate how the ideas of sinechism, realism, pragmatism and semiotics work there.

Keywords: Peirce, an existential graph theory, sinechism, realism, pragmatism.

Danko S.V. Ethics, superstition and the supernatural

The article is about the difference between the moral and the prejudice. On the basis of the statement of L. Wittgenstein, "God does not manifest itself in the world" the absence of grounds for prejudice and the grounds for moral choice are demonstrated.

Keywords: ethics, prejudice, supernatural.

Evteeva A.A. V.S. Solovyov and French ideas of evolutionism (Guyau J.-M.)

This article is about influence of evolutionism ideas on Solovyov's creativity research. Its purpose is comparative analysis of works by Solovyov and Guyau. The author compares and contrasts their works by textological analysis.

Keywords: aesthetic evolution, animal evolution, beauty's profit, concept of game, genius's instinct, reproductive instinct, concept of light.

Fetisova D.Eu. Ontology of mind in the works of David Chalmers and Bertrand Russell

The article analyzes two ontologies of consciousness: Russell's neutral monism and neurussellian monism. The last is represented by David Chalmers – one of the most influential philosophers of consciousness nowadays.

Keywords: philosophy of mind, ontology, neurussellian monism, neutral monism, Chalmers, Russell.

Gubin V.D. Images of memory

Memory is the deepest ontological basis in the man, which creates the unity of a person. There is the pure past, a kind of “past in general”, and memories of it are the necessary part of human consciousness. On the contrary, such past does not follow the present assumes it as a pure condition without which it could not have happened. “Past in general” is not a concrete past of any present, but the eternal past as a condition of any present. And the memory of this pure past is the pure memory, the condition of possibility of each individual memory. This memory exists in us like a thing-in-itself: it is never adequately expressed in any memories. And there is a memory that can be expressed in actual, specific memories. It depends on my efforts and exists only through the efforts of my thoughts, my imagination, my dreams and hopes. As mentioned above, I do not dispose of my memories, but my efforts turn them from the virtual to the actual. In order to remember something, it is necessary to “invent” it, i.e. to convert it into a thought, into an image, into a feeling. Only such conversion allows you to snatch a piece of “past in general”, of an impersonal memory, and turn it into a bright experience. Thus my memories are artificially constructed, directed by me and concentrated in me.

Keywords: memory, virtual and relevance, brain, forgetfulness, feeling, love, incomprehensible remembrance, stopped a moment, the spirit.

Ishchenko E.N. The interpretation of the philosophical classics in the postmodern discourse: the search for new strategies

In this paper there is an example of analysis of such phenomenon as interpretation of philosophic classics in postmodern discourse. Postmodern discourse reflects the search of a new understanding of ideas of Nietzsche and Descartes, which sometimes go against the classical interpretation. Our approach reveals the deepest layers of interpretation being, transformation of ideas of possible interpretative strategies and goals. In addition, our attempt to combine different points of view demonstrates general thematisation of postmodern discourse, in particular connected with a problem of the end of philosophy.

Keywords: postmodern discourse, interpretative strategies, Cartesian philosophy, rationalism, the end of philosophy.

Karelin V.M. Phenomenon of dissensus in communication and its prospects in education

The article deals with the phenomenon of dissensus and its significance in processes of communication. In the framework of the suggested approach dissensus in aspects of double contingency and performativity is analyzed. The significance of dissensus in the prospect of university education is demonstrated.

Keywords: dissensus, communication, performativity, double contingency, systems theory, modern university.

Katrechko S.L. How philosophy is possible: can the philosophical discourse be national?

The article is devoted to discussion of linguistic and cultural status of philosophy (*resp.* philosophical discourse). Firstly, the thesis “The Philosophy is universal” is formulated, then two anti-theses are formulated: “The Philosophy depends on the language” and “The Philosophy [historically] not universal, because it represents the quintessence of its historical era”. The author makes an attempt to synthesize the thesis and the antithesis in conclusion of the article.

Keywords: paradigm of philosophy (philosophizing), Deleuze, Foucault, Kant (transcendentalism),

the Sapir-Whorf hypothesis of linguistic relativity.

Kolka C. History of philosophy: history or philosophy?

The author discusses the status of the history of philosophy in the specific case of Husserl's reception in France and Germany. She comes to the general conclusion that the German position is still oriented in the classical German idealism from a historical starting point whereas the French philosophers focus on phenomenology as a break through to a deeper philosophical dimension of understanding.

Keywords: intentionality, idealism, phenomenology.

Konacheva S.A. Theopoetics as a way of corelations of philosophy and religion in radical theology

The article is devoted to the transformation of modern religious thought from theology to theopoetics. It is considering the way of radicalization of theology proposed by John Caputo, where the key principle is "perhaps". We study two types of postmodern philosophy of religion: Kantian and Hegelian versions.

Keywords: theopoetics, event, philosophy of religion, radical theology.

Korotchenko Yu.M. The language in the collective consciousness interpretative activity

The language has a specific feature: the collective subject is the bearer if it. The representative function of the language in its relation to the results of the collective consciousness interpretative activity is determined. The matrix model for the interpretative center that organizes the collective consciousness in the steady community, called "valuative" is presented. It is shown that this function of language of collective consciousness is realized with the help of a specific vocabulary which includes the names of the matrix lines, as well as expressions and operations of a natural language with lexical and grammatical features that make it possible to use these expressions as interpretive "labels" attributed to fragments of social reality by certain collective subject.

Keywords: collective consciousness, interpretative activity, valuative, valuative language.

Krioukov A.N. The notion "Symbolische Prägnanz" by E. Cassirer

The problem depicted in my report is related to E. Cassirer's assertion in his «Philosophy of symbolic forms» that Husserl did not solve the problem of connection of transcendent and immanent in context of his noetic-noematic analysis. He uses his own notion "*Symbolische Prägnanz*". But this term also needs to be clarified. In my talk I will offer some interpretation of the term.

Keywords: Husserl, Cassirer, phenomenology, philosophy of symbolic forms, *Symbolische Prägnanz*, intentionality.

Krivodubskaya V.V. Form and volume as the essential elements of the analysis of semantic spatiality of the text in the works of J. Derrida

The main focus of the article is directed at the concrete definition of representation of volume and form of semantic spatiality of the text. The approach to the stated problem is exercised through the concept of "the landscape" ("the landscape of a written language" and "the landscape in the textual space"). Revealing the distinctive features of volume as the quadrature of text, belonging to the inner organization and transformed into a cube; and form as a complicated functional formation defined from outside. The drawn conclusions are exposing the significance of volume and form (as categories) applied to the analyses of the semantic spatiality of the text of deconstruction.

Keywords: spatiality, structuration, landscape, quadrature, volume, form.

Kruglova I.N. Dissemination and pharmacy as historical and philosophical strategies

In this article the author analyzes the dissemination and the pharmacy as historical and philosophical strategies that Derrida has applied in his work "Plato's Pharmacy". In the context of the general paradigm of deconstruction the dissemination and Pharmacy are disclosed as approaches to identifying the dynamics (in this case – platonic) of the discourse of desire and the discourse of knowl-

edge. The Pharmacological movement of replacement of speech by writing is treated as sacrificial dynamics of designs and models.

Keywords: dissemination, pharmacy, history of philosophy, discourse knowledge, discourse of desire, the game, the difference, pharmakon, Socrates, Plato, Derrida.

Kryshtop L.Ed. The concept Glückseligkeit in Kant's ethics

While researching Kant's practical philosophy the first that we recall are such concepts as the duty, the categorical imperative, the moral law. Kant's ethics is often named as "ethic of duty" and it is compared with the ethics of Stoa because of its rigorism. However, the other important concept of Kant – namely the happiness (Glückseligkeit) – is often forgotten. The analysis of this concept helps us to avoid a number of wrong interpretations of Kant's ethics as a very formal, not taking into consideration the requirements of the human being which are rooted in the sensual human nature.

Keywords: happiness, the highest good, the virtue, ethics, the sensual nature, requirements, sensible, intelligible.

Kuznetsova N.I. The history of philosophy contra philosophy

In the article it is stated that the field of historical philosophical research must develop in the framework of general methodology of historical science. The key problem here is the dilemma of two guidelines in the studies of the past: the presentism and the antiquarism. The first guideline studies the theories and the ideas of the past as the components of modern culture. The second one insists on the fact that the past needs reconstruction i.e. renunciation of the views of modernity. It is stated that history of philosophy is a branch of history, but philosophy is a special field of intellectual culture. The attempts to present history of philosophy as the only form of philosophical discourse leads to failure both in forming the adequate view of the past and in original philosophical research.

Keywords: historical-philosophical reconstruction, presentism, antiquarism, Collingwood methodology of historical research.

Litvin T.V. The historicism and eventness in the philosophical anthropology by Max Scheler

The paper considers the concept of historicism and its philosophical potential, which acquired a new dimension in the formulation of the question of the subject. The object of analysis is the philosophical anthropology of Max Scheler, his ideas of the nature of spirit and life, the methodological and reflexive synthesis of psychoanalytical notion of "sublimation" and European rationalism.

Keywords: Max Scheler, philosophy of time, philosophical anthropology, historicism, phenomenology, Christian anthropology.

Lobovikov V.O. Kant's doctrine of being of things in themselves: a discrete mathematical model of formal-axiological aspect

For constructing the discrete mathematical model of the indicated aspect of Kant's doctrine an evaluation-function "being-of-s-in-w" is introduced in two-valued algebra of metaphysics-as-formal-axiology and is precisely defined in it. In the mentioned algebra the notion "law-of-metaphysics" is defined precisely by means of the notion "identically-(constantly)-good evaluation-function". By accurate "computing" corresponding compositions of evaluation-functions in algebra of metaphysics it is demonstrated that "being-of-thing-s-in-thing-s" is the law of metaphysics.

Keywords: being-of-thing-in-itself, formal-axiology-law, formal-axiological-contradiction, algebra-of-metaphysics-as-formal-axiology.

Loginov A.A. The name of the article human rights: historical and philosophical perspective

The article sets the task to consider some landmarks in development of human rights conception within the new European philosophy. Transformation of philosophical notions into legal standards, formed in the second part of the XVIII century is traced. In the article the thesis that legal doctrine

of human rights is based on certain metaphysical foundations, founded on Reformation theology, on natural and law theories of G. Grotius, D. Locke. Later human rights lost their links with metaphysical prerequisites and their juridication and formalization took place. As the number of rights were increasing so were the internal contradictions of this doctrine. At present human rights turned into influential secular cosmopolitan ideology, having lost original link with Christian universalism.

Keywords: human rights, political anthropology, revolution, secularization, metaphysics, ideology, law philosophy.

Malyshkin Eu.V. The lower border of an investigation in a history of philosophy

The article describes the challenges the study of the phenomenon of memory in the Early Modern philosophy has to face. A distinction between the two forms of imagination is described, and the both forms are necessary for the memory. Since both forms of imagination are associated with body plasticity, since the history of philosophy, as it is turned to the structures of the imagination, has to turn to “invisible” imagination.

Keywords: Early Modern philosophy, art of memory, two forms of imagination.

Manin I.A. An essay on the historical-philosophical works

In this article the problem of the general backgrounds of the historical-philosophical research is investigated. The author tries to outline directions of historical-philosophical work and to denote the problems which might occur at this point. The author arrives at a conclusion that the main problem is the constructive character of the historical-philosophical knowledge.

Keywords: history of philosophy, knowledge, understanding, concept, text, activities.

Medova A.A. The modal discourse of being: to the medieval theory of moduses

A medieval theory of moduses is considered in the paper. The modal understanding of being is explained as “speaking about being of a modal way” on the grounds of the concepts of Aquinas, F. Erfurt, F. Suarez, N. Cusa. The meaning of notion “modus” is elaborated through elaboration of its lexical, grammatical and ontological semantics. Particular attention is paid to the relation of the modes of denominate (*modi significandi*) and the modes of existence (*modi essendi*).

Keywords: *modus*, scholastic, school of the modistae, Thomas Erfurt, *modi significandi*, *modi essendi*, modality *de re*, modality *de dicto*.

Mikhailov Gr.P. Problem of violence in apologetics of René Girard

The article is dedicated to analysis of the phenomenon of violence in the theory of the French philosopher René Girard. It's demonstrated that he deals with the phenomenon of victim from the points of view of theological and social and political topics. At the same time, theology is used as a means of illustration as well as a conceptual frame. Development of the conception of victim and the related violence in the Biblical context leads the thinker to the invention of an original apology of Christianity.

Keywords: René Girard, fundamental anthropology, victim, violence, sacred, scapegoat, Christianity.

Morozova M.V. About the main features of the historical-philosophical approach in H.-G. Gadamer's investigations

The H.-G. Gadamer's philosophical hermeneutics could be demonstrated as an urgent and interesting model of involving the historical-philosophical work in the whole philosophical project as an important part of determination of the main categories of the project. Moreover, there are some ideas about the significance of that historical-philosophical work. Finally, the fact of such involving of history of philosophy could be described as a specific philosophical position.

Keywords: historical-philosophical work, philosophical hermeneutics, tradition, dialogue, the Other, conversation, history of notions, language.

Naumov O.D. Naming of being in the tradition of deconstruction: on the periodization of creativity Derrida

The article analyses the problem of periodization of creativity of Derrida by means of analytical and ontological aspects of the philosophy of deconstruction.

Keywords: deconstruction, differance, being, name, naming, Derrida.

Nowak P. Some remarks on the art of reading and writing on the margin of an Kojève's essay about Julian the Apostate

A historian of philosophy, as all historians, attempts at telling what and how it was. Thus, inevitably he enters a dispute on whether the past is only the past – a collection of dead remains of equally dead men, or whether past prevails, and not as a mere pious reading of a warning for future generations, but as an integral, perhaps even constitutive, element of the present. For a proper understanding of this problem, one needs to confront two opposing approaches toward history of philosophy: historicism and presentism. In my presentation the representative of the first approach is Kojève (Hegelianism). The second take is derived from the history of philosophy as presented by an American conservative philosopher Leo Strauss.

Keywords: the art of reading, the art of writing, faith, atheism, presentism, historicism, Kojève, Julian the Apostate, late antiquity.

Patkul A.B. The problem of the meaning of being and the project of the doctrine of the meaning in M. Heidegger's ontology

It is shown in the article, that Heidegger differentiates the philosophy as the science of being (ontology) from ontical types of human activities, which are directed to that-which-is. The basis for such distinction is the principle of the ontological difference, i.e. the one between being and that-which-is. However, Heidegger speaks about being in two different perspectives. On the one hand, he speaks about being in the context of the fact of its vague understanding. On the other hand, he speaks about the meaning of being, i.e. about its concrete idea. The aim of the scientific ontology is in the clarification of such idea. The question is put in the article, where is the ground of the Heidegger's distinction of being and the meaning of being. The possible way to find the solution of these problems is the reconstruction of the Heidegger's project of the existential-ontological doctrine of the meaning and the application of the outcomes of this reconstruction to his notion of the meaning of being. In Heidegger's opinion, the meaning of being is not something, what would stay beyond being itself. It does not present per se. As conclusion, the problems, which connect with this Heidegger's thesis, are pointed in the article.

Keywords: being, that-which-is, the meaning of being, understanding, interpretation, ontology, Heidegger.

Polyakova O.V. Transhumanist organization and religious sects: the similarities and the differences

The followers of transhumanism are sometimes referred to as “sect members”. Although such parallels often have a purely metaphorical character, the author makes an attempt to reveal the characteristics typical of both types of organizations.

Keywords: transhumanist movement, cybernetic immortality, religious sect, type of religion, recruiting, personal characteristics of a sect member.

Prosandeeva N.V. Carl Schmitt about the illusion of European law states

The author explores the phenomena of law, legal state and the process of establishment of international relations based on the classic work of German thinker Carl Schmitt. He convincingly debunks the rhetoric of “freedom” and equality in international relations, insists that military expansion was the main tool of the construction of European national States and the interests of the owner was a base of constituting European law, law of parliamentarism. In this German thinker sees the illusion, the deception and the failure of all these pillars of European civilization, which appeal to the uni-

versal, seeing it as narrowly national, class and selfish.

Keywords: Carl Schmitt, law, international law, international order, localization, hegemony, legal state, parliamentarism, discussion class, law, government bureaucracy, liberalism, Marxism, bakunism.

Puminova N.V. Arguments about the Transubstantiation in the Moscow tsardom at the end of the XVII century and their “ukrainian” roots

The article analyzes the subject of the argument between the “grecophiles” and the “latinians” about the moment of the Transubstantiation. The arguments, based on the grammatical analysis of the formula of the sacrament of Eucharist, presented by both sides, are analyzed in the article. By means of examining the history of adoption of the catholic formula of the Eucharist in the works of the Kiev metropolitan Piotr Mohyla the “ukrainian” roots of the given discussion are revealed.

Keywords: grecophiles, latinizers, polemic, transubstantiation, Peter Mogila.

Rumyantzeva M.V. Histories as the processes of systems-individualization: about Hermann Lübbe’s philosophy of history

This article is devoted to Hermann Lübbe’s philosophy of history. Hermann Lübbe is little presented in the Russian intellectual context despite his great influence not only on the academic, but also on the political-social life of Germany in the second part of XX century. The key question raised in the article concerns the role, significance and function of historical explanation in the context of classical distinction between “natural” and “human sciences”. To solve this problem, we consider the definition of “histories”, proposed by Lübbe, as processes of system-individualization, the significance of this definition for classical division of sciences, and also the role, played by the subject of history in its formation.

Keywords: philosophy of history, historicism, “natural sciences”, “human sciences” Hermann Lübbe, Wilhelm Dilthey.

Ryndin D.G. M. Mamardashvili: history of philosophy and the event of thought

The article considers the historical-philosophical aspect of M. Mamardashvili’s thought. An attempt is made to develop some critical arguments of Aleshin A. with regard to Mamardashvili’s methodology of history of philosophy. A connection is established between the theme of historicity and the theme of event in Mamardashvili’s work, a description of the concept of event is presented as central to his philosophy. A brief analysis of socio-cultural context of Mamardashvili’s work is given with regard to its content.

Keywords: Mamardashvili, history of philosophy, methodology, event.

Sazeeva I.B. Humanistic ideas of Benjamin Fondane

Benjamin Fondane is the representative of existential philosophy, developed the ideas of European humanism. The man is a being essentially open. Its essence contains irrational points. European culture is rational, it tries to make a reason in history and to reduce man to its parts. Fondane believes that the existential philosophy and poetry is supposed to protect the real person from the dictates of universal reason.

Keywords: humanism, existential philosophy, universal mind, nothing, absurd.

Sidorina T.Yu. Modern society: labour – “Pro et Contra”

The development of technology in the XX century gave freedom to the man from the burdens of industrial labour. The growth of unemployment has become an another consequence of scientific and technological progress. Thousands of people lose their working places, lose their social guarantees. Under globalization labour becomes an enemy of paramount importance for postindustrial neoliberal economy. The worker is no longer needed by capital, and the person continues to hold on to work as a servant for the lord.

Keywords: labour, society, globalization, progress, postindustrial epoch, capital.

Slesarev A.A. The relationship of historical and philosophical, historical, and cultural studies (for example, study the philosophy of Arthur Schopenhauer)

The article discusses the importance of historical and cultural attraction of research into the history of philosophy. The author concludes that the study of the philosophical concept or philosophical schools need to consider not only their relationship with previous and future philosophers, but also pay attention to the historical, cultural and social context. For example, the study of philosophy of Arthur Schopenhauer shows that the study of the philosophical doctrine in the context of the historical development of society and culture provides a new look at the formation of the views of the philosopher. This approach provides a more complete picture of the formation of philosophy.

Keywords: The history of philosophy, Schopenhauer, irrationalism, rationalism, German romanticism.

Solovyev A.P. The metaphysical interpretation of the history of philosophy in the writings of Archbishop Nicanor (Brovkovich)

The research is devoted to the peculiarities of the understanding of the history of philosophy in the philosophy of Arch. Nicanor (Brovkovich) (1826–1890). Philosophical systems are divided in his writings on the criterion of the relationship to Christianity, understood as a dualism. The conclusion is that the Arch. Nicanor's interpretation of the history of philosophy was determined by his criticism of the new European idealism and materialism.

Keywords: archbishop Nicanor (Brovkovich), Russian philosophy, history of philosophy, idealism, materialism, dualism, monism, Christian Platonism.

Schastlivtseva E.A. Philosophy is the history philosophy or something more?

The article raises the problem of the ontological understanding of philosophy in comparison with the history of philosophy, which is interpreted as the beginning of philosophy. However, history of philosophy itself is not sufficient to clarify the actual philosophical problems. Philosophy is considered in the context of modern approaches: phenomenology, post-structuralism, hermeneutics, in which the emphasis is on the subjective side of knowledge. The subjective time in the knowledge broadens the boundaries of historical vision and contributes to the development of the conceptual side of philosophy, the improvement of philosophical practices and techniques, contributes to the understanding of philosophy as the art of comprehension of meanings, including existential, anthropological being, of existence, essence that goes beyond the history of philosophy. At the same time philosophy is itself a moment of history, an event, comprehending the symbolic meeting of the past and the present and the understanding.

Keywords: philosophy, history of philosophy, concept, subject, object, symbol, understanding, essence.

Shapiro O.A. Transformation of argumentative practices in the mass culture context

The article specifics virtual communication, argumentative tactics and strategies as the most representative example of the modern mass society argumentative discourse. The author demonstrates that a shift of value orientations in the argumentation leads not only to the forcing of manipulation use, but also to the new types of argumentative strategies forming, which doesn't have any analogues in the real dialogues.

Keywords: argumentative strategy, virtual communication, sophism, pragma-dialectics, argumentative practices, rhetoric.

Shashlova E.I. The history of modern French philosophy: approaches to research

The article investigates different methodological approaches to the history of modern French philosophy (V. Cousin, É. Bréhier, D. Huisman, L. Pento, J.-L. Fabiani). As an example of the institutional research of history of philosophy there is an analysis of formation of the new trends in the period between the world wars: the French Hegelianism and French phenomenology.

Keywords: French Hegelianism, French phenomenology, the institutional history of philosophy.

Shemonayev T.I. State of affairs and course of things in the phenomenology of thinking and non-thinking time

The article analyzes the experience of the state of affairs and the things themselves in the consciousness invariably correlated with time. There is the difference between the experience of the course of things in the consciousness, not conditioned by an abstract representation of the time. The analysis is performed on the material of classical works on phenomenology, Heidegger's early texts and investigations by François Julien.

Keywords: state of affairs, the things themselves, the course of things, the consciousness of the time, the experience of differentiation, conceptual synthesis, redundancy of interpretation, descriptive analysis, the experience of processuality of the happening.

Shipovalova L.V. The history of philosophy as a philosophical criticism: the case of objectivity

The article presents two examples of the possible understanding of the history of philosophy as a philosophical criticism. As a subject of critical study we take the concept of the scientific objectivity. It is alleged that as a result of the historical and philosophical criticism can be obtained the full concept of objectivity that promotes the modern epistemological conflict resolution and good decision-making in the social and political situations.

Keywords: the history of philosophy, criticism, objectivity.

Shiyan A.A. Transcendence of essences and life-world in Husserl's phenomenology

The report is devoted to Husserl's phenomenological attitude to the problem of essences. For this purpose the role of essences in our experience, methods of understanding essences and their ontological status. The author comes to the conclusion that essences have subjective nature in phenomenology and transcendence-status (in phenomenological sense).

Keywords: essence, intuition of essence, life-world, consciousness.

Shiyan T.A. About institutional co-evolution of philosophy and mathematics in antiquity (On the problem of philosophy, science and theology correlation)

This article is devoted to the subject of genetic relationship of philosophy, science, and theology; and specifically, to institutional unity of philosophy and mathematics in antiquity. The article covers the following problems: 1) the joint formation of philosophy and those disciplines, which later were named "mathematical", 2) the approaching between these disciplines within the framework of philosophy and conversion them in united researching and educational complex, 3) the role played by "mathematical" disciplines in the structure of antique philosophy, and especially in platonic tradition.

Keywords: philosophy, mathematics, history of science, antiquity, Pythagoras, Thales of Miletus, Platonism.

Ustinenko V.V. The project of overcoming metaphysics in the philosophy of the late Heidegger

The article analyzes the late Heidegger's criticism of the previous philosophical tradition, understood as metaphysics. Heidegger's interpretation of metaphysics is revealed as the forgetfulness of Being manifested in the ontotheological structure of metaphysics: Being understood as entity, as the supreme kind of entity. Demonstrated approach to Heidegger's understanding of Being designed to be the overcoming of metaphysical thinking. An attempt to consider to which degree Heidegger's analysis of the history of philosophy is adequate and whether his counter-metaphysical project corresponds to the historico-philosophical realities.

Keywords: Being, metaphysics, ontotheology, forgetfulness of Being, nihilism.

Yakovleva L.Eu. The philosophy of XX century in search of a new metaphysics

The article analyzes the philosophy of X. Zubiri, Husserl's student and assistant of Heidegger. The author shows that Zubiri is trying to establish a system of metaphysical realism, which would have allowed such aporia of Western philosophy as aporia between realism and idealism, sense and mind, science and metaphysics. The philosophy of Zubiri aimed at the integration of the cultural achievements of XX century by means of reflection of reality.

Keywords: reality, meaning, Zubiri, Husserl, Heidegger, intelligence, metaphysics.

Yampolskaya A.V. From reduction to description: the transformation of phenomenological method in Sartre's early work

In his essay "The transcendence of the Ego" Sartre reworks Husserl's phenomenological method. Instead of eidetic description based on transcendental reduction Sartre proposes to turn to the description of contingent facts of consciousness. Such a description is a historiography of consciousness; it overcomes the naïveté of Husserl's assumption that consciousness is transparent for reflection. The ego as a unity of meaning with a personal history is constituted only in the course of a historiographical description of consciousness, – in this sense it is similar to a work of art. Splitting the ego in reflection can only produce a fake ego: an impersonal institution of hypocrisy. On the other hand, the role of reduction is more ascetical than technical. The anxiety caused by the fear of the self, the fear of one's own spontaneity and hypocrisy, leads the philosopher to reduction. This reduction is both a pure event, which flows from the transcendental, and the contingency of the everyday life.

Keywords: Sartre, phenomenology, ego, reduction, description.

Zarapin O.V. About the sense of choosing between philosophy and history.

This article is devoted to the problem of correlation between the existential and substantial dimensions in the history of philosophy, which is based on the doctrines of history of philosophy by H. Hegel and K. Jaspers. The author proves the thesis according to which the urgent task of modern history of philosophy is to grasp the unity, existential and substantial dimensions which are revealed in the philosophical text.

Keywords: history of philosophy, philosophical text.

Authors

- Anisov Alexander M.* – PhD (doctor), professor, leading researcher, Institute of philosophy, Russian academy of sciences (Moscow).
- Bandurovskiy Konstantin V.* – PhD, associate professor, Russian Presidential academy of national economy and public administration (Moscow), associate professor, RSUH.
- Belousov Michael A.* – PhD, associate professor, Russian Presidential academy of national economy and public administration (Moscow), associate professor, Center of phenomenological philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Bobrova Angelina S.* – PhD, associate professor, chair of history of foreign philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Gubin Valery D.* – PhD (doctor), professor, head of the chair of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Danko Sofya V.* – PhD, associate professor, chair of ontology, logic and theory of cognition, National research university – “Higher school of economics” (Moscow).
- Evtseva Aleksandra A.* – student of department of philosophy, RSUH.
- Fetisova Daria Eu.* – master of philosophy, applicant, department of philosophy, Lomonosov Moscow state university (Moscow).
- Ishchenko Elena N.* – PhD (doctor), professor, the chair of ontology and epistemology, department of philosophy and psychology, Voronezh state university (Voronezh)
- Karelin Vladislav M.* – PhD, associate professor of the chair of social philosophy, department of philosophy, RSUH.
- 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 of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Korotchenko Yuliya M.* – PhD, associate professor of the chair of philosophy, V.I. Vernadsky Crimean federal university (Simferopol).
- Krivodubskaya Vera V.* – postgraduate student, chair of social philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Kruglova Inna N.* – PhD (doctor), professor, chief of the chair of philosophy, Krasnoyarsk state agrarian university (Krasnoyarsk).
- Kryshchop Liudmila E.* – PhD, assistant, chair of history of philosophy, department of humanities and social sciences, Peoples’ friendship university of Russia (Moscow).
- Kryukov Alexey N.* – PhD, senior researcher, Saint-Petersburg institute of hospitality (St. Petersburg).
- Kuznetsova Natalia I.* – PhD (doctor), full professor, chair of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Litvin Tatiana V.* – PhD, associate professor, Saint-Petersburg christian university (St.-Petersburg).
- Lobovikov Vladimir O.* – PhD (doctor), full professor, principal researcher, Institute of philosophy and law, Ural branch of Russian academy of sciences (Yekaterinburg).
- Loginov Aleksandr V.* – PhD, associate professor of the chair of social philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Katrechko Sergey L.* – PhD, associate professor, chair of ontology, logic and theory of cognition, School of philosophy, Institute of philosophy of National research university – “Higher school of economics” (Moscow).

- Malyshkin Eugeny V.* – PhD, associate professor, Institute of philosophy, St. Petersburg state university (St.-Petersburg).
- Manin Ivan A.* – applicant, department of philosophy, Lomonosov Moscow state university (Moscow).
- Medova Anastasia A.* – PhD, associate professor of the chair of philosophy, Siberian state technological university (Krasnoyarsk).
- Mikhailov Gregory P.* – postgraduate student, department of philosophy, RSUH.
- Morozova Marta V.* – master of philosophy, School of philosophy, Institute of philosophy of National research university – “Higher school of economics” (Moscow).
- Naumov Oleg D.* – postgraduate student, chair of philosophy, Siberian state technological university (Krasnoyarsk).
- 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 (Warsaw, Poland).
- Patkul Andrey B.* – PhD, senior lecturer, chair of ontology and epistemology, Institute of philosophy, St. Petersburg state university (St.-Petersburg).
- Polyakova Olga V.* – postgraduate student, chair of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Prosandeeva Natalia V.* – PhD (doctor), professor of Sciences, professor at the faculty of political science, State academic university for humanities (Moscow).
- Puminova Natalia V.* – PhD, associate professor, chair of history of Russian philosophy, department of philosophy, RSUH.
- Rumyantzeva Mary V.* – postgraduate student, Institute of philosophy of National research university – “Higher school of economics” (Moscow), research fellow of Laboratory for cultural studies of NRU – HSE, lecturer of lyceum of NRU – HSE.
- Ryndin Dmitry G.* – science editor, Merab Mamardashvili foundation (Moscow).
- Sagetdinov Elfir N.* – translator, editor, Mardjani foundation (Moscow).
- Sidorina Tatiana Yu.* – PhD (doctor), professor, National research university – “Higher school of economics” (Moscow).
- Sazeeva Irina B.* – PhD, associate professor, chair of sciences and humanities, Arzamas branch of Russian University of cooperation (Arzamas, Nizhny Novgorod region).
- Slesarev Andrey A.* – senior lecturer, Kuzbass state technical university (Kemerovo).
- Solovyov Artem P.* – PhD, associate professor of Bashkir academy of public administration and management (Ufa).
- Schastlivtseva Elena A.* – PhD (doctor), associate professor of the chair of philosophy, Vyatka state university for humanities (Kirov).
- Shapiro Olga A.* – PhD, senior lecturer, chair of philosophy, V.I. Vernadsky Crimean federal university (Simferopol).
- Shashlova Ekaterina I.* – PhD, assistant, chair of history of philosophy, department of philosophy and social and political studies, Southern federal university (Rostov-on-Don).
- Shemonayev Timur I.* – PhD, associate professor, chair of philosophy and cultural studies, Ural state mining university (Yekaterinburg).
- Shipovalova Lada V.* – PhD (doctor), associate professor of department of the philosophy of science and technics, Institute of philosophy, Saint-Petersburg state university (St.-Petersburg).
- 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); associate professor, Russian Presidential academy of national economy and public administration (Moscow).

Ustinenko Vasily V. – student, department of philosophy, RSUH.

Yakovleva Liubov Eu. – PhD (doctor), professor of Moscow state university of design and technology (Moscow).

Yampolskaya Anna V. – PhD (doctor), professor of chair of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH.

Zarapin Oleg V. – PhD, associate professor of the chair of philosophy, V.I. Vernadsky Crimean federal university (Simferopol).

Content

Content (in Russian)	3
From Organisation committee	7
I. Methodological problems of history of philosophy	
<i>Kuznetsova N.I.</i> The history of philosophy contra philosophy	11
<i>Zarapin O.V.</i> About the sense of choosing between philosophy and history	16
<i>Manin I.A.</i> An essay on the historical-philosophical works	21
<i>Kolka C.</i> History of philosophy: history or philosophy?	27
<i>Malyshkin Eu.V.</i> The lower border of an investigation in a history of philosophy	32
<i>Shipovalova L.V.</i> The history of philosophy as a philosophical criticism: the case of objectivity	37
<i>Kruglova I.N.</i> Dissemination and pharmacy as historical and philosophical strategies	40
<i>Slesarev A.A.</i> The relationship of historical and philosophical, historical, and cultural studies (for example, study the philosophy of Arthur Schopenhauer)	46
<i>Katrechko S.L.</i> How philosophy is possible: can the philosophical discourse be national?.....	51
<i>Schastlivtseva E.A.</i> Philosophy is the history philosophy or something more?.....	55
II. Problems of a history of philosophy in the history of philosophy	
<i>Bandurovskiy K.V.</i> Historical distance in the work of Thomas Aquinas.....	61
<i>Solovyev A.P.</i> The metaphysical interpretation of the history of philosophy in the writings of archbishop Nicanor (Brovkovich).....	67
<i>Evteeva A.A.</i> V.S. Solovyov and French ideas of evolutionism (Guyau J.-M.).....	71
<i>Litvin T.V.</i> The historicism and eventness in the philosophical anthropology by Max Scheler.....	75
<i>Nowak P.</i> Some remarks on the art of reading and writing on the margin of Kojève's essay about Julian the Apostate	80
<i>Morozova M.V.</i> About the main features of the historical-philosophical approach in H.-G. Gadamer's investigations	85
<i>Rumyantzeva M.V.</i> Histories as the processes of systems-individualization: about Hermann Lübbe's philosophy of history.....	90
<i>Ryndin D.G.</i> M. Mamardashvili: history of philosophy and the event of thought.....	95
<i>Shashlova E.I.</i> The history of modern French philosophy: approaches to research	100
<i>Ishchenko E.N.</i> The interpretation of the philosophical classics in the postmodern discourse: the search for new strategies	104
III. Studies in history of philosophy	
<i>Yakovleva L.Eu.</i> The philosophy of XX century in search of a new metaphysics.....	111
<i>Patkul A.B.</i> The problem of the meaning of Being and the project of the doctrine of the Meaning in M. Heidegger's ontology	117
<i>Ustinenko V.V.</i> The project of overcoming metaphysics in the philosophy of the late Heidegger	123
<i>Naumov O.D.</i> Naming of being in the tradition of deconstruction: on the periodization of creativity Derrida.....	127
<i>Krivodubskaya V.V.</i> Form and volume as the essential elements of the analysis of semantic	

spatiality of the text in the works of J. Derrida	133
<i>Fetisova D.Eu.</i> Ontology of mind in the works of David Chalmers and Bertrand Russell	137
<i>Gubin V.D.</i> Images of memory	142
IV. Phenomenology: history and practice	
<i>Shiyan A.A.</i> Transcendence of essences and life-world in Husserl’s phenomenology	149
<i>Yampolskaya A.V.</i> From reduction to description: the transformation of phenomenological method in Sartre’s early work	157
<i>Belousov M.A.</i> To the problem of meaning in husserlian phenomenology: the concept of the final fulfillment.....	162
<i>Krioukov A.N.</i> The Notion “Symbolische Prägnanz” by E. Cassirer.....	168
<i>Shemonayev T.I.</i> State of affairs and course of things in the phenomenology of thinking and non-thinking time	173
V. Logic as object and as means of studies in the history of philosophy	
<i>Anisov A.M.</i> History of logic: the logic or the history?.....	179
<i>Medova A.A.</i> The modal discourse of being: to the medieval theory of moduses.....	185
<i>Lobovikov V.O.</i> Kant’s doctrine of being of things in themselves: a discrete mathematical model of formal-axiological aspect.....	190
<i>Bobrova A.S.</i> Philosophy and graph theory of C.S. Peirce	195
VI. Historical and theoretical problems of social philosophy	
<i>Loginov A.A.</i> The name of the article human rights: historical and philosophical perspective.....	203
<i>Prosandeeva N.V.</i> Carl Scmitt about the illusion of European law states	207
<i>Sidorina T.Yu.</i> Modern society: labour – “Pro et Contra”	215
<i>Sazeeva I.B.</i> Humanistic ideas of Benjamin Fondane.....	221
<i>Karelin V.M.</i> Phenomenon of dissensus in communication and its prospects in education	226
<i>Shapiro O.A.</i> Transformation of argumentative practices in the mass culture context	233
<i>Korotchenko Yu.M.</i> The language in the collective consciousness interpretative activity	238
<i>Shiyan T.A.</i> About institutional co-evolution of philosophy and mathematics in antiquity (On the problem of philosophy, science and theology correlation)	243
VII. Historical and philosophical studies in ethic and religion	
<i>Konacheva S.A.</i> Theopoetics as a way of corelations of philosophy and religion in radical theology.....	251
<i>Puminova N.V.</i> Arguments about the Transubstantiation in the Moscow tsardom at the end of the XVII century and their “ukrainian” roots.....	255
<i>Kryshstop L.Ed.</i> The concept Glückseligkeit in Kant’s ethics	260
<i>Mikhailov Gr.P.</i> Problem of violence in apologetics of René Girard.....	264
<i>Danko S.V.</i> Ethics, superstition and the supernatural	270
<i>Polyakova O.V.</i> Transhumanist organization and religious sects: the similarities and the differences	276
Apendixes	
Authors (in Russian)	283
Annotations (in English)	286
Authors (in English).....	296
Content (in English).....	298

Научное издание

История философии:
история или философия?

АЛЕШИНСКИЕ ЧТЕНИЯ – 2015

Материалы
международной конференции

Москва, 10–11 декабря 2015 г.

Оригинал-макет подготовлен
на философском факультете РГГУ

Формат А4.
Авт. л. 25,5.

