

ВЕСТНИК
ТОМСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА
ФИЛОСОФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ.
ПОЛИТОЛОГИЯ

Tomsk State University Journal
of Philosophy, Sociology and Political Science

Научный журнал

2015

№ 2 (30)

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС77-30316 от 19 ноября 2007 г.

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссии



Редакционная коллегия:

Суровцев В.А. (Томск, Россия) – главный редактор
Ладов В.А. (Томск, Россия) – зам. главного редактора
Агафонова Е.В. (Томск, Россия) – ответственный секретарь
Борисов Е.В. (Томск, Россия)
Оглеznev В.В. (Томск, Россия)
Сыров В.Н. (Томск, Россия)
Черникова И.В. (Томск, Россия)

Редакционный совет:

Химма Кеннет Э. (Вашингтонский университет, Сизтл, США)
Ренч Томас (Технический университет, Дрезден, ФРГ)
Шефлер Уве (Технический университет, Дрезден, ФРГ)
Вяткина Н.Б. (Институт философии НАНУ, Киев, Украина)
Васильев В.В. (Московский государственный университет, Москва, Россия)
Микиртумов И.Б. (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия)
Целищев В.В. (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия)
Диев В.С. (Новосибирский государственный университет, Новосибирск, Россия)

Editorial Board:

Surovtsev V.A. (Tomsk, Russia) – Editor-in-Chief
Ladov V.A. (Tomsk, Russia) – Deputy Editor-in-Chief
Agafonova E.V. (Tomsk, Russia) – Executive Editor
Borisov E.V. (Tomsk, Russia)
Ogleznev V.V. (Tomsk, Russia)
Syrov V.N. (Tomsk, Russia)
Chernikova I.V. (Tomsk, Russia)

Editorial Council:

Himma Kenneth E. (University of Washington, Seattle, USA)
Rentsch T. (Technical University, Dresden, FRG)
Scheffler U. (Technical University, Dresden, FRG)
Viatkina N.B. (Institute of Philosophy of NASU, Kiev, Ukraine)
Vasilyev V.V. (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia)
Mikirtumov I.B. (Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia)
Tselishcev V.V. (Institute of Philosophy and Law of SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Diev V.S. (Novosibirsk State University, Novosibirsk, Russia)

СОДЕРЖАНИЕ

ОНТОЛОГИЯ, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ, ЛОГИКА

Гончаренко М.В., Гончаренко В.Н. Обусловленность концептуального каркаса феноменом трансцендентности факта	5
Зейле Н.И. К вопросу об особенностях методологического сознания в химии.....	11
Иванова Н.А. Научный габитус: единство различий.....	17
Лобовиков В.О. Принцип финитизма в натурфилософии и великие законы сохранения в свете двузначной алгебры метафизики как формальной аксиологии.....	29
Матросова Н.К. Типологические построения как вариант холистического проекта	39
Осаченко Ю.С. Миф, эпос, логос: архетипы имажинативного, нарративного и когнитивного разумения	47
Шеренков Р.А. Экспертное решение в классической науке и современной технауке	69

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Абрамова М.О. Трансформация понятия прав человека в либеральных концепциях	75
Дидикин А.Б. Интерпретация проблемы следования правилу в аналитической философии права	83
Кокаревич М.Н., Шаповалова Т.А. К проблеме актуализации межкультурной толерантности.....	90
Круглова И.Н., Наумов О.Д. «Молчание о бытии»: мистическая традиция и деконструкция Ж. Деррида	97
Курхинен П. Человеческое достоинство, этический социализм и советская этика	107
Чешев Д.В. Работник знания – социокультурный ответ на вызовы профессионального мира общества знания	120

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Коваль О.А., Крюкова Е. Б. Лингвоцентрическое понимание мира в философии Х.-Г. Гадамера и Л. Витгенштейна.....	129
Мазаева О.Г. О терминологическом смысле языковых образований античной философии	137
Ревушкина М.Б. Представление о ценностях в учении В. Франкла	145
Родин К.А. Витгенштейн о логическом следовании	154
Устименко Д.Л. Обоснование антропогенетического вопроса в феноменологии Э. Гуссерля.....	162
Фомин К.А. Концепция рецептивной эстетики Ханса Роберта Яусса как принцип конституирования и динамики литературной традиции.....	169
Целищева О.И. Рорти как зеркало континентальной философии: экзистенциализм Сартра в свете лингвистического поворота	177
Черноскутов Ю.Ю. Основные подходы к пониманию предмета логики в европейской философии XIX века.....	185

МОНОЛОГИ, ДИАЛОГИ, ДИСКУССИИ

Борисов Е.В. О семантике компаративных предикатов II.....	208
Оглезнев В.В. Некоторые замечания к теории об основаниях для действия	214
Суровцев В.А. О возможности двух интерпретаций определённых дескрипций	221

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	229
---------------------------	-----

ONTOLOGY, EPISTEMOLOGY, LOGIC

Goncharenko M. V., Goncharenko V. N. The conditionality of conceptual carcass by the phenomenon of fact transcendence	5
Zeile N.I. To a question on the features of methodological consciousness in chemistry	11
Иванова	17
Lobovikov V. O. The finitism principle in philosophy of nature and the great laws of conservation in the light of two-valued algebra of metaphysics-as-formal-axiology (The physics of Parmenides and Melissus and its evaluation-functional connection with the universal laws of conservation of energy and of electric charge)	29
Matrosova N. K. Typological constructs as a variant of holistic project	39
Osachenko J. S. Myth, epos, logos: archetypes of imaginative, narrative and cognitive understanding	47
Sherenkov R. A. Expert solutions of classical science and modern technoscience	69

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HUMANITY

Abramova M. O. The transformation of concept of human rights in liberal theories	75
Didikin A. B. Interpretation of the rule-following problem in analytical legal philosophy	83
Kokarevich M.N., Shapovalova T.A. The problem of actualization of intercultural tolerance.....	90
Kruglova I. N., Naumov O. D. "The silence of being": the mystical tradition and deconstruction by J. Derrida.....	97
Kurhinen P. Human dignity, ethical socialism and soviet ethics	107
Cheshev D. V. Knowledge worker - social and cultural response to the challenges of the professional world of the knowledge society	120

PHILOSOPHY OF HISTORY

Koval O. A., Kryukova E. B. Linguocentric understanding of world in philosophy of H.-G. Gadamer and L. Wittgenstein	129
Mazaeva O. G. On the terminological meaning of language items of ancient philosophy.....	137
Revushkina M. B. Theory of values in Viktor Frankl's logotherapy	145
Rodin K. A. Ludwig Wittgenstein on the concept of logical consequence.....	154
Ustimenko D. L. Theoretical justification anthropogenetic question in phenomenology of E. Husserls	162
Fomin K. A. Hans Robert Jauss' reader-response criticism as the principle of constitution and development of the literary tradition	169
Tselishcheva O. I. Rorty as a mirror of continental philosophy: existentialism of J.-P. Sartre in the perspective of linguistic turn.....	177
Chernoskutov Y. Y. Basic views on the subject of logic in the European philosophy of 19 th century	185

MONOLOGUES, DIALOGUES, DISCUSSIONS

Borisov E. V. On semantics of comparative predicates II	208
Ogleznev V. V. Several remarks to reasons for action	214
Surovtsev V. A. On the possibility of the two interpretations of definite description	221
INFORMATION ABOUT AUTHORS	229

ОНТОЛОГИЯ, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ, ЛОГИКА

УДК 1.16.165.1

DOI 10.17223/1998863X/30/1

М.В. Гончаренко, В.Н. Гончаренко

ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО КАРКАСА ФЕНОМЕНОМ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ ФАКТА

В рамках данной статьи рассмотрение факта основано на том, что факт является результатом взаимодействия субъекта познания с объектом и обладает структурой, которая определяется как существующими теориями, так и особенностями познаваемого объекта, во многом по-новому конструирующими концептуальные схемы. Трансцендентная природа факта, как и его восприятия, определена двумя аспектами: онтологическим и эпистемологическим.

Ключевые слова: факт, концептуальный каркас, трансценденции, языковая игра, субъект познания.

Рассмотрение факта в данном контексте определено тем, что факт является результатом взаимодействия субъекта познания с объектом и обладает структурой, определённой и существующими теориями, и особенностями познаваемого объекта, во многом по-новому конструирующими концептуальные схемы [1].

Понятие *трансцендентности факта* разработано на основании феноменологической теории значения и принципов аналитической философии. Теоретической основой понятия трансцендентности факта является концепция феноменологической теории значения, разработанная Э. Гуссерлем в «Логических исследованиях». При экспликации тезиса о трансцендентности факта мы будем опираться на предложенную Э. Гуссерлем трактовку понятий объективного пространства, объективного времени и объективного мира как трансценденций. Что делает возможным вывод о том, что проблема корреляции мира трансценденций и мира феноменологически актуального – это проблема исключительно онто-гносеологического характера.

Итак, трансцендентная природа факта, как и его восприятия, определена двумя аспектами: онтологическим и эпистемологическим. Во-первых, всегда, явно или неявно, существует указание (*по типу отношений: часть – целое*) на бесконечный поток вариантов некоторого факта, периодически актуализирующихся и имеющих определенную «первопричину». Во-вторых, любая модель факта – это явление, существующее не изолированно само по себе, а исключительно как отдельно взятое звено цепи и т.д. Таким образом, именно синкретический акт, который актуализирует для Я реальность конкретного положения дел (факта) имеет трансцендентную природу. Синкретическая природа акта конституирования обусловлена и тем, что актуальные ощущения, как и актуальное рефлексирование, возможны только в случае предшествовавшего целостного опыта Я. Действительно, принципы стереометрии стали известны в XIX веке, но разве во времена Евклида были какие-

то реальные противопоставления использовать стереометрические принципы описания пространства, как то: проводить более одной параллельной прямой через точку на плоскости, не лежащую на этой прямой, и т.д. Очевидно, фактор трансцендентности, конституирующий модель мира/факта в парадигме планиметрии, актуализировал понятие плоскости, а не понятие пространства.

Если следовать утверждению Э. Гуссерля «Я аподиктически предочерчено для самого себя как конкретное, наполненное индивидуальным содержанием, включающее определенные переживания [...]; предочерчено в горизонте как предмет, доступный возможному опыту самопознания [...]» [2], то трансцендентальный опыт, следовательно, предопределён, но не его, так как последнее есть «некая универсальная аподиктическая структура опыта Я» [2]. Поэтому «объективировавшийся» субъект познания – это, скорее всего, репрезентация уже существующей, т.е. не созданной заново структуры. И трансцендентальный опыт (опыт трансцендентально обусловленный) является единственно доступным для нас опытом, «обогащение» которого в бесконечности, очевидно, тоже предопределено «структурой опыта Я», по Э. Гуссерлю. Причем данный опыт весьма разнообразен, так как не может быть задан исключительно опытно-экспериментальными критериями. Поэтому трансцендентность мира (для нас) является следствием трансцендентальности его: «... объективный мир как интенциональный феномен ...» [2].

Следуя логике обоснования тезиса о трансцендентности факта, имеет смысл перейти к рассмотрению феномена трансцендентальности языковой игры, так как языковая игра, невзирая на то, что это элемент деятельности, – это и форма, структурирующая факт.

В связи с этим имеет значение следующее утверждение К.-О. Апеля: «Для отдельного человека должно быть возможно вводить новые правила, которые, не исключено, *фактически* не подлежат проверке в существующем коммуникативном сообществе на основании «парадигмы» существующей языковой игры [...]. Таков случай всех *непонятных* первооткрывателей и научных изобретателей новых методических начинаний ...» [3. С. 253]. Но всё «непонятное» с точки зрения истории коммуникативного сообщества тем не менее одновременно и появляется из той же (*исторической*) области¹. Поэтому вопрос о возможности введения новых правил субъектом познания напрямую связан с тем, что К.-О. Апель определяет как компетенцию, которая обуславливает осуществление рефлексии «над собственным языком или формой жизни и для осуществления коммуникации со всеми другими языковыми играми» [3. С. 253]. Другими словами, трансцендентальная языковая игра, выражаемая конкретной языковой игрой, делает возможным использование тех принципов, которые мы называем априорными и которые обуславливают, таким образом, формирование компетенций, необходимых для рефлексирования над уже существующей историей парадигмы, языковой игры и т.п. Если при этом мы будем учитывать, что субъект познания может быть как коллективным, так и индивидуальным, то нам необходимо уточнение: индивидуальный субъект познания,

¹ Здесь очень кстати пример И. Лакатоса относительно пролиферации научных теорий, т.е. теория появляется тогда, когда она *определённым образом* подготовлена развитием научной парадигмы (имплицитно представлена в схеме действующей/сложившейся парадигмы) и т.д.

обладая вышеуказанной компетенцией, сможет рефлексировать и, соответственно, формулировать новое знание (это касается первооткрывателей и научных изобретателей, по К.-О. Апелю), но *такое* знание может приобрести качество знания в глазах коллективного субъекта познания (коммуникативного сообщества) только при появлении у последнего соответствующей компетенции, до этого момента коллективный субъект познания (коммуникативное сообщество) лишен возможности коммуникации с *другими* языковыми играми.

Однако если данная компетенция всё-таки возникла хотя бы и у одного/единственного представителя коммуникативного сообщества, то это указывает на то, что эта компетенция сформировалась в рамках истории данного коммуникативного сообщества, т.е. без последней компетенция была бы невозможной. Из чего следует, что возможность реализации конкретной языковой игры как для одного, так и для всех членов коммуникативного сообщества определяется фактором трансцендентальности языковой игры как феномена.

Фактор трансцендентальности языковой игры представляется значимым и с точки зрения правил «возможного обозначения мира»: «Мы больше не полагаемся на кантовский тезис о сформированных до нас в синтетических суждениях априорных мировых закономерностях, а сознательно и произвольно конструируем то, что должно считаться априори возможного значения суждений: правила логической семантики» [З. С. 39]. То есть посредством бесконечной иерархизации метаязыка мы пытаемся *соотнести* истинность обозначающего (языка) и обозначаемого (мира), при этом мы полагаем, что данное *соотнесение* будет, безусловно, «истинным». Таким образом, правила соотношения элементов предопределяют *истинность* конституируемой ими схемы и т.д.

Следовательно, конвенциональность имеет отношение к вопросу о трансцендентальности языковой игры, так как (по К.-О. Апелю) актуализация конкретной конвенции является ничем иным, как реализацией *конкретной* языковой игры, обусловленной фактором своей трансцендентальности.

Ввиду взаимоопределённости трансцендентности факта и трансцендентальности языковой игры есть необходимость проанализировать в данном контексте роль и значение субъекта познания.

Итак, метафизика субъекта познания предполагает не только известную бинарную оппозицию: субъект – объект, но и скоррелирована в рамках определённого аспекта видения некоторым единством возможных отношений и следствий. Другими словами, метафизика субъекта познания предопределяет возможный алгоритм, в пределах которого происходит конституирование схемы, высказывания и т. д. Рассуждая по поводу «согласованности интерсубъективно значимой «репрезентации» объектов посредством знаков» [З. С. 183] в работах Ч. Пирса, К.-О. Апель приводит следующую цитату: «Мы находим, что любое суждение управляется условием согласованности; его элементы должны быть способными формировать единство» [З. С. 183]. Единство, о котором идёт речь у Ч. Пирса, – это, по сути, фактор, определяющий возможность/невозможность согласованности каких-то элементов. Именно этот фактор, по нашему мнению, имеющий отношение к метафизике субъекта познания, по Ч. Пирсу, напрямую связан с *сообществом*, т.е. с

идеи интерсубъективности. Дело в том, что возможность мысли в связи с фактором *сообщества* необходимо отделять от возможности мысли самой по себе по причине того, что *судьба* мысли и *бытие* мысли – не одно и то же, так как о *судьбе* мысли (как возможности/невозможности дальнейшего использования мысли) возникает вопрос только в случае её актуального бытия. Что же касается артикулированного пространства мысли, то здесь мы вынуждены констатировать следование правилу, иначе мы бы не располагали тем объектом (схемой, рассуждением и т.д.), дальнейшая *судьба* которого зависит от *сообщества*. (Культурно-историческая актуальность какой-либо теории, исходя из истории науки, скорее всего, определяется вышеуказанным феноменом замены критики познания критикой смысла). Поэтому условие согласованности, названное Ч. Пирсом как следование правилу, – это условие, фактически определяющее возможность эмерджентности системы субъект-объектных отношений. Именно данное качество позволяет утверждать, что так называемое условие согласованности является одним из принципов метафизики субъекта познания.

К эмерджентности имеет отношение и метафоризация дискурса. Но возникает вопрос, какой когнитивный механизм предопределяет такое положение дел? Хотя данный вопрос и имеет непосредственное отношение к области трансцендентного, так как, безусловно, восходит к объяснению сущего посредством редукции к другому сущему, тем не менее обратимся к следующему рассуждению К.-О. Апеля: «Основная черта того, что в Новое время [...] развивалось в качестве науки, заключается в том, что одно сущее в своём фактическом проявлении объясняется из другого сущего. Это мышление находит своё классическое выражение в причинно-аналитическом методе исследования естествознания. Его основной мотив [...] в техническом овладении природой как средством, в предварительном просчёте («знать, чтобы предвидеть». Проблема того, как я могу воспринимать «нечто как таковое», редуцируется к проблеме опознавания в неизвестном чего-то известного)» [3. С. 8]. Другими словами, метафизика субъекта познания, определившая бинарную схему субъект-объектных отношений, а *prigori* определила и схему познания субъекта – к неизвестному посредством известного. Но проблема самого «известного» этим не снимается, так как аргументация последнего сохраняет свою неопределённость: субъект – актор, не имеющий определяющих полномочий. Познанное таким образом по существу приобретает характер субъектной редукции. Следовательно, такая субъектная самопознаваемость (данная схема познания), в конечном счёте, превращается в подобие замкнутого круга, где каждый элемент объясняется посредством другого такого же элемента до бесконечности: «[...] обнаруживается, что феноменальное бытие миром [Welt-sein] упускается, с самого начала редуцируется к чему-то иному» [3. С. 9].

Возвращаясь к проблематике концептуального каркаса, обратимся к следующему рассуждению И. Лакатоса: «Можно было бы сказать, что положительная и отрицательная эвристика дают вместе (неявное) определение “концептуального каркаса” (и, значит, языка). Поэтому, если история науки понимается как история исследовательских программ, а не теорий, в этом приобретает определённый смысл утверждение о том, что история науки есть история концептуальных каркасов или языков науки» [4. С. 181]. Если понимание

истории науки как истории исследовательских программ выглядит обоснованно (с точки зрения когнитивных процессов), то рассмотрение истории концептуальных каркасов как языков науки обоснований не имеет. В этой связи возникает вопрос, каким образом при описанном И. Лакатосом положении дел становится возможным смещение дискурса, ведь именно на основании последнего формируются новые/модифицированные концептуальные каркасы? Другими словами, как возможен новый концептуальный каркас при наличии «старого», давно сформировавшегося, языка науки. Возможно, в данном случае более корректным было бы предположение о том, что конкретный концептуальный каркас как элемент целостной системы (репрезентации) – языка, имеет, по сути, бесконечную возможность вариативного становления.

Другими словами, ни один из типов известного нам дискурса *не обладает* внеконтекстуальной реальностью, т. е. онтология дискурса, конституирующая ретенциально-протенциальный ряд, получающий выражение в предложениях, теориях и т.д., в конечном итоге «отказывает» субъекту познания в *ознакомлении* как со средствами, так и с целями, структурирующими определённым образом его же собственный ретенциально-протенциальный континуальный ряд.

Интересным с этой точки зрения является рассуждение М. Хайдеггера в отношении *упорядочивающего* принципа: «Подлинный принцип порядка имеет своё особое предметное содержание, через упорядочивание никогда не обнаружимое, но в нём уже предполагаемое. Так, для упорядочения образов мира потребна эксплицитная идея мира вообще» [5. С. 52]. Сказать, что, скорее всего, данный тезис М. Хайдеггера утверждает следующее: *не обнаружимое* конституирует *обнаружимое*, означает не сказать ничего, потому что это никак не помогает эксплицировать возможную взаимообусловленность *не обнаружимого* и *обнаружимого*. Дело в том, что смысл концептуального каркаса определяется, как минимум, каким-то конкретным аспектом *мира*, и если учитывать предложенное М. Хайдеггером «"мир" сам есть конститутив присутствия» [5. С. 52], то следует признать, что «эксплицитная идея мира» – это «термин», определяющий фактическую возможность того или иного концептуального каркаса, который, собственно, и конституирует *обнаружимое*.

Проблема факта состоит, собственно, в интерпретации факта. Процесс понимания обязательным образом связан с возможностью и необходимостью (как в случае адаптации знания, так и в случае конституирования *нового* дискурса) формирования концептов.

В аспекте рассмотрения проблемы моделирования концептуальных каркасов выявлено, что одна и та же теория, претерпевая определённые внешние изменения по отношению к её восприятию и трактовке (в силу меняющейся прагматической пресуппозиции субъекта познания), демонстрирует реальность отсутствующего (системообразующего) критерия.

Таким образом, можно констатировать следующее: трансцендентность факта позволяет структурировать концептуальные каркасы строго определённым образом, т.е. так, как это возможно и необходимо в контексте какой-либо конкретной парадигмы, актуальной для коллективного субъекта познания. Поэтому научная мысль всегда конструирует реальность по исторически актуальному способу моделирования; другими словами, структура научной мысли отличается

ся целесообразностью момента и парадигмально установленным соответствием реальности: «Научная реальность, используемая для “уничтожения” более беспорядочных элементов нашего мира, постоянно переопределяется в зависимости от изменений моды сегодняшнего дня» [6. С. 71].

Литература

1. Никифоров А.Л. Факт // Институт философии Российской академии наук. [Электронный ресурс]. URL: <http://iph.ras.ru/elib/3147.html> (дата обращения: 16.04.15)
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления. [Электронный ресурс]. URL: <http://elenakosilova.ru/studia/Husserl.htm> (дата обращения: 16.04.15)
3. Апел К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. 344 с.
4. Лакатос И. Методология исследовательских программ. М.: Ермак, 2003. 382 с.
5. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. 460 с.
6. Фейерabend П. Прощай, разум. М.: Астрель, 2010. 477 с.

Goncharenko Mark V. Tomsk Polytechnic University, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). DOI 10.17223/1998863X/30/1

Goncharenko Valentina N. The Russian presidential academy of national economy and public administration Tomsk branch Ranepa (Tomsk, Russian Federation). DOI 10.17223/1998863X/30/1

THE CONDITIONALITY OF CONCEPTUAL CARCASS BY THE PHENOMENON OF FACT TRANSCENDENCE

Keywords: fact, conceptual carcass, transcendences, language game, subject of study.

In the article the fact study is based on the theory that the fact itself is a result of interaction of a subject under study with an object and has a structure, which is considered as by the current theories so as by the peculiarities of the studied object, constructing the conceptual schemes mainly anew. The transcendental nature of the fact, as well as its perception, is determined by two aspects: ontological and epistemological. First, obviously or not, there exist a pointer (related as a part and the whole) on the endless stream of some fact variants, which are actualized from time to time and have some particular prime cause. Second, any fact model is a phenomenon, which doesn't exist by itself, but lives as a unique link of a chain and so on. Thus, the syncretic act namely, which actualizes for “me” reality of the specific situation (the fact) has transcendental nature. The syncretic nature of the institutionalization act is also determined by the fact that actual sensations as well as actual reflexing can be possible only in case of “me” previous experience. Thus, for example, it is obvious that transcendence factor constituting a world/ fact model in planimetry paradigm actualized the concept of plane, but not the concept of space. In the aspect of problem of conceptual carcasses modeling study it is revealed that one and the same theory having been changed against its perception and handling (because of the studied subject pragmatic presupposition changing) demonstrates the reality of the lack (backbone) criteria. So, the following can be stated: the transcendence of fact can structure conceptual carcasses in a particular way, like it is possible and necessary in the context of some concrete paradigm actual for a collective subject of study.

References

1. Nikiforov, A.L. *Fakt* [The Fact]. [Online] Available from: <http://iph.ras.ru/elib/3147.html>. (Accessed: 16th April 2015).
2. Husserl, E. *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesian Meditations]. [Online] Available from: <http://elenakosilova.ru/studia/Husserl.htm>. (Accessed: 16th April 2015).
3. Apel, K.-O. (2001) *Transformatsiya filosofii* [The transformation of philosophy]. Translated from German by V. Kurennoy, B. Skuratov. Moscow: Logos.
4. Lakatos, I. (2003) *Metodologiya issledovatel'skikh program* [Methodology of research programs]. Translated from English by V.N. Parus. Moscow: Ermak.
5. Heidegger, M. (2011) *Bytie i vremya* [Being and Time]. Translated from German. Moscow: Akademicheskiiy proekt.
6. Feyerabend, P. (2010) *Proshchay, razum* [Farewell Mind]. Translated from English by A.L. Nikiforov. Moscow: Astrel'.

УДК 13: 130:2
DOI 10.17223/1998863X/30/2

Н.И. Зейле

К ВОПРОСУ ОБ ОСОБЕННОСТЯХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В ХИМИИ

Особенности методологического сознания в химии рассмотрены на основе его вычленения из контекста представлений о методологии науки. Сквозь призму её моделей рассматриваются методологические проблемы химии. Редукционизм аналитических работ во многом сглаживают специфические особенности методологических проблем химии.

Ключевые слова: методология науки, методологическое сознание, химическое сродство, диссоциация, химическое равновесие.

Принято считать, что со времён Р. Декарта и Ф. Бэкона методологическая функция философского сознания постепенно становилась составляющей научного познания. Эволюция этого процесса от дорефлексивной формы к рефлексивной достаточно хорошо прослеживается в истории развития позитивизма. Предлагаемые этим направлением обобщения в области становления методологии науки в основном получены при анализе таких научных дисциплин, как физика и математика. Химии, как науке в большей мере эмпирической, которая лишь в XIX веке стала удовлетворять общенаучным стандартам, со стороны аналитиков этих стандартов уделялось незначительное внимание.

Прежде чем обратиться к сложности процесса формирования методологического сознания в химии, есть смысл чётче определить нашу исследовательскую позицию. Это касается, прежде всего, широкого использования и плюралистического разнотечения термина «методология науки». Чаще всего данный термин употребляется для обозначения средств, приёмов и методов, применяемых в науке, а также в качестве специально построенных и концептуально оформленных методологических конструкторов для анализа научных когнитивных структур. Применительно к нашему анализу будем понимать этот термин в качестве тактики и стратегии научного поиска в определённых областях химии.

Сфера методологического сознания определяется различными уровнями представлений о том, что и как делать учёному в процессе познания объекта. Знание этого процесса, как правило, не выражено в чётких категориальных структурах и поэтому не претендует на статус теоретически оформленных построений, определяющих содержание методологии науки. В методологическом сознании дескриптивная (описывающая) и прескриптивная (предписывающая) составляющие в различных естественных науках могут функционировать в специфических формах, зачастую далёких от категориальной оформленности. Например, методолог науки М. Полани, хорошо знавший химию, указал на значимость концепта «неявного знания» в научно-исследовательской деятельности учёных.

Ещё Д.И. Менделеев обратил внимание на отличительную черту химии в ряду естественных наук. А именно, как никакая другая, химия является одновременно и наукой, и производством. В связи с этим химические знания объединены задачей: получение веществ с необходимыми свойствами. Проблемное поле методологического сознания в истории химии подчинено решению этой задачи. Создавая свой предмет исследования, химики были вынуждены выявлять эффективные и рациональные способы управления свойствами вещества. Было установлено, что свойства вещества зависят от четырёх основных факторов. Во-первых, от его элементарного и молекулярного состава. Во-вторых, от структуры его молекул. В-третьих, от термодинамических и кинетических условий, в которых находятся реагирующие вещества. В-четвёртых, от степени организации вещества.

В тесной взаимосвязи теоретической и производственной химии формировались её проблемы, способы их трактовки и решения. Для понимания специфики методологического сознания в химии обратимся к эпохе XIX века, когда химия была относительно целостной наукой. Её единство было обусловлено решением двух проблем: «состав – свойство» и «состав – строение – свойство». В этот период химию считали наукой о составе и строении соединений. Её разделение на неорганическую и органическую не нарушало целостность, основу которой составлял Периодический закон Д.И. Менделеева [1].

Решение проблемы получения веществ с требуемыми характеристиками на основе тесной взаимосвязи теоретических изысканий с химической практикой всегда порождает обширный массив сопутствующего рецептурного знания. В рецепте содержатся две взаимосвязанные составляющие: описание объекта и предписание к деятельности. Особенностью рецептурного знания является его свойство сопрягаемости с различными картинами реальности (онтологиями). В химии, где обоснование чаще всего проявляется в самоочевидности индивидуального опыта, выявить нормативно-оценочный контекст методологического сознания трудно. Этот контекст приобретает реальный смысл тогда, когда исследовательская стратегия выстраивается и функционирует на основе общего руководства.

В статье «О трудностях методологических прививок в истории химии» [2] нами в качестве такого руководства была предложена картина химической реальности (КХР). В данной статье, конкретизируя ранее высказанные общие положения, обратим внимание на консервативный характер методологического знания химиков при их стремлении к сохранению нормативных представлений. В этой связи вновь вернёмся к дискуссии между Прустом и Бертолле относительно постоянного или переменного значений «х» и «у» химического соединения A_xB_y . Спор выиграл Пруст, опиравшийся на КХР, появившуюся в процессе интеграции учения Лавуазье о химических элементах с атомистикой Дальтона, особенно в плане закона кратных отношений. Но большинство идей в химии возникает на основе осмысления эмпирического базиса, получаемого многочисленными учёными.

Конкретизация дискуссии под углом «case studies» – концепции ситуационных исследований – даёт возможность представить этот затянувшийся во

времени процесс как индивидуальный поиск в спектре множества истин. Основанные на кумулятивной или парадигмальной установке видения обобщений, да ещё в контексте выборки качественно однородных событий для установления «химической логики», становятся не столь значимыми и не-безупречными. Обнаруживается множество нестыковок реально функционирующего методологического сознания с господствующими положениями методологии науки, усиленными общеобразовательными практиками.

Вернёмся непосредственно к дискуссии, в которой каждая из сторон для доказательства подбирала соответствующий экспериментальный материал. Бертолле работал с растворами и сплавами и установил изменчивость в пропорциях входящих в них компонентов. Эту изменчивость он объяснил тем, что силы сцепления между различными элементами также изменчивы. Пруст, работавший с индивидуальными химическими соединениями, в объектах Бертолле видел химическую смесь. Объекты исследования Пруста подчинялись закону постоянства состава. Наряду с этим законом были открыты ещё два закона: закон эквивалентов и закон простых кратных отношений. Эти законы получили название стехиометрических и, став основой атомно-молекулярного учения, обеспечивали связь свойств вещества как макросистемы с его дискретными компонентами. Дискретный характер организации материи, закреплённый в КХР, обеспечил победу Пруста.

Однако следует заметить, что при постановке экспериментов и анализе их результатов в те времена широко применялась теория избирательного сродства. «Химическое сродство» трактовали с двух позиций: химической, получившей своё отражение в таблицах сродства, и массовой, основанной на попытках численного выражения силы сродства, например весовыми отношениями кислот и оснований, образующих соли. В первой половине XIX века химики научились отличать химические процессы, сопровождающиеся выделением тепла, света и т.п., от физических. Но для огромного числа случаев, например растворов, сплавов, монокристаллов, имеющиеся критерии разграничения химических процессов от физических оказались несостоятельными. При недостаточно высоком уровне физико-аналитической экспериментальной техники и засилии теории сродства промежуточные случаи рассматривались тогда как химическое соединение [3].

В сложившейся ситуации Бертолле обращает внимание на зависимость результата реакции от внешних условий и предлагает новую трактовку сродства. Благодаря сродству, по его убеждению, тела могут соединяться в любых соотношениях, какие только возможны. Химические процессы взаимодействующих сореагентов не протекают односторонне, а всегда взаимно и имеют своим результатом соединение, а не разделение. Сам результат действия сродства зависит от многих факторов, к основным из которых относятся: количество взаимодействующих тел, присутствующая в телах степень упругости и степень насыщения, в которой находятся тела.

Торжество идей атомно-молекулярного учения, в границах которого формировалось методологическое сознание в химии, снизило интерес к исследованию механизма химического процесса, проблем сродства и химического равновесия. Всё то, что интересовало Бертолле, всплыло на поверхность лишь в 50-х годах XIX века в относительно короткий период

ослабления господствующего учения. Немаловажным обстоятельством реанимации идей Бертолле в среде выдающихся русских химиков явилось включение его теории Г.И. Гессом в седьмое издание «Оснований чистой химии». Потеснение одних образовательных структур в методологии химии другими методологическими стандартами отчасти можно объяснить более глубоким проникновением в строение и структуру химических объектов и процессов, а также надёжностью свидетельств авторитетных светил химической науки.

Например, Н.Н. Зинин констатировал влияние масс и значение механических или физических условий в явлениях химического сродства. Д.И. Менделеев, изучая реакции образования и омыления сложных эфиров, при их интерпретации использовал закон масс Бертолле. Н.Н. Бекетов, изучавший химическое равновесие, также использовал закон действия масс. Н.А. Меншуткин в работах по химическому равновесию установил зависимость равновесия реакций между органическими веществами и их строением и указал на достоверность положений Бертолле о влиянии массы и предела взаимодействия, т.е. равновесия между обратимыми реакциями. Н.С. Курнаков, исследуя диаграммы фаз непрерывно изменяющегося состава, не обнаружил сингулярных точек. И таких соединений оказалось множество, что позволило ему заявить: точка зрения Бертолле в сравнении с утверждением о постоянстве состава любого химического соединения является более общей. В честь Бертолле такой тип соединений переменного состава Н.С. Курнаков назвал бертоллидами.

Следует заметить, что до настоящего времени нет должной научной классификации дальтониidной и бертоллиidной форм организации вещества. Однако, при всей сложности и неразберихе в терминологии и систематике результатов индивидуальных экспериментально-теоретических изысканий, важным остаётся обнаружение их тактической и стратегической направленности. Исследования химического равновесия привели к представлениям о явлении диссоциации и поставили вопрос о её статическом или динамическом характере. В 80-х годах XIX века Д.И. Менделеев, выявляя возможности приложения понятия диссоциации к объяснению явлений растворения, заявил, что растворы можно рассматривать как жидкие, непрочные, определённые химические соединения в состоянии диссоциации.

Экстраполяция экспериментально-теоретических представлений о диссоциации и усложняла, и упрощала взгляды на явление растворимости и химическое равновесие. Так, аналогию между явлениями химического равновесия и более простыми случаями молекулярных равновесий, например равновесие между жидкостью и её насыщенным паром, между раствором и избытком растворённого тела, отмечал Д.П. Коновалов. Он же выявлял аналогии между гетерогенными химическими равновесиями в растворах. Развитие представлений о диссоциации гидратов в растворах повлекло за собой уточнение понятия диссоциации Д.П. Коноваловым. Он впервые дал чёткое и наглядное разъяснение различия между диссоциацией твёрдых тел с образованием продуктов постоянного состава и диссоциацией жидких веществ, дающих раствор с продуктами разложения.

Множество экспериментальных наблюдений и теоретических обобщений о химическом равновесии привели к обнаружению переходной формы организации вещества – формы активированного комплекса [4]. Эволюция методологического сознания в этом многовекторном пространстве подготовила почву для термодинамической обработки и интерпретации химических процессов в XX веке [5].

Всё сказанное свидетельствует о том, что методологическое сознание в химии, развиваясь по пути разрешения конфликтов, споров и т.п., в которых, как правило, соотносятся относительно замкнутые группы понятий, не удовлетворяет существующим и широко рекламируемым образцам методологии науки. Не отрицая существования научного прогресса, концепция «ситуационных» исследований, однако, неспособна давать широких обобщений, позволяющих хотя бы в кривом зеркале обозреть «химическую логику».

Литература

1. *Фигуровский Н.А.* Очерк общей истории химии. Развитие классической химии в XIX столетии. М.: Наука, 1979. 477с.
2. *Зейле Н.И.* О трудностях методологических прививок в истории химии // Вестник Томского государственного ун-та. Философия. Социология. Политология. 2012. № 4 (20). С. 20–26.
3. *Джуа М.* История химии. М.: Мир, 1975. 477с.
4. *Зефирова О.Н.* Краткий курс истории и методологии химии. М.: Анабокс, 2007. 139 с.
5. *Соловьёв Ю.И.* Эволюция основных теоретических проблем химии. М., 1971. 379 с.

Zeile Nikolay I. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

DOI 10.17223/1998863X/30/2

TO A QUESTION ON THE FEATURES OF METHODOLOGICAL CONSCIOUSNESS IN CHEMISTRY

Keywords: science methodology, methodological consciousness, chemical affinity, dissociation, chemical equilibrium.

Chemistry, in the opinion of chemists studying its history, is both science and production. Chemical knowledge combined enduring problem: getting materials with desired properties. For understanding the specifics of methodological consciousness in chemistry subject of our analysis was a long discussion between chemists Proust and Berthollet which took place in XIX century. Proust won the dispute, relying on chemical picture of reality (CPR) formed in the process of integrating the Lavoisier's chemical element teaching with Dalton's atomistics. Proust won Berthollet due to the fact that the objects of his study obey the law of definite proportions, simple multiple proportions and equivalents. It may seem that full compliance of the prevailing ideas of the winning side with atomic and molecular paradigm leaves no room for fruitful researches to defeated Berthollet's supporters. The latter advocated continuous forms of the substance which was confirmed in experimental studies with objects such as solutions and alloys which were considered by Proust as physical mixtures. Misunderstanding was due to the fact that at low levels of physical and analytical experimental equipment it was impossible to distinguish chemical compounds from physical mixtures. Considering that there was no unanimity about the interpretation of many concepts and especially the theory of chemical affinity, an unambiguous assessment of the debate can't be considered as credible. In this situation Berthollet proposed the idea of chemical affinity dependency on many factors. It founds the approval and support of many influential chemists working with solutions. Their theoretical generalization, extrapolations, and analogies on the identification of the nature of chemical equilibrium dissociation had led to the discovery of transition (relative daltonidnoy and bertollidnoy) form of matter organization - activated complex. It can be stated that the functioning of the methodological consciousness in scientific chemistry is provided by its interconnection with production that allow using resources of different paradigms widely.

References

1. Figurovskiy, N.A. (1979) *Ocherk obshchey istorii khimii. Razvitie klassicheskoy khimii v XIX stoletii* [An essay on the general history of chemistry. The development of classical chemistry in the 19th century]. Moscow: Nauka.
2. Zeile, N.I. (2012) About some difficulties of methodological inoculations in the history of chemistry. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo un-ta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 4 (20). Issue 1. pp. 20-26. (In Russian).
3. Juha, M. (1975) *Istoriya khimii* [The history of chemistry]. Translated from Italian by G.V. Bykov. Moscow: Mir.
4. Zefirova, O.N. (2007) *Kratkiy kurs istorii i metodologii khimii* [A short course of history and methodology of chemistry]. Moscow: Anabokis.
5. Soloviev, Yu.I. (1971) *Evolyutsiya osnovnykh teoreticheskikh problem khimii* [The evolution of the main theoretical problems of chemistry]. Moscow: Nauka.

УДК. 316.0: 131: 01.11
DOI 10.17223/1998863X/30/3

Н.А. Иванова

НАУЧНЫЙ ГАБИТУС: ЕДИНСТВО РАЗЛИЧИЙ

Предложено авторское понимание субъектного основания науки как социальной практики. Утверждается, что адекватным концептуальным ресурсом для описания субъекта научной практики является понятие «научный габитус». Структура научного габитуса представлена единством когнитивных, поведенческих, ценностных и эмоциональных диспозиций. Продемонстрировано, что гетерогенная диспозиционная структура габитуального основания научной практики выступает источником ее многообразия.

Ключевые слова: научная практика, научный габитус, диспозиции, когнитивные диспозиции, поведенческие диспозиции, эмоциональные диспозиции, ценностные диспозиции.

Современные философские исследования науки отмечены активным поиском ее субъектного основания, что находит свое отражение в идеях «расширенного субъекта» (В.А. Лекторский), «распределенного субъекта» (Б.Г. Юдин), «целостного субъекта» (Л.А. Микешина), «рекурсивного субъекта» (В.И. Аршинов, Я.И. Свирский)¹. Оформление субъект-ориентированного подхода, на наш взгляд, есть следствие социализации научной рациональности: признания единства процессов производства знания и производства социальной реальности. Именно это обстоятельство делает недостаточным описание субъектного основания науки средствами логики, методологии науки и когнитивной психологии, а требует привлечения концептуальных ресурсов социальных наук, в которых научная субъективность, как правило, фиксируется с помощью понятий «научное сообщество», «ученый» или «исследователь». Однако современная социальная наука предоставляет более широкие возможности. Если согласиться с тем, что наиболее существенные открытия в области современной социальной теории связаны с понятием «практика», то это открывает новые возможности в концептуализации науки и ее субъектного основания. Во-первых, сама наука должна быть понята как социальная практика (единство познавательной деятельности и социальных структур). Во-вторых, определенный вклад в концептуализацию субъектного основания научной практики может внести понятие «габитус», позволяющее преодолеть традиционные оппозиции (такие как телесное/духовное, сознательное/бессознательное, социальное/когнитивное, единичное/коллективное, свобода/необходимость) и описать разнокачественность научной субъективности в целостности и единстве. Гетерогенная структура габитуса дает возможность объяснить негомогенный характер научной практики, поскольку многообразие науки обеспечивается не только различием предметных областей, но и неоднородностью ее субъек-

¹ Содержательную сторону изменений в представлениях о субъекте постнеклассической науки очень точно описывает И.В. Черникова [1].

ектного основания. Основная задача настоящего исследования – концептуализировать субъектное основание научной практики посредством понятия «научный габитус».

В качестве концептуального ресурса, предназначенного для анализа субъектного основания научной практики, понятие «научный габитус» предстает как совокупность различных диспозиций: когнитивных, поведенческих, ценностных и эмоциональных. Данная типология является наиболее полной в отношении принятой в психологии традиции различать когнитивные, поведенческие и эмоциональные диспозиции (установки), современного требования их системного анализа, а также признания их социального происхождения. Она также соответствует трактовке габитуса П. Бурдьё как «системы устойчивых и переносимых диспозиций», схем восприятия, мышления, действия и оценивания [2. С. 102]. Выделение ценностных диспозиций есть результат длительной традиции анализа этоса науки, делающей акцент не столько на когнитивной, сколько на морально-этической составляющей научной практики, а также несводимости ценностного к эмотивному.

Выделение когнитивных диспозиций в габитуальном основании научной практики, во-первых, обусловлено длительной философской традицией анализа познания (в частности, разграничением познавательного и ценностного в учении И. Канта), во-вторых, отвечает современному когнитивному «повороту», вызванному изменениями в философии, науке и социуме [3]. В настоящее время можно говорить о разнообразии подходов в понимании природы данных диспозиций. Классическая философская традиция допускает их априорный характер. Эволюционная эпистемология настаивает на том, что когнитивные и ментальные способности представляют собой механизмы органической эволюции. На социальную и социокультурную детерминацию когнитивных форм обращает внимание социологический подход. Каждый из указанных подходов имеет свои сильные и слабые стороны. Оставляя в стороне дискуссии о природе когнитивных диспозиций, мы исходим из идеи взаимосвязи социального и когнитивного, принятой в качестве исходной в социальной эпистемологии, и, следовательно, признаем социальное происхождение когнитивных диспозиций, что не отрицает идеи их эволюционного происхождения. В философии науки идея неоднородного характера когнитивных диспозиций находит свое выражение в понятиях «стили мышления» (К. Мангейм, Л. Флек, В.К. Порус), «парадигмы» и «дисциплинарные матрицы» (Т. Кун), «научно-исследовательские программы» (И. Лакатос). Анализ философских оснований когнитивных диспозиций представлен в тематическом анализе науки Дж. Холтона, а также в анализе научных картин мира, философских оснований науки, идеалов и норм исследования В.С. Степина [4]. Представляется, что в настоящее время именно этот вид диспозиций описан достаточно полно. Признание гетерогенности когнитивных диспозиций не исключает возможности их системной организации, представленной онтологическими и эпистемологическими категориальными сетками.

Тот факт, что мышление реализует себя в коммуникативной форме, позволяет при анализе габитуального основания научной практики обратиться к понятию «лингвистический габитус» с целью описания «актуального горизонта речевой компетенции говорящего» [5. С. 50]. В научной практике

лингвистические диспозиции выполняют функции интеграции и дифференциации, а в процессе их производства ключевую роль играет образование, задача которого заключается в обесценивании обыденного языка и формировании языковой компетенции в определенной сфере.

Если в классической парадигме когнитивные диспозиции обладали привилегированным статусом и рассматривались как особая автономная сфера, то неклассический подход предполагает натурализацию мышления, признание внутренней связи мышления и действия (например, принятие тезиса о том, что язык – это форма социального поведения). Связь мышления и действия, правил и их применения не устанавливается в вакууме, а формируется в практике и имеет социальный характер, что на теоретическом уровне находит свое отражение в идее «практического разума», предложенного еще Аристотелем.

Под поведенческими диспозициями (диспозициями действия) понимается предрасположенность субъекта научной практики к определенному типу действия. Данный вид диспозиций при анализе науки, на наш взгляд, представлен слабо, именно поэтому мы делаем попытку описать его более подробно. Наиболее общую схему типологии поведенческих стратегий, присущих научной практике, предлагает П. Бурдьё, выделяя стратегии подрыва и сохранения [6]. В теории практики французского исследователя данные диспозиции, в первую очередь, зависят от позиции, которую занимает ученый в установленном порядке. При этом данная зависимость не является однозначной. С одной стороны, П. Бурдьё выдвигает предположение, что доминирующие позиции, как правило, обрекают ученого на стратегию преемственности. Стратегия же подрыва, являясь более рискованной, присуща молодым исследователям, принадлежащим контрсообществам. С другой стороны, еретические стратегии не всегда являются предприятием самых обездоленных, но и тех, кто «богат», так как средства, необходимые для научной революции (еретической стратегии), могут быть получены внутри и благодаря научному сообществу. В результате П. Бурдьё делает вывод о том, что оппозиция между данными стратегиями не носит абсолютного характера и ослабевает благодаря возрастанию гомогенности научных габитусов субъектов научной практики. Это уменьшает вероятность «великих» революций, так как все участники в одинаковой мере оснащены накопленными ресурсами. Однако это возможно, как правило, на локальном уровне, в отношении которого другие практики и их носители выступают как конкуренты. Конфликт между стратегиями более заметен на ранних стадиях формирования научных практик. Об этом, в частности, свидетельствуют исследования стратегий членов социологической школы Э. Дюркгейма, проведенные В. Каради [7]. К основной стратегии Э. Дюркгейма он относит завоевание легитимности посредством интеграции социологии в поле философии, дополнительной стратегией выступил отказ от присоединения к сложившемуся профессиональному социологическому сообществу.

Более развернутую классификацию стратегий, присущих научной практике, предлагает Л. Тевено [8]. Вместо типологии личностей ученых и их социальных ролей предлагается идея многообразия форм креативных конфигураций с целью подчеркнуть связь социального действия с природой их

продукта (научного знания). Использование понятия «конфигурации» вместо термина «социальные представления» указывает на интерес к самим способам и манерам придания формы научным репрезентациям. Среди контрастных форм креативных конфигураций Л. Тевено выделяет революционную (еретическую), стандартную (нормализующую) и прагматическую. Примером стандартной конфигурации является экономическая теория в ее неоклассической форме. Данная творческая конфигурация управляется несколькими порядками или режимами: технократическим и рыночным. Первый представлен математическими моделями (гарантирующими эффективность), требованиями оформления отчетов и статей, рейтинговыми шкалами, сложным инструментарием. В настоящее время подобная фигурация является доминирующей в крупных естественнонаучных исследовательских лабораториях. Ее рыночный характер проявляется в принципе конкуренции за обладание благами (экономическими, культурными, символическими). Основными недостатками нормализующей конфигурации является игнорирование разнообразия и сложности научной практики в целом, дисквалификация других порядков, а главное ее натурализация как естественной и необходимой, что исключает возможность ее критики. Еретическая конфигурация принимает форму, например, школы П. Бурдьё. Данный стиль соответствует «вдохновенному порядку величия», основой которого выступают восприятие, чувствование, творческий полет, ощущение духовного откровения, независимость от признания извне, игнорирование критерия успеха, а в целом – генерализация единичного. Другим основанием революционной креативной конфигурации выступает гражданский порядок, который проявляет себя в отказе от патриархального порядка с его ориентацией на традицию. Третья конфигурация является относительно новой, и ее представляет «прагматическая социология» самого Л. Тевено и Л. Болтански, с одной стороны, и акторно-сетевая теория Б. Латура и М. Каллона, с другой. Последняя отмечена интересом к взаимодействию людей и вещей («нечеловеческим» сущностям) и широкой трактовкой социального. Предложенная ими стратегия может быть названа «сетевым» порядком величия и представляет собой аутентичную креативную конфигурацию, что, во-первых, в настоящее время исключает возможность ее критики, а, во-вторых, свидетельствует о ее тенденции к натурализации, что воспроизводит недостаток фигурации нормализующей. Анализ конфигураций, предлагаемый Л. Тевено, осуществляется не с целью создания гибридных форм, а для выявления оснований каждого из порядков и расширения плюрализма порядков. Следует подчеркнуть, что указанные конфигурации, во-первых, не тождественны ценностным системам и символическому производству, так как предполагают материальное оснащение (взаимодействие людей и вещей), во-вторых, выступают источниками дальнейшего развития, так как каждый претендует на всеобщность, что порождает конфликты. А главное, они позволяют интерпретировать научный габитус не как устойчивую идентичность, а как «проблематичное интегрирование множественных и разноуровневых форм вовлеченности в мир» [8]. Основная же проблема заключается в том, что, вырабатывая определенные конфигурации и соответствующие им фигурации (общности), их авторы

сами оказываются им подвержены, в результате чего научные практики образуют относительно автономные сферы.

К еще более детальному анализу поведенческих диспозиций субъекта научной практики, возможно, применим подход, предложенный Т.И. Заславской, которая, описывая поведенческие стратегии в рамках трансформационного поведения, предлагает различные критерии типологизаций [9]. Первая классификация позволяет выделить достигательные, адаптационные, регрессивные и разрушительные стратегии. Вторая представлена тремя классами поведенческих стратегий в зависимости от их функциональности: конструктивными, деструктивными и смешанными. Их объединение позволяет создать достаточно разветвленную классификационную систему поведенческих стратегий.

Однако каковы бы ни были классификации поведенческих диспозиций, следует признать, что они имеют сложную природу и, выступая детерминантами других диспозиций, одновременно зависят от разных факторов: ценностных и когнитивных установок личности, обстоятельств личной биографии, социально-организационных причин, мотивов профессионального роста и т.д. Признание взаимосвязи когнитивных и поведенческих диспозиций габитуального основания научной практики позволяет воздержаться от однозначного ответа на вопрос, что первично, и не придавать когнитивным диспозициям каузальную силу в отношении поведенческих диспозиций. Еще П. Фейерабенда, рассуждая о связи теории и действия, писал: «Создание некоторой вещи и полное понимание *правильной идеи* этой вещи являются, как правило, частями единого процесса и не могут быть отделены одна от другой без остановки этого процесса. Сам процесс не направляется и не может направляться четко заданной программой, так как содержит в себе условие реализации всех возможных программ» [10]. И высказал предположение, что «скорее этот процесс направляется некоторым неопределенным побуждением, некоторой «страстью» (Кьеркегор). Эта страсть дает начало специфическому поведению, которое, в свою очередь, создает обстоятельства и идеи, необходимые для анализа и объяснения самого процесса, представления его в качестве «рационального» [10]. В настоящее время свидетельством единства знания и действия являются актуальность проблемы «следование правилу» и использование таких понятий, как «практическая рациональность», «практическое мышление», «фоновая каузальность».

Под ценностными диспозициями понимается форма интенциональной структуры субъекта, представленная отношением к определенным объектам и явлениям. Широкая трактовка ценностных диспозиций позволяет отождествлять их с ценностными ориентациями, которые сегодня признаются элементом диспозиционной структуры личности. Здесь также можно указать на различие подходов к вопросу природы ценностей: натурализм связывает ценности с биологическими и психологическими потребностями человека; трансцендентализм утверждает априорный характер ценностей; культурный релятивизм объясняет происхождение ценностей историческими условиями их формирования. Что касается анализа научной практики, то вопрос о введении в анализ субъектного основания науки ценностных диспозиций является частным случаем проблемы ценностей в науке, представленной оппози-

цией двух подходов. Согласно первому, наука ценностно нейтральна, второй же рассматривает ценности как движущую силу развития наук. Признание и учет ценностного характера научной практики существенно меняет представление о науке, так как предполагает изучение не только ее когнитивного, но и ценностного измерения. Идея взаимосвязи когнитивных и ценностных диспозиций является центральной в сетевой модели научной рациональности Л. Лаудана [11]. Исходя из общего положения о том, что научный консенсус не рождается, а создается, Л. Лаудан следующим образом описывает этот процесс. Он выделяет три уровня научного обоснования (фактуальный, методологический и ценностный) и утверждает, что ни один из них не является привилегированным, так как им присуще отношение взаимной зависимости. При этом, как полагает Л. Лаудан, не существует единственно правильной цели научных исследований или универсальной научной аксиологии: ценности, подобно теориям и методам, подвержены изменениям. Однако можно говорить об актуальном наборе теорий, методов и ценностей и возможности их критической оценки.

В отечественной философии вопрос о ценностных предпосылках научной деятельности является центральным в творчестве Л.А. Микешиной [12]. Данный вопрос детально проанализирован ею в рамках фундаментальной проблемы социальной детерминации познания, решение которой состоит в признании двойной детерминации «мира науки» со стороны объекта и субъекта. Из описания науки посредством системы субъект-объектных и субъект-субъектных отношений, во-первых, следует, что главным проводником ценностного воздействия выступает субъект. Во-вторых, введение ценностного измерения в анализ науки предполагает широкую трактовку ценностей. В-третьих, признается, что взаимосвязь ценностного и когнитивного носит характер диалектического единства: ценностное и когнитивное, с одной стороны, не сводимы друг к другу, с другой, тесным образом взаимосвязаны. Наконец, выявление взаимосвязи ценностных и когнитивных диспозиций представляет собой задачу, решение которой предполагает междисциплинарный подход.

В философии науки этическая форма ценностных диспозиций маркируется понятием «научный этос», вопрос о содержании которого представляет собой предмет непрекращающихся дискуссий. Выскажем предположение, что в связи с актуальностью для современной науки проблемы ответственности, а также возрастанием интереса к прикладным этикам и самим моральным практикам востребованным может оказаться понятие «моральный габитус», понимаемое как модус практических ценностных диспозиций, имеющих этическую направленность.

Что касается эмоциональных диспозиций, то их следует считать значимым условием научной практики. Можно вспомнить процитированное выше высказывание П. Фейерабенда, а также рассуждения М. Полани об эвристической роли страстности в науке. «Страстность в науке, – писал М. Полани, – это не просто субъективно-психологический побочный эффект, но логически неотъемлемый элемент науки» [13. С. 196]. На эмоциональный аспект социальных практик в свое время обратил внимание Э. Дюркгейм, полагая, что эмоциональная вовлеченность способствует социальной инте-

грации. В теории интерактивных ритуалов Р. Коллинза успех взаимодействия зависит от двух компонентов: культурного и эмоционального [14]. Р. Коллинз утверждает взаимосвязь культурных и эмоциональных ресурсов (например, недостаток эмоциональной уверенности может свести на нет культурную компоненту) и указывает, что культурные и эмоциональные компоненты подвержены изменениям (могут меняться как в положительную, так и в отрицательную сторону), причем эмоциональная энергия более изменчива, чем культурные ресурсы, которые чаще всего имеют тенденцию к росту. Их отличие заключается в том, что если культурные ресурсы могут быть объективированы, эмоциональная энергия в большей степени связана с носителем. Главный же вывод, который делает Р. Коллинз, состоит в том, что именно эмоциональный ресурс является решающим в ситуации взаимодействия, что противоречит представлениям, отождествляющим фундаментальный механизм интеракций с рациональностью. В отечественной философии идеи Р. Коллинза, наряду с воззрениями Ибн Халдуна, позволили Н.С. Розову создать модель социальной динамики, типизирующую субъектные отношения между государством и обществом на основе эмоциональной энергии [15].

Эмоциональные диспозиции, как правило, не учитываются в подходах, сосредоточенных на лингвистических и дискурсивных аспектах научной практики, а также в позитивистской традиции. Однако их наличие в структуре габитуального основания научной практики нам представляется бесспорным. Эмоциональные диспозиции могут быть представлены вовлеченностью и дистанцированием, напряжением и ослаблением. Вовлеченность может выражаться в двух формах: вовлеченность людей и вещей, а также взаимная вовлеченность людей. Первая форма описана в работах К. Кнорр-Цетиной. Предлагаемая ею концепция объектно-центрированной социальности направлена на выявление социальных практик, управляемых и опосредованных объектами, которые образуют для экспертов своего рода «эмоциональный дом». Дополняя идею инструментального отношения к миру Ю. Хабермаса понятиями заботы и участия М. Хайдеггера, К. Кнорр-Цетина предлагает широкую трактовку социальности, включая в нее, помимо экспертов, эпистемические объекты. Последние понимаются не как инструменты или товары, а как объекты, которые обладают свойством «бесконечного раскрытия» и одновременно структурируют желание субъектов научной практики. К. Кнорр-Цетина делает предположение, что «возбуждение от открытия, наряду с волнением, связанным с различными формами самопрезентации экспертов (например, ритуал конференций), играет важную роль в возникновении связи между экспертами и объектами экспертизы» [16. С. 119]. В результате эмоциональные диспозиции предстают как важная сторона объект-центрированной солидарности, присущей научной практике. Это подтверждает правоту М. Мерло-Понти, который писал, что «объект является поначалу привлекательным или отталкивающим, а уже потом черным или голубым, шаровидным или квадратным» [17. С. 50].

Вовлеченность как один из способов мотивации научной практики представлена в исследованиях Л. Тевено. В организованной им экспериментальной творческой фигурации были созданы условия, направленные на создание горизонтальных связей между молодыми исследователями с целью

избегать конфликтов между учениками и мэтрами, с одной стороны, и между самими учениками за статус доверенного лица, с другой. В противоположность практике, когда подобные связи квалифицируются как мешающие эффективной работе, проект Л. Тевено рассматривает их как значимый фактор интеллектуальной интеграции [7]. Публичной формой выражения вклада каждого участника в порожденные инновации явилась практика взаимного цитирования, что позволило соединить общий результат с признанием индивидуализированного вклада каждого. Л. Тевено делает вывод, что основным условием возможности новой конфигурации является готовность (предрасположенность) молодых ученых устанавливать дружеские отношения, сохраняя при этом собственную индивидуальность.

Признание эмоциональных диспозиций находит свое выражение в исследованиях, направленных на выявление их функционального значения в сетях знаний, которое варьируется от открытия новых возможностей до разрывов и диссоциаций, а также обнаружение таких эффектов, как конструирование и динамика сетей знаний, смыслообразование в ситуации интеракции и формирование общего пространства опыта [18]. Можно также указать на попытки их теоретической кодификации, одну из которых демонстрируют западные исследователи, предлагая ввести понятие «эмоциональный капитал», понимая под этим форму ресурса, который может накапливаться, распространяться и обмениваться, подобно другим формам капитала в теории практики П. Бурдьё [19]. В целом же обращение к эмоциональному аспекту (в форме диспозиций, ресурсов или капитала) способствует наиболее полному анализу научной практики, позволяя вывить их значение как источника функционального напряжения и динамики науки.

На наш взгляд, идея научного габитуса, понимаемая как совокупность диспозиций, могла бы оказаться концептуально востребованной в исследовательском проекте И.Т. Касавина, направленного на изучение оксфордского профессорско-преподавательского состава, специализирующегося в области философии [20]. В свое время этот проект с элементами микро-социологических методик был обусловлен, как отмечает его инициатор, рядом факторов. Во-первых, актуальными для отечественной философии задачами самоопределения и выбора путей собственного развития. Во-вторых, состоянием оксфордской философии, которая объективно оценивается как имеющая высокий академический и интеллектуальный уровень и нормально функционирующая в качестве философской парадигмы. В нашу задачу не входит детальный анализ очень интересных данных, полученных И.Т. Касавиным, вместо этого мы попытаемся интерпретировать полученные результаты сквозь призму диспозиционного разнообразия габитуального основания практики философствования. Так, когнитивные диспозиции оксфордских философов, носящие одновременно оценочный характер, варьируются от признания аналитической философии и ее методологии как самого плодотворного направления в современной философии и на этом основании отрицания других философских традиций или сдержанного отношения к ним до признания упадка аналитической философии, сопровождающегося отсутствием знания о других традициях. Признание в качестве центральных фигур философской традиции XX века Л. Витгенштейна и К. Поппера (второй

назван 10 % респондентов) противостоит невозможности выделить главные имена современной эпистемологии. Отрицание смысла проблемы демаркации и принятие идеи научного сообщества формальными профессорами сменяется признанием преподавателями важности проблемы демаркации в настоящее время и отрицанием единства научного сообщества в силу его пристрастности и заинтересованности. Эмоциональные диспозиции представлены оппозициями: спокойствие и беспокойство, доброжелательность и раздражительность, открытость и закрытость, оптимизм и пессимизм. Совмещение двух типов стратегических диспозиций, а именно «активные – пассивные» и «самостоятельные – зависимые» позволяет получить четыре типа позиций, среди которых внутренней целостностью обладает лишь один – активный и независимый «профессор-визитер». Общее же противостояние поведенческих диспозиций может быть представлено оппозицией «еретиков и благонадежных». В целом же бросается в глаза диспозиционное различие оксфордских «донов», а существующее сходство отмечено противоречием (например, игнорирование «чужой» философии как общая внутренняя установка сочетается с внешней оценкой западной философии как плюралистичной и демократичной). То обстоятельство, что за формирование описанной диспозиционной совокупности отвечает не столько государство (государственная идеология), сколько система университетской подготовки (культурная традиция), не отменяет факта ее социального происхождения. Полученный же результат, обозначенный как свободная и мыслящая личность, в настоящее время, возможно, следует взять в кавычки, так как декларируемая сегодня интернационализация науки при ее детальном изучении оборачивается признанием глубоких национальных различий.

Конечно, введение понятия «научный габитус» предполагает постановку целого ряда вопросов, в частности каковы способы, условия и механизмы изменения и формирования диспозиционной структуры субъектного основания научной практики. В настоящее время можно говорить о двух способах изменения диспозиций, на которые указывает Г.А. Сатаров [21]. Первый: когда диспозиции изменяются под воздействием окружающего мира, тех общих социальных сдвигов, которые происходят в общественной жизни (политике, экономике). И к этим изменениям будут более восприимчивы ученые и исследовательские группы, которые наиболее релевантны к этим условиям. Другой способ обусловлен процессом социальной интеракции с отдельными людьми и социальными группами. Обращение к условиям инкорпорирования диспозиций и их выборочной активации в разных ситуациях требует рассмотрения диспозиций не только как результата внешней детерминации, но и как конститутивного источника научной практики (результата самоопределения субъекта), что указывает на множественность научного габитуса. В частности, это означает, что процесс формирования габитуального основания научной практики, например, посредством образовательных институций не отменяет свободы субъекта в процессе интериоризации диспозиций в форме работы над собой.

В целом же обращение к понятию «научный габитус» предлагает более емкое видение субъектного основания науки и предполагает более тщательную исследовательскую работу по восстановлению всей сети зависимостей

и отношений субъекта науки с окружающим миром. В авторской трактовке структура научного габитуса представлена единством когнитивных, поведенческих, ценностных и эмоциональных диспозиций. Гетерогенная структура научного габитуса рассмотрена как источник многообразия субъектного основания науки и самой научной практики. В качестве методологического инструмента «научный габитус» дает возможность работать на среднем уровне, связывая отдельных ученых и исследовательские группы с институциональной средой в ситуации конкретных исследований.

Литература

1. Черникова И.В. Эволюция субъекта научного познания // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 65–75.
2. Бурдые П. Практический смысл / пер. с фр.: А.Т. Бикбов, К.Д. Вознесенская, С.Н. Зенкина, Н.А. Шматко; отв. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко. СПб.: Алетей, 2001. 562 с.
3. Завьялова М.П. Когнитивный «поворот» в науке и философии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2012. № 2 (18). С. 5–12.
4. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 744 с.
5. Девятко И.Ф. Философия языка и язык социальной науки // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. № 5. С. 50–58.
6. Бурдые П. Поле науки // Социология под вопросом. Социальные науки в постструктуралистской перспективе. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской академии наук. М.: Праксис; Институт экспериментальной социологии, 2005. С. 15–56.
7. Каради В. Стратегии повышения статуса социологии школы Эмиля Дюркгейма // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. №5 (29). С. 12–49.
8. Тевено Л. Креативные конфигурации в гуманитарных науках и фигурации социальных общностей // Новое литературное обозрение. 2006. № 77. [Электронный ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/77/teve22-pr.html> (дата обращения: 04.04.2011 г.).
9. Заславская Т.И. Социетальная трансформация российского общества. Деятельностно-структурная концепция. М.: Дело, 2003. 568 с.
10. Фейерабенд П. Против метода. Очерки анархистской теории познания. [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/feyer01/index.htm> (дата обращения: 24.04.2014)
11. Лаудан Л. Наука и ценности // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: учебная хрестоматия. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Издательская корпорация «Логос», 1996. С. 295–342.
12. Микешина Л.А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М.: Прометей, 1990. 212 с.
13. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М.: Прогресс, 1985. 344 с.
14. Collins R. On the Microfoundation of Macrosociology // American Journal of Sociology. 1981. Vol. 86, N. 5. P. 984–1014. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.jstor.org/stable/2778745> (дата обращения: 01.03.2014 г.)
15. Розов Н.С. Эмоциональная энергия: историко-социологический анализ // Социологические исследования. 2011. № 2. С. 12–23.
16. Кнорр-Цетина К. Объектная социальность: общественные отношения в постсоциальных обществах знания // Журнал социологии и социальной антропологии. 2002. Т. V, № 1. С. 101–124.
17. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр.; под ред. И.В.Вдовиной, С.Л.Фокина. СПб.: Ювента, Наука, 1999. 605 с.
18. Ненко А.Е. Эмоциональное взаимодействие в сетях знания: границы и возможности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. Т. XV, №1. С. 101–124.
19. Zemdyas M. Emotion Capital and Education: Theoretical Insights from Bourdieu // British Journal of Educational studies. Vol. 55, N. 4. P. 443–463. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.jstor.org/stable/4620582> (дата обращения: 29.03.2013 г.)

20. Касавин И.Т. Оксфордские доны: опыт микросоциологии // Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / под. ред. И.Т. Касавина. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 449–465.

21. Сатаров Г.А. Социальный интеллект и динамика диспозиций. М.: Фонд ИНДЕМ, 2003. 50 с.

Ivanova Natalia A. Kemerovo State University (Kemerovo, Russian Federation)

DOI 10.17223/1998863X/30/3

SCIENTIFIC HABITUS: UNITY OF DIFFERENCES

Keywords: scientific practice, subjective basis of scientific practice, scientific habitus, dispositions, cognitive dispositions, behavioral dispositions, emotional dispositions, value dispositions.

The article suggests the author's understanding of the subjective basis of science as a form of social practice. It is argued that an adequate conceptual resource to describe the subject of scientific practice is the notion of «scientific habitus». The notion of «scientific habitus» gives an opportunity to overcome the traditional oppositions, such as corporeal/spiritual, conscious/unconscious, social/cognitive, individual/collective, and to describe heterogeneity and inhomogeneity of the subjective basis of science in integrity and unity. The structure of scientific habitus is represented by the unity of cognitive, behavioral, value and emotional dispositions. The proposed typology of the dispositional structure of scientific habit basis meets modern perceptions formed in psychology and social theory, as well as the traditions of the philosophical analysis of science. It is proved that the heterogeneity of the dispositional structure of scientific habit basis is a source of its diversity, creates a functional intensity and the variety of scientific practice. The selection of cognitive dispositions in the habit basis of scientific practice is caused by two conditions: firstly, the existence of philosophical tradition to make a difference between cognitive and value aspects; secondly, the occurrence of cognitive «turn». The cognitive dispositions form the cognitive basis of scientific practice, and their analysis indicates the diversity of forms. However, the inhomogeneity of cognitive dispositions doesn't exclude their system organization represented, for example, by ontological and epistemological category grids. The substantial variety of cognitive dispositions is shown by an example of theoretical sociology. The implementation of cognitive dispositions in communicative forms makes it possible to introduce the notion of «scientific linguistic habitus». It is shown that the variety of behavioral dispositions is embodied in the existence of different typologies: strategies of subversion and conservation (P. Bourdieu), revolutionary, standard, pragmatic, creative configurations (L. Thevenot), attainable, adaptive, regressive and destructive strategies (T. I. Zaslavsky). The value dispositions are understood as a form of intentional structure of a subject represented by attitude to certain objects and phenomena. The assumption has been made that the introduction of the notion of «moral habitus» understood as a mode of practical dispositions, which have an ethical orientation, to the analysis of the subjective basis of scientific practice is possible. The emotional dispositions are interpreted as a significant component of the habit basis of scientific practice. At the substantial level the emotional dispositions may be represented by involvement and distance, competition and cooperation, intension and relaxation. The involvement can be expressed in two forms: the involvement of people and things and the mutual involvement of people. It is emphasized that there is no possibility to receive an absolute answer about the existence of a direct causal link between different types of dispositions. It is concluded that the introduction of the notion of «scientific habitus» offers a more capacious vision of the subjective basis of science and requires a detailed research work to restore the network of dependencies and the relations of a subject with the world around.

References

1. Chernikova, I.V. (2014) Evolyutsiya sub"ekta nauchnogo poznaniya [The evolution of the subject of scientific knowledge]. *Voprosy filosofii*. 8. pp. 65–75.
2. Bourdieu, P. (2001) *Prakticheskiy smysl* [Practical Reason]. Translated from French by A.T. Bikbov, K.D. Voznesenskaya, S.N. Zenkina, N.A. Shmatko. St. Petersburg: Aleteya.
3. Zav'yalova, M.P. (2012) Cognitive turn in science and philosophy. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo un-ta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2 (18). pp. 5–12. (In Russian).
4. Stepin, V.S. (2003) *Teoreticheskoe znanie* [Theoretical knowledge]. Moscow: Progress-Traditsiya.

5. Devyatko, I.F. (2004) *Filosofiya yazyka i yazyk sotsial'noy nauki* [The philosophy of language and the language of social science]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii – The Journal of Sociology and Social Anthropology*. 5. pp. 50–58.
6. Bourdieu, P. (2005) *Pole nauki* [The field of science]. In: Shmatko, N.A. (ed.) *Sotsiologiya pod voprosom. Sotsial'nye nauki v poststrukturalistskoy perspective* [Sociology in question. Social sciences in the post-structuralist perspective]. Moscow: Praksis. pp. 15–56.
7. Karadi, V. (2004) Strategii povysheniya statusa sotsiologii shkoly Emilya Dyurkgeyma [Strategies to increase the status of the school of sociology Emile Durkheim]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii – The Journal of Sociology and Social Anthropology*. 5 (29). pp. 12–49.
8. Tevenot, L. (2006) Kreativnye konfiguratsii v gumanitarnykh naukakh i figuratsii sotsial'nykh obshchnostey [Creative configurations in the Humanities and social communities figurations]. *Novoe literaturnoe obozrenie*. 77. [Online]. Available from: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/77/teve22-pr.html>. (Accessed: 4th April 2011).
9. Zaslavskaya, T.I. (2003) *Sotsial'naya transformatsiya rossiyskogo obshchestva. Deyatel'nostno-strukturnaya kontseptsiya* [Societal transformation of Russian society. The activity-structure concept]. Moscow: Delo.
10. Feyerabend, P. *Protiv metoda. Ocherki anarkhistskoy teorii poznaniya* [Against Method. Outline of an anarchistic theory of knowledge]. Translated from English. [Online] Available from: <http://psylib.org.ua/books/feyer01/index.htm>. (Accessed: 24th April 2014)
11. Laudan, L. (1996) *Nauka i tsennosti* [Science and values]. In: Pechenkin, A.A. (ed.) *Sovremennaya filosofiya nauki: znanie, ratsional'nost', tsennosti v trudakh myslyteley Zapada* [Modern philosophy of science: knowledge, rationality and values in the works of Western thinkers]. Moscow: Logos. pp. 295–342.
12. Mikesheva, L.A. (1990) *Tsennostnye predposylki v strukture nauchnogo poznaniya* [Axiological background in the structure of scientific knowledge]. Moscow: Prometey.
13. Polani, M. (1985) *Lichnostnoe znanie. Na puti k postkriticheskoy filosofii* [Personal knowledge. On the way to the post-critical philosophy]. Translated from English by V.A. Lektorskiy & V.I. Arshinov. Moscow: Progress.
14. Collins, R. (1981) On the Microfoundation of Macrosociology. *American Journal of Sociology*. 86 (5). pp. 984–1014. [Online]. Available from: <http://www.jstor.org/stable/2778745>. (Accessed: 1st March 2014). DOI: 10.1086/227351
15. Rozov, N.S. (2011) Emotional energy. An historical and sociological analysis. *Sotsiologicheskie issledovaniya – Sociological Studies*. 2. pp. 12–23. (In Russian).
16. Knorr-Tsetina, K. (2002) Ob'ektnaya sotsial'nost': obshchestvennye otnosheniya v postsotsial'nykh obshchestvakh znaniya [Object sociality: social relations in post-social societies of knowledge]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii – The Journal of Sociology and Social Anthropology*. 5(1). pp. 101–124.
17. Merleau-Ponty, M. (1999) *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception]. Translated from French by I.V.Vdovina, S.L.Fokin. St. Petersburg: Yuventa, Nauka.
18. Nenko, A.E. (2012) Emotsional'noe vzaimodeystvie v setyakh znaniya: granitsy i vozmozhnosti [Emotional interaction in networks of knowledge: limits and possibilities]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii – The Journal of Sociology and Social Anthropology*. 15 (1). pp. 101–124.
19. Zembylas, M. (2007) Emotion Capital and Education: Theoretical Insights from Bourdieu. *British Journal of Educational studies*. 55 (4). pp. 443–463. [Online]. Available from: <http://www.jstor.org/stable/4620582>. (Accessed: 29th March 2013). DOI: 10.1111/j.1467-8527.2007.00390.x
20. Kasavin, I.T. (2010) *Oksfordskie dony: opyt mikrosotsiologii* [Oxford dons: experience of micro-sociology]. In: Kasavin, I.T. (ed.) *Sotsial'naya epistemologiya: idei, metody, programmy* [Social Epistemology: ideas, methods, program]. Moscow: Kanon+ ROOI Reabilitatsiya. pp. 449–465.
21. Satarov, G.A. (2003) *Sotsial'nyy intellekt i dinamika dispozitsiy* [Social intelligence and dynamics of dispositions]. Moscow: Fond INDEM.

УДК 1(091) +16 + 17
DOI 10.17223/1998863X/30/4

В.О. Лобовиков

**ПРИНЦИП ФИНИТИЗМА В НАТУРФИЛОСОФИИ И ВЕЛИКИЕ
ЗАКОНЫ СОХРАНЕНИЯ В СВЕТЕ ДВУЗНАЧНОЙ АЛГЕБРЫ
МЕТАФИЗИКИ КАК ФОРМАЛЬНОЙ АКСИОЛОГИИ**
(ФИЗИКА ПАРМЕНИДА И МЕЛИССА И ЕЕ
ЦЕННОСТНО-ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ СВЯЗЬ С ЗАКОНАМИ
СОХРАНЕНИЯ ЭНЕРГИИ И ЭЛЕКТРИЧЕСКОГО ЗАРЯДА)

Исследуется связь принципа финитизма в философии природы с метафизикой элеатов – Парменида и Мелисса. Великие (строгие) законы сохранения в физике, в особенности законы сохранения энергии и электрического заряда, рассматриваются с точки зрения двузначной алгебры метафизики как формальной аксиологии.

Ключевые слова: финитизм, натурфилософия, всеобщие законы сохранения, двузначная алгебра формальной аксиологии.

Со времен Галилея до наших дней физика претерпела качественные изменения: современную всесторонне математизированную теоретическую физику и ее опытную основу – экспериментальную физику – невозможно спутать с тем, что излагал Аристотель в своей «Физике» исключительно на естественном языке. Если сравнить «Физику» [1] с «Метафизикой» [2], то существенного различия соответствующих друг другу фрагментов почти не видно (иногда совпадение бывает почти дословным). В своей «Физике» Аристотель, по сути, излагает *метафизику* природы. Б. Рассел поставил физике Аристотеля «диагноз» – учение о *целесообразности* в природе и вообще о *цели*, т.е. *телеология* [3. С. 264]. Аристотель рассуждает не столько о *фактах*, сколько о *целях и ценностях*. И у досократиков дело обстояло аналогичным образом. Философские трактаты («поэмы») с типичным названием «О природе» были посвящены *метафизике* природы, и при этом авторов называли физиками! В этом значении слова «физик» и Гераклит, и элеаты (Парменид, Зенон, Мелисс) – физики. Но в наше время добросовестные исследователи с удивлением констатируют факт, что основным предметом обсуждения у этих так называемых физиков были почему-то *ценности и смыслы (цели)* деятельности, *законы природы как нормы должного* поведения, т.е. предмет *этики и права (естественного)*, а не физики в современном значении слова. Вот что писал по этому поводу авторитетный специалист по истории философии Древней Греции А.О. Маковельский: «Физика Гераклита переливается в психологию и обратно» [4. С. 252]. «У первых греческих мыслителей физика, психология и этика слиты воедино, образуют нераздельное целое. Мировой процесс каждый из них переживает в себе: физические явления суть для них в то же время явления психические и этические, то есть эти три области для них только три стороны одного и того же. Таким

образом, здесь между физикой, психологией и этикой более тесная связь, чем когда-либо впоследствии. Высшее начало философии Гераклита – Логос есть одинаково высший принцип бытия, познания и долженствования, и у него “физика, психология, логика, этика, политика, теология сплетаются в одну великую гармонию” (Г. Дильс). Следуя вечному Логосу, движутся небесные светила, и совершается все в нашем мире. От него же исходят государственные законы, в нем источник нашего теоретического мышления, он – высшее начало правильного поведения» [4. С. 255].

К такому же выводу о «природоведении» Гераклита приходят известные специалисты по истории этики А.А. Гусейнов и Г. Иррилитц: «Физические истины у Гераклита имеют одновременно нравственный смысл. Гераклит – и мудрец, и ученый, и моралист. Он обобщает, объясняет и одновременно оценивает.... До нас дошли многочисленные свидетельства о Гераклите древних авторов и свыше 120 фрагментов из его философского сочинения “О природе” ... Большинство этих фрагментов имеет этическое содержание или обладает социально-нравственным подтекстом» [5. С. 33].

Известный специалист по истории древнегреческой философии А.В. Лебедев пишет о «физике» Гераклита: «Перипатетическая доксография, буквально понимая метафорику Гераклита, односторонне интерпретировала его как “физика”, но, по свидетельству грамматика Диодота (у Диогена Лаэртia IX, 15), сочинение Гераклита – не “о природе”, а “о государстве”. В известном смысле Гераклит был первым греческим утопистом, предвосхитившим тему «Государства» Платона и написавшим об идеальном переустройстве общества, религии и морали на основании естественного закона...» [6. С. 504].

Однако эта странная (с современной точки зрения) ситуация с использованием слов «природа» и «физика» свойственна не только античной Греции. В Европе XVII–XVIII веков сочинения с типичным названием «Закон природы» очень часто были посвящены не физике в современном значении слова, а естественному праву и морали (естественной), морально-правовым рассуждениям о добре и зле, должном и недопустимом. Речь в сочинении с таким названием могла идти даже о *естественной* религии и *естественной* теологии: если Бог есть природа, то, в сущности, физики – теологи. Яркий пример – И. Ньютон, сознательно провозгласивший борьбу за свободу физики от метафизики, но потративший значительные ресурсы на чисто богословские рассуждения, а также, возможно неосознанно, приютивший в своей физике (якобы свободной от метафизики) некоторые собственно метафизические понятия и концепции. В настоящей работе мы попробуем разобраться в указанном логико-лингвистическом недоразумении, относящемся к «природоведению», систематически используя для этого искусственный язык, понятия и методы *алгебры формальной этики и естественного права*. Интересно, насколько далеко зашло бессистемное спутывание априорной метафизики (ценностей) и апостериорной физики (фактов)? И насколько далеко может зайти систематическое их разделение?

Для ответа на этот вопрос необходимо иметь точные дефиниции понятий «*априорное знание бытия*», «*опытное знание бытия*», «*априорное знание*

положительной моральной ценности», «опытное знание положительной моральной ценности».

Приступая к рассмотрению *априорного* и *опытного* знания в свете логико-философской теории *необходимости* и *случайности*, договоримся о значениях символов используемого искусственного языка. В данной статье символ «Кр» обозначает эпистемическое модальное высказывание «(у субъекта Σ) имеется знание, что p » или «субъект Σ знает, что p » (где p – некое высказывание). Символ «Эр» обозначает эпистемическое модальное высказывание «(у субъекта Σ) имеется *эмпирическое* (опытное) знание, что p » или «субъект Σ из *опыта* знает, что p ». «Ар» – эпистемическое модальное высказывание «(у субъекта Σ) имеется *априорное* знание, что p » или «субъект (Σ) а priori знает, что p ». Символы $\neg$, $\&$, $\vee$, $\leftrightarrow$, $\supset$ обозначают логические операции: «отрицание», «конъюнкцию», «слабую (не-исключающую) дизъюнкцию», «эквивалентность», «импликацию» соответственно. Символ $\equiv$ обозначает отношение логической равносильности, а знак $\Box$ – алетическую модальность «необходимо». Используя вышеупомянутые термины, можно точно определить значения рассматриваемых эпистемических модальностей Ар и Эр следующим образом:

Def-1: $Ap \equiv (Kp \& \Box p)$.

Def-2: $Ep \equiv (Kp \& \Box p)$: принцип *фальсифицируемости* эмпирического знания.

Если определения Def-1 и Def-2 принимаются, то система логических взаимоотношений между модальностями Кр, Ар, Эр, $\neg Ap$, $\neg Ep$, и $\neg Kp$ может быть представлена в виде графической модели (рис.1).

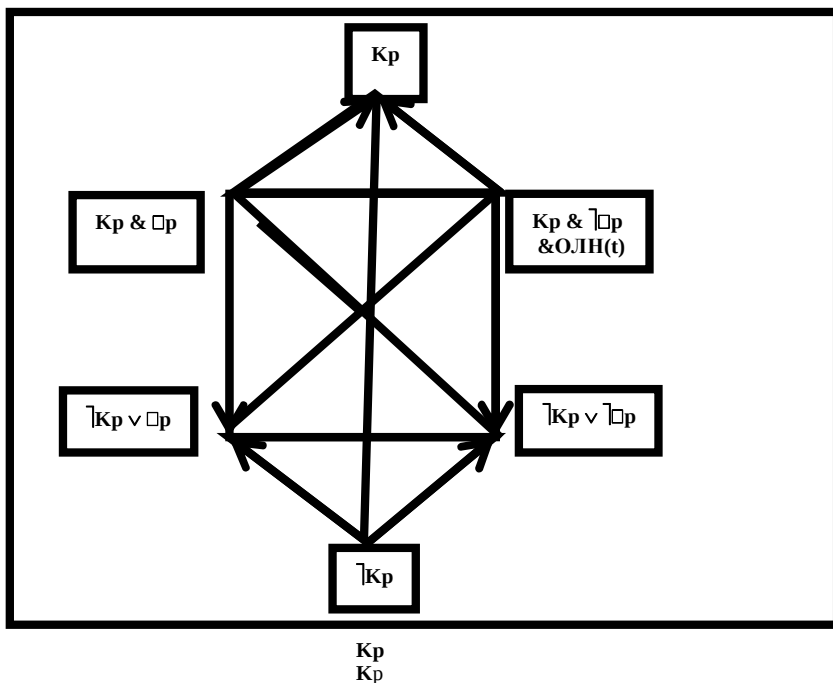


Рис. 1. Квадрат и гексагон «смеси» эпистемических и алетических модальностей

На рис. 1 и рис. 2 модальности $\Box p$ и $\Box Gp$ представлены (соответственно) *по отдельности*. Чтобы *синтезировать* их, представив *вместе* в некой универсальной концептуальной схеме эпистемологии, необходимо *усложнить* исследуемые «смеси» модальностей. Используя термины эпистемической, алетической и аксиологической логик, сложные модальности Ap и $Эp$ можно определить так:

Def-5: $Ap \equiv (Kp \ \& \ (\Box p \ \& \ \Box Gp))$.

Def-6: $Эp \equiv (Kp \ \& \ (\Box p \ \& \ \Box Gp))$: принцип *фальсифицируемости, относительности* эмпирических суждений как о сущем, так и об его положительной ценности.

В случае принятия определений Def-5 и Def-6 систему логических взаимоотношений между Ap и $Эp$ можно представить так (рис.3):

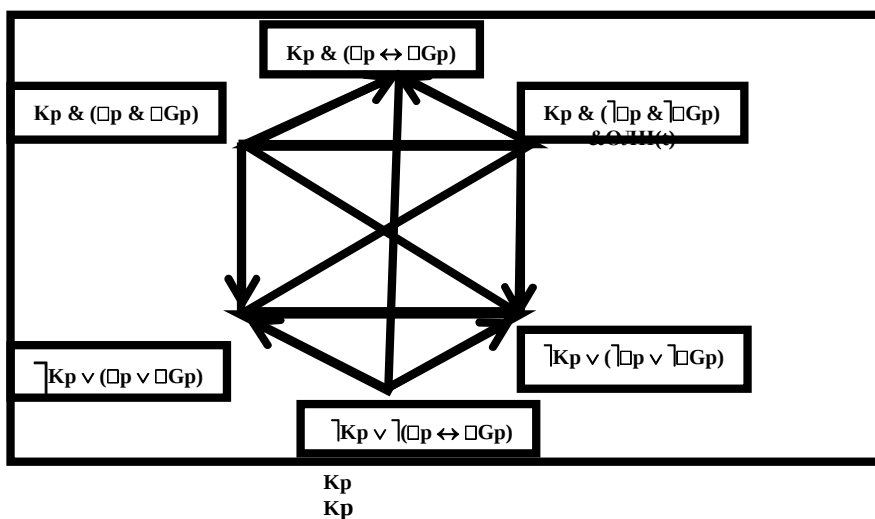


Рис. 3. Логический квадрат и гексагон модальностей априорного и эмпирического знания, определенных с помощью модальностей эпистемических, алетических и аксиологических

Но если принять такую модель, то необходимо будет принять и вытекающие из нее следствия, в особенности то, что *из априорности знания предмета следует положительная оценка предмета знания*. В связи с этим нетривиальным следствием возникают две проблемы. Первая – логическое противоречие с предельно общей (всеобщей) формулировкой принципа автономии (логической независимости) суждений о бытии и суждений о ценности, условно именуемого иногда «Гильотиной Юма» [7]. Разрешение этой проблемы – *формально определенное ограничение* области применимости упомянутого принципа автономии: сферой его уместной (корректной) применимости является, согласно рис. 3, сфера *опытного* знания. За ее пределами, а именно в сфере *априорного* знания, согласно рис. 3, «Гильотина Юма» неприменима. Если такое разрешение упомянутого логического противоречия-проблемы принять, то возникает вторая проблема. Если согласиться с нетривиальным тезисом, что *из априорности знания предмета следует положительная оценка предмета знания*, то, если согласиться с правдоподобной гипотезой, что некоторые фундаментальные (строго всеобщие) зако-

ны сохранения в физике (например, законы сохранения энергии и электрического заряда) представляют собой *априорное* знание, они должны быть *знанием необходимо положительно ценного*. Это нетривиальное следствие нужно всесторонне обдумать, сопоставив с историей метафизики природы, а также с историей опытной физики вплоть до ее современного состояния. Ниже в статье представлены начальные результаты обдумывания указанного выше нетривиального тезиса.

В современной философской литературе существует гипотеза, согласно которой, *в сущности, метафизика есть формальная аксиология, в частности формальная этика* [8]. С точки зрения этой гипотезы *алгебра метафизики есть алгебра формальной аксиологии*, в частности алгебра формальной этики. В небольшой работе невозможно определить все используемые понятия алгебры формальной этики; поэтому отсылаю читателя к монографии [8]. К данным в этой монографии дефинициям основных понятий добавим следующий глоссарий.

Глоссарий (словарь используемых обозначений терминов) для таблицы 1. Пусть символ *Ба* обозначает моральную ценностную функцию «бытие (чего) *a*». Символ *Na* – ценностную функцию «небытие (чего) *a*». *Ta* – «время (чего) *a*». *Da* – «движение, перемещение, изменение, течение (чего) *a*». *Эa* – «энергия (чего) *a*». *Ха* – «сохранение, консервация (чего) *a*». *Ha* – «неизменность, постоянство, неподвижность, покой (чего) *a*». *Ja* – «бесконечность, беспредельность, неопределенность (чего) *a*». *Fa* – «конечность, определенность (чего) *a*». *Ka* – «величина количества, или количественная величина, или просто количество (чего) *a*». *Иa* – «изолированность, закрытость, замкнутость, уединенность (чего) *a*». *Ya* – «изолированность, закрытость, замкнутость, уединенность от (чего) *a*». *Oa* – «однородное (что), однородность (чего) *a*». *Sa* – «разделение (чего) *a*, разделенный, разделенное (что) *a*». *За* – «заряд (чего) *a*». Ценностно-функциональный смысл этих операций определяется табл. 1.

Таблица 1

Унарные операции

<i>a</i>	<i>Ба</i>	<i>Na</i>	<i>Ta</i>	<i>Da</i>	<i>Эa</i>	<i>Ха</i>	<i>Ha</i>	<i>Ja</i>	<i>Fa</i>	<i>Ka</i>	<i>Иa</i>	<i>Ya</i>	<i>Oa</i>	<i>Sa</i>	<i>За</i>
х	х	п	х	п	п	х	х	х	п	х	х	п	х	п	х
п	п	х	п	х	х	п	п	п	х	п	п	х	п	х	п

ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-1: Ценностные *формы*, отвлеченные от конкретного содержания, т.е. *ценностные функции*, Ω и Δ называются *формально-аксиологически эквивалентными*, если и только если они (Ω и Δ) принимают одинаковые ценностные значения из множества $\{x \text{ (хорошо)}; p \text{ (плохо)}\}$ при любой возможной комбинации ценностных значений (x или p) переменных, входящих в эти формы. Отношение *формально-аксиологической эквивалентности* ценностных функций Ω и Δ обозначается символом « $\Omega = + = \Delta$ ».

В естественном русском языке отношение формально-аксиологического тождества ($\Omega = + = \Delta$) выражается словами-омонимами «значит», «означает», «является», «есть», иногда заменяемыми тире. Поскольку эти слова имеют еще и *формально-логические* значения, постольку употреблять эти омонимы на стыке формальной логики и формальной аксиологии нужно, соблюдая логико-

лингвистические предосторожности, исключающие возможность недоразумений, закономерно порождающих иллюзии логических противоречий.

С помощью данных выше определений можно получить следующие уравнения, моделирующие положения метафизики Парменида и Мелисса. Справа от каждого уравнения (после двоеточия) помещен его перевод на естественный язык. Слово «есть» обозначает в этих переводах формально-аксиологическую эквивалентность ценностных функций, обозначаемую знаком « $=+$ ».

- 1) $Da = + = Na$: движение a есть небытие a .
- 2) $Ba = + = NDa$: бытие a есть небытие движения a .
- 3) $Ba = + = JBa$: бытие a есть бесконечность бытия a .
- 4) $Ba = + = Ja$: бытие a есть бесконечность a .
- 5) $Fa = + = Na$: конечность a равноценна небытию a .

По проблеме конечности или бесконечности бытия взгляды Парменида и Мелисса разошлись [3, 4, 6], и это расхождение не пустяковое, а принципиально важное. В переводах представленных выше уравнений на естественный язык уже упоминалось, что, *согласно Мелиссу, бытие бесконечно; конечность эквивалентна небытию*. Парменид же полагал, что бытие *конечно*. Это разногласие является существенным не только для метафизики, но и для физики, являющейся учением о движении. Промоделированные выше уравнениями 1) и 2) сентенции Парменида о движении (в частности, «движения нет») Мелисс полностью разделял и отстаивал в дебатах с противниками Парменида. А вот приведенные выше уравнения 3)–5) моделируют положения, присущие только Мелиссу.

Таким образом, оригинальная позиция Мелисса в отношении проблемы конечности или бесконечности бытия означает принципиальную возможность логически последовательного и систематического развития «финитизма» не только в философских основаниях математики, но и в философских основаниях физики. Математика изучает множества, а множество в алгебре метафизики есть ценностная функция-инверсия. Физика изучает движение, а движение в алгебре метафизики тоже есть ценностная функция-инверсия. Чтобы в алгебре метафизики получить композицию функций-инверсий, которая эквивалентна ценностной функции «бытие (подлинное)», необходима еще какая-нибудь функция-инверсия. Например, эту роль может играть ценностная функция-инверсия «конечность (конечное)». Однако все рассмотренные выше функции являются функциями от *одной* переменной. Перейдем теперь к рассмотрению ценностных функций от *двух* переменных.

Глоссарий для таблицы 2. Символ T_{2ab} обозначает «аксиологическую эквивалентность, т.е. тождество (отождествление) ценности (чего, кого) b и (чего, кого) a ». A_{2ab} обозначает «действие, воздействие (чего, кого) b на (что, кого) a ». V_{2ab} обозначает «насилие (чего, кого) b над (чем, кем) a ». D_{2ab} – «движение (перемещение), изменение, преобразование (чем, кем) b (чего, кого) a ». D_{2ab} – «деление, разделение (чего, кого) a (чем, кем) b ». Z_{2ab} – «разрушение, уничтожение (чем, кем) b (чего, кого) a ». X_{2ab} – «сохранение, консервация, защита (чем, кем) b (чего, кого) a ». Эти функции определяются табл. 2.

Таблица 2

Ценностные функции от двух переменных

a	b	T_2ab	A_2ab	V_2ab	D_2ab	D_2ab	Z_2ab	X_2ab
х	х	х	п	п	п	п	п	х
х	п	п	п	п	п	п	п	х
п	х	п	х	х	х	х	х	п
п	п	х	п	п	п	п	п	х

ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-2: ценностная функция Ω называется *законом алгебры метафизики*, если и только если эта функция является *тождественно хорошей*, т.е. принимает значение «х (хорошо)» при любой возможной комбинации аксиологических значений своих ценностных переменных. Иначе говоря, функция Ω называется *законом алгебры метафизики*, если и только если $\Omega = +=x$.

Используя данные выше определения, нетрудно убедиться (путем «вычисления» соответствующих ценностных таблиц), что функции $T_2IaXFK\mathcal{E}a$ и $T_2IaHFK\mathcal{E}a$ являются *тождественно хорошими*, т.е. законами алгебры метафизики. На естественном языке функция $T_2IaHFK\mathcal{E}a$ может быть представлена выражением «эквивалентность (равноценность) изолированности (чего) a и неизменности конечного количества энергии (чего) a ». Это любопытно, так как получается, что в отношении сохранения энергии универсально ценное (закон метафизики) и универсально сущее (закон физики) совпадают. Более того, в алгебре метафизики функция $T_2OTaHFK\mathcal{E}a$ является тождественно хорошей, т.е. законом этой алгебры. На естественном языке уравнение $T_2OTaHFK\mathcal{E}a = +=x$ может быть представлено выражением «эквивалентность (равноценность) однородности времени (чего) a и неизменности конечного количества энергии (чего) a есть закон формальной аксиологии». Это чисто аксиологическое утверждение не может не ассоциироваться с чисто научным выводом математической физики из теоремы Нётер: «Закон сохранения конечного количества энергии есть следствие однородности времени». В форме уравнений алгебры метафизики вышесказанное можно представить следующим образом.

6) $OTa = +=HFK\mathcal{E}a$: однородность времени (чего) a означает неизменность конечного количества энергии (чего) a .

Используя данные выше определения, также нетрудно убедиться (путем «вычисления» соответствующих ценностных таблиц), что функции $T_2IaXFKS3a$ и $T_2IaHFKS3a$ тоже являются *тождественно хорошими*, т.е. законами алгебры метафизики. Иначе говоря, справедливы следующие уравнения:

7) $Ia = +=XFKS3a$: изоляция (чего) a равноценна сохранению конечного количества разделенного (электрического) заряда (чего) a .

8) $Ia = +=HFKS3a$: изоляция (чего) a равноценна неизменности конечного количества разделенного (электрического) заряда (чего) a .

9) $T_2IaXFKS3a = +=x$.

10) $T_2IaHFKS3a = +=x$.

На естественном языке функция $T_2IaHFKS_3a$ может быть представлена выражением «эквивалентность (равноценность) *изолированности* (чего) *a* и *неизменности конечного количества разделенного (электрического) заряда* (чего) *a*». Уравнения 9–12 весьма любопытны, так как получается, что в отношении сохранения электрического заряда универсально ценное (закон метафизики) и универсально сущее (универсальный закон физики [9]) совпадают.

Такое «случайное совпадение» метафизических утверждений (т.е. утверждений о ценностях) с соответствующими им научными утверждениями о реальности заслуживает внимания и специального исследования. Очевидно, что принятие факта такого совпадения зависит от принятия данных выше определений. Если кто-то откажется принять какие-то из использованных определений, то он сможет отказаться принять также и какие-то (возможно, все) следствия из этих определений. Но в любом случае непредвзятое исследование и обсуждение предложенной дискретной математической модели формально-аксиологической интерпретации метафизики и физики, по моему мнению, представляет научный интерес. Более того, согласно предложенной концепции логической взаимосвязи априорного и апостериорного знания, есть основания считать необходимо универсальные законы сохранения энергии и разделенного (электрического) заряда в *опытной* физике *априорными* формами (для) организации *эмпирического* знания физических фактов. В связи с этим невольно вспоминаются «Прологомены» [10].

Литература

1. Аристотель. Физика. М.: Гос. соц.-эк. изд., 1937.
2. Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. СПб.: Алетейя, 2002.
3. Рассел Б. История западной философии. Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2003.
4. Маковельский А. О. Досократики. Минск: Харвест, 1999.
5. Гусейнов А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987.
6. Лебедев А.В. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989.
7. Лобовиков В.О. Учение Парменида и Мелисса о небытии движения и «гильотина Д. Юма» с точки зрения двузначной алгебры метафизики // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология, 2011, № 2(14). С. 130–138.
8. Лобовиков В.О. Математическая этика, метафизика и естественное право. Екатеринбург: УрО РАН, 2007.
9. Фейнман Р. Характер физических законов. М.: АСТ; Астрель, 2012.
10. Кант И. Прологомены. М.; Л.: Гос. соц.-эк. изд., 1934.

Lobovikov Vladimir O. Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences (Yekaterinburg, Russian Federation). DOI 10.17223/1998863X/30/4

THE FINITISM PRINCIPLE IN PHILOSOPHY OF NATURE AND THE GREAT LAWS OF CONSERVATION IN THE LIGHT OF TWO-VALUED ALGEBRA OF METAPHYSICS-AS-FORMAL-AXIOLOGY (The physics of Parmenides and Melissus and its evaluation-functional connection with the universal laws of conservation of energy and of electric charge).

Key words: finitism, philosophy-of-nature, universal-laws-of-conservation, two-valued-algebra-of-formal-axiology.

The connection between the finitism-principle in nature-philosophy and the metaphysics of Parmenides and Melissus is investigated. The strict laws of conservation in physics, especially, the ones of conservation of energy and of electric charge are considered from the viewpoint of two-valued algebra of formal axiology. In the first part of the paper the author constructs different logical squares and hexagons of opposition of a-priori knowledge and empirical one. The two kinds of knowledge and their contrariness are precisely defined by means of compositions of epistemic, alethic, and axio-

logical modalities. The first logical square and hexagon considered in the paper are graphic models of the system of logical interrelations among “knowledge that p”, “empirical knowledge that p”, “a-priori knowledge that p”, and “alethic necessity of p”. The second square and hexagon are graphic models of the system of logical interrelations among “knowledge that it is good that p”, “empirical knowledge that it is good that p”, “a-priori knowledge that it is good that p”, and “alethic necessity (of the situation) that it is good that p”. The third square and hexagon are graphic models of the system of logical interrelations among the *contrary* epistemic modalities “a-priori knowledge” and “empirical one” precisely defined by means of epistemic, alethic and axiological modalities. These square and hexagon combine the three modality types in such a hypothetical synthesis which heads to a couple of problems. Firstly, the synthesis of the two previous figures by the third ones contradicts to the universality of the principle of logical autonomy between statements about being and ones about value. This contradiction is eliminated by formally defined restriction of the scope of relevant applicability of the mentioned autonomy principle: applying this principle is relevant if and only if it is applied to *empirical* knowledge; in sphere of *a-priori* one it is not relevantly applicable. From the submitted definitions it follows logically that if some knowledge is a-priori one then it is one of necessarily good. If so then if the strict laws of conservation in physics represent a-priori knowledge, then they represent knowledge of necessarily good. Hence the laws-of-conservation of energy and the ones of electric charge are laws of formal axiology. This consequence is examined by means of two-valued algebra of formal axiology. The result is positive.

References

1. Aristotle. (1937) *Fizika* [Physics]. Moscow: State Social and Economy Publishing House.
2. Aristotle. (2002) *Metafizika. Perevody. Kommentarii. Tolkovaniya* [Metaphysics. Translations. Comments. Interpretations]. St. Petersburg: Aleteyya.
3. Russell, B. (2003) *Istoriya zapadnoy filosofii* [History of Western Philosophy]. Translated from English. Novosibirsk: Siberian University Publishing.
4. Makovelsky, A.O. (1999) *Dosokratiki* [Pre-Socratics]. Minsk: Kharvest.
5. Huseynov, A. & Irlitts, G. (1987) *Kratkaya istoriya etiki* [Brief History of Ethics]. Moscow: Mysl'.
6. Lebedev, A.V. (1989) *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of the early Greek philosophers]. Moscow: Nauka.
7. Lobovikov, V.O. (2011) The doctrine of Parmenides and Melissus about nonbeing of movement and the “Guillotine of D. Hume” from the viewpoint of two-valued algebra of metaphysics. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya - Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2 (14). pp. 130–138. (In Russian).
8. Lobovikov, V.O. (2007) *Matematicheskaya etika, metafizika i estestvennoe pravo* [Mathematical ethics, metaphysics and natural law]. Ekaterinburg: UrO RAN.
9. Feynman, R. (2012) *Kharakter fizicheskikh zakonov* [Nature of physical laws]. Moscow: AST; Astrel'.
10. Kant, I. (1934) *Prolegomeny* [Prolegomena]. Translated from German by V. Soloviev. Moscow; Leningrad: State Social and Economy Publishing House.

УДК. 167.2
DOI 10.17223/1998863X/30/5

Н.К. Матросова

ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ПОСТРОЕНИЯ КАК ВАРИАНТ ХОЛИСТИЧЕСКОГО ПРОЕКТА*

Рассматриваются проблемы методологии познания, связанные с современной интерпретацией принципа целостности и понятия «тип». Представлен круг концептуальных схем, раскрывающих типологические построения как познавательный прием качественной направленности. Рассмотрены логико-методологические соотношения типологизации с отдельными формами систематизации научного знания. Указана значимость типологических построений для развития междисциплинарных исследований и интегративных процессов. Принцип целостности рассматривается как ориентир по выходу из ситуации «методологического нигилизма».

Ключевые слова: типология, целостность, современная теория познания.

Теоретико-методологическое осмысление типологических построений, наметившееся в последние десятилетия, с одной стороны, противостоит сложившейся эпистемологической программе, но в то же время находит в ней поддержку. Познавательный процесс настоящего времени характеризуется переходом к новым формам рациональности, снятием примата разума, усилением проявлений субъективного и, как следствие, невозможностью предписания жестких нормативных положений процессу познания. Среди многочисленных проблем познания маргинальными оказались проблемы методологии. Сложившаяся познавательная ситуация явилась результатом действия многих показателей, в том числе культурно-духовным феноменом, известным как постмодернизм. В конечном счете это привело к тому, что методологическая культура, будучи неотъемлемой частью познавательного процесса, стала подаваться как форма устойчивых предписаний и регулятивов, порой истолковываться как форма принуждения, сдерживающая научное творчество. Указанное отношение к методологии должно быть преодолено, а развитие научно-методологической культуры должно стать залогом развития науки.

Среди новых стратегических ориентиров по праву выделяют холистический проект [1, 2, 3]. Возрастающее внимание к холистскому варианту осмысления мира продиктовано новыми ценностными ориентациями, нарождающимися в постнеклассическом научном пространстве, и не может не затребовать теоретико-методологического воплощения. Сказанное побуждает показать, за счет каких теоретико-методологических установок это над-

* Статья подготовлена в рамках Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Квалитативизм как онто-методологическая установка новой гносеологической стратегии», грант № 13-03-00386.

лежит сделать. Сразу оговоримся, что, не имея возможности подробно проанализировать указанную проблему, остановимся лишь на наиболее значимых, на наш взгляд, положениях.

Одной из форм воплощения новой стратегической программы справедливо могут считаться типологические построения, выступающие модусом целостности. Исследования типологической направленности позволяют не только заполнить определенные лакуны в познавательном-методологическом арсенале, но и преодолеть недоверие к холизму, подходу, во многом остающемуся маргинальным, хотя, как показывает практика, в ретроспективной оценке многие философские учения прошлого обнаруживают себя именно как учения о целостности. Ретроспективный анализ показывает, что установку холистического видения мира мы встречаем уже у досократиков, её дальнейшее развитие связано с именем Платона и учением Аристотеля. В Новое время представления о целостности справедливо связываются с именами Б. Спинозы и Г. Лейбница. Следует также отметить немецкую научно-философскую традицию, в рамках которой категория целого занимала особое место. Подтверждением этого служат работы Ф. Шеллинга, йенских романтиков, наследие И.-В. Гёте. Развитие идей целостности в России связано с именами Н.О. Лосского, П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева, сделавшего многое в прояснении историко-философского начала рассматриваемой проблематики.

Познание всегда начинается со столкновения с многокрасочностью мира, что порождало его понимание как универсума явлений, данных через непосредственное восприятие. История познания предоставляет нам два варианта осмысления этого универсума. Один из них представлен феноменалистской традицией, отвечавшей установкам квантитативизма, игнорировавшим познание субстантивного (сущностного) уровня предметности. Другой был явлен качественной стратегией, имевшей свои взлеты и падения. Оставляя в стороне историю формирования и развития каждого из указанных приемов, отметим, что обращение к качественному, запрос на выработку устойчивого теоретического образования (понятия), способного выразить качественные определенности мира, был неизбежен. Не случайно в истории познания уже в Античности сложился ряд понятий, которые мы можем охарактеризовать как качественно-эссенциальные. В числе таковых понятия «форма», «часть $\square$ целое», «единое». В наши дни в ткань научных исследований были введены понятия «холон», «фрейм» и ряд других. Близким семантическому пространству указанных обобщающих понятий явилось понятие «тип», которое по праву можно охарактеризовать как логико-методологическую единицу, направленную на выделение целостно-сущностного состояния предметностей мира. Таким образом, в анализе мира мы сталкиваемся с двумя стратегиями познания: стратегией феноменально-очевидного видения мира и сущностно-типологической, основанной на принципе целостности. Указанные стратегии реализуются в таких познавательных формах, как квантификация и качественный анализ.

Проведем краткий сопоставительный анализ типологических построений с другими близкими им в методологическом плане познавательными процедурами, что будет способствовать выявлению смысловых насыщений рассматриваемых процедур.

Типология – одна из форм систематизации научного знания и потому ее сравнение с классификацией, теорией, а также моделированием – неизбежно. Интерес вызывает сравнение типологии с теорией как фундаментальной формой систематизации знания. Известно, что научные теории не могут рождаться целиком в одно мгновение. Процесс теоретизации знания закономерно приводит к осмыслению форм, способствующих и ассистирующих указанному процессу. В этом случае, как отмечал В.С. Швырев, большое значение приобретает типология [4]. Типологические построения оказываются «предтечей» теории, они способны приоткрыть вопрос о механизмах разработки и обоснования положений теории как ведущей формы познания. В контексте сказанного нельзя не вспомнить Ф. Шеллинга, отмечавшего возможность конкретного понятия, связанного с философским принципом, выступить в роли законченного теоретического образования. Сказанное нашло отражение в его учении об абсолюте, который трактуется Шеллингом как «совокупность всех потенций», как целостное, законченное понятие. В случае типологических построений (ареология, лингвистика, социология) исследовательская практика показывает, что факт констатации логической единицы «тип» применительно к указанным областям знания – показатель высокого уровня теоретизации и, одновременно, средство анализа исходного материала.

Понятия «классификация» и «типология» часто употребляют как синонимы. Однако между ними существуют различия. Классификация проводится с опорой на определенные показатели, которые, однако, не обладают содержательной глубиной. Совершая процедуру классификации, исследователь в качестве ее основания волен выбирать любые признаки объекта (по существу классификация нейтральна к сущности вещей, важен лишь выбор того или иного ее основания), что недопустимо в типологических построениях, изначально направленных на выявление сущностного начала типологизируемого. Существенное отличие классификации от типологизации состоит в том, что понятие «класс» четко и однозначно делит материал, тогда как в понятии «тип» устанавливаются динамические зависимости по форме «больше – меньше». Кроме этого, типологическое образование «объемно» в своей конструктивной сути, оно не может быть выработано на основании двух показателей, тогда как в случае классификации это допустимо.

Без сомнения, уместно сравнение типологизации с моделированием. Прежде всего, их роднит уже сам факт «конструктивности», направленности на выявление «скрытого» в явлении. Однако есть существенные отличия. Прежде всего, это касается познавательной стратегии, закладываемой в указанные приемы. Известно, что моделирование как метод научного познания обладает принципиальной неполнотой и фрагментарностью, замещая оригинал лишь в некоторых отношениях. Моделирование нацелено лишь на «частичное» отражение параметров объекта, в то время как процедура типологизации стремится добиться целостного видения анализируемого, и потому она изначально нацелена не на выявление отдельных свойств предмета, но на выявление гармоничной целостности исследуемого. Уже краткое сравнение типологизации с указанными формами систематизации знания позволяет рассматривать понятие «тип» как промежуточную, но весьма значимую

инстанцию на пути формирования познавательных приемов качественной направленности.

Принцип целостности является основополагающим для типологических построений. В то же время типологические построения способны придать теоретическое насыщение указанному принципу. Так, если исходная целостность мироздания делает затруднительным разговор о ее онтологических основаниях, то определенное «проявление» целостности мы находим в типологических построениях, обращенных к «ставшему» в бытии, к устойчивому прошлому. Исходная ретроспективность типологических построений, их «направленность» на объекты, вынутые из актуального контекста культуры, являются их существенной характеристикой. Именно архаичность является как характерной чертой самого предмета типологизации, так и залогом ее успешного проведения.

Процедура типологизации убедительно демонстрирует ее двуединый характер. Он состоит в том, что исследовательская активность типолога, анализирующего тот или иной срез реальности, встречает воздействие собственно реальности, той устойчивой, «ставшей» реальности типологизируемого, которая объективно предопределяет успешность типологических конструкций. Рассмотрение процедуры типологизации заставляет вспомнить о двух уровнях бытия. Существует актуальный уровень бытия, позволяющий получить информацию о процессах, происходящих в настоящем. Но есть и потенциальные структуры, позволяющие исследовать скрытые механизмы актуального. Структуры такого рода «формируются», но успешность их «выявления» во многом обусловлена исходным объективным состоянием анализируемого, опираясь на которое исследователь способен вести всесторонний анализ конкретностей бытия, достигать их глубинного осмысления. Создание типа – это, прежде всего, обращение к скрытым (в этом смысле потенциальным), но при этом устойчивым состояниям природного и социального мира. Эвристическое значение понятия «тип» состоит в том, что указанное выделение структур в явлениях, закончивших свое развитие, способно как актуализировать прошлое, так и выявить маргиналии, «сопутствующие» показатели исследуемого среза реальности. При этом эвристичность типологических построений будет явлена не только в выявлении и фиксации непосредственных параметров исследуемого, но и в усилении исследовательского интереса к показателям, которые казались маргинальными, способствовать «детализации» отдельных характеристик типологизируемого.

Применительно к историческому знанию плодотворность ретроспективного анализа отмечена французским историком М. Блоком. Названия отдельных глав его работы имеют примечательный характер: «Понять настоящее с помощью прошлого» и «Понять прошлое с помощью настоящего». Однако любое понимание будет малоэффективным вне адекватного методологического аппарата. Глубина осмысления во многом будет зависеть от инструмента познания, выработанного концептуального аппарата, логической модели анализа. Так, если мы характеризуем общественно-экономическую формацию как исторический тип развития общества, определяемый способом производства, то так называемый азиатский способ произ-

водства выступает как маргиналия, позволяющая тем не менее глубже осознать понятие формации.

Типологические образования немыслимы вне следования определенным логико-методологическим требованиям и процедурам. В случае типологизации обращение к той или иной методологической процедуре будет варьироваться в зависимости от предметной сферы. Однако в любом случае неизбежными оказываются логические процедуры сравнения, обобщения, идеализации, причем идеализацию можно выделить в качестве наиболее значительного приема, вне которого создание типологического обобщения невозможно. Следует подчеркнуть, что типологические обобщения не являются познавательной конструкцией, не допускающей вариации «на тему», что не только не снижает их познавательной ценности, но способствует поиску новых горизонтов в анализе явлений. Отметим, что процесс типологизации, связанный с выявлением качественных состояний социального и природного, опирается не только на рациональное начало, а сама процедура типологизации – не только выделение формально-всеобщего, но и духовно-всеобщего. Образность, созерцательность, воображение, стиль мышления играют немаловажную роль в разработке типологического построения. Яркий пример сказанного – творческое наследие И.-В. Гёте, с его особой, организмической установкой на понимание природы, представленное в понятиях «тип», «гештальт», «прафеномен», а также в понятиях «метаморфоз» и «трансформация», раскрывающих динамику природного мира. Указанные понятия были в дальнейшем «взяты на вооружение» мыслителями холистической направленности.

Анализ типологизации демонстрирует ее логико-методологические переплетения с другими познавательными приемами и понятиями. Внимания, прежде всего, заслуживает сравнение понятий «система» и «типологическая целостность». Системные представления имеют давнюю традицию. Они явились отражением определенного, исторически сложившегося видения мира и, без сомнения, имели теоретический и исследовательский потенциал, во многом способствовавший созданию цивилизации. Однако системный подход, тесно связанный с механистическим типом мышления, позволял реализовать лишь одну из сторон данности предметного мира, оставляя в стороне восприятие мира как живой целостной сущности.

Системный подход акцентирует дробность мира, его делимость, «составность». Характеризуя систему, исследователи говорят о ней как о взаимосвязи элементов, выпадение отдельного элемента в которой может привести к разрушению системы. Понятие «целостность» характеризует устойчивое состояние объекта, в котором возможно перераспределение частей и функций, образующих эту целостность, без ее разрушения. Целостность, особенно ее органические проявления, предстает как самоопределяющаяся, замкнутая на все свои изменения. Она наделена подвижностью и пластичностью составляющих ее элементов. Не случайно, характеризуя типологическую целостность, исследователи отмечают отсутствие в ней резких границ, плавность переходов [5]. Нельзя не отметить, что системные исследования, ведущиеся в наши дни, также вбирают новые принципы построения, лежащие между двумя предельными формами организации систем: детерминиз-

мом, гарантирующим четкость функционирования системы, и идеями вероятности и случайности. Импульс развитию системной методологии в современной науке дан синергетикой, внесшей новые интуиции и смыслы в исходное понятие системы. Характеристика типологических построений через понятие «динамическая устойчивость», которую мы встречаем в отдельных работах, позволяет указать на логико-методологические соприкосновения типологии и синергетики. Типологизируемый материал можно мыслить в виде континуума, потенциально способного разрешаться рядом «вариантов-типов», а точка бифуркации может восприниматься как раздел, рубеж между первичным хаотичным состоянием материала, подвергаемого типологизации, и выявлением его нового качественного состояния, отраженного в понятии «тип». И синергетика, и типологизация направлены на выявление скрытой организованности возможных состояний природного и социального мира, реализация которых определяется силами внутреннего взаимодействия. Принцип «целое в многообразии», действующий в синергетике, находит преломление в создании обобщающего понятия «тип», которое способно выполнить функцию аттрактора, притягивающего хаотичный материал к структуре, зафиксированной в указанном понятии.

Следует также отметить значимость типологических построений в разработке методологии сравнительных исследований. Сравнение как логико-методологическая процедура лежит в основании многих познавательных процессов. Процедура сравнения требует соблюдения определенных условий, в числе которых качественное единство и однородность объектов сравнения, что объективно сужает область ее применения, но одновременно лишает результат сравнения ореола «эталонности», «чистой репрезентации». Особую значимость сравнение приобретает в компаративистике, междисциплинарном направлении, опирающемся на выявление в исследуемом материале устойчивых состояний, своеобразных «типологических матриц», позволяющих проанализировать взаимодействие культурных традиций, трансляцию культурного наследия. Такие матрицы, одним из вариантов которой может считаться понятие «тип», обеспечивают компаративистике твердое методологическое основание. Во многом благодаря сравнительным приемам, опирающимся на обобщающую логическую единицу, мы можем увидеть мир не только в его изменчивых ликах, но и в гармоничной определенности, полноте и целостности.

Типология – прием, лежащий на стыке научных и художественных направлений. Обобщения, явленные в процессе типизации, резонируют в осмыслении художественных образов. Художественная типизация – это фиксация максимальной общности и минимального различия уже сложившихся образов, которая проходит под влиянием заданных культурой параметров. Тип в этом случае предстает как «свернутая» в точку форма осмысления художественных образов, являющаяся основанием последующей художественной интерпретации [6]. Типологические построения нашли успешное применение в различных областях знания. Однако, распределяясь по группам типологических практик, они не дезавуируют «типологическое целое». Без сомнения, мы испытываем недостаток «философской составляющей» типологических построений, отсутствие полновесного осмысления того, каким

образом, исходя из каких фундаментальных оснований, надлежит это сделать. Однако усиление познавательного интереса к указанным проблемам говорит об их перспективности. Растет понимание самостоятельности их научного статуса. Анализ типологической проблематики позволяет отметить формирование «презумпции типологичности», запрещающей отождествление понятия «тип», лежащего в основании типологических построений, с каким-либо конкретным воплощением. Логическое осмысление типологических построений закрепило ту истину, что «типическое» не следует замыкать на объектно-вещных проявлениях.

В заключение отметим, что стихийно складывавшиеся интерпретации типологических представлений постепенно уходят в прошлое. Типологические построения перестают восприниматься как нечто, чужеродное научному знанию. Приходит осознание их эвристической ценности. Вырабатывается новая логика, логика целостностей, выступающая оппозицией логицизирующему рационализму. И хотя экстенсивное расширение сферы приложения типологии создает сложности аналитического характера, а за указанным расширением далеко не всегда успевает теоретическое осмысление, мы можем говорить о серьезном спекулятивном потенциале типологических построений. Указанный подход становится источником перспективных идей, демонстрируя влияние данных из области конкретного знания на формирование общенаучных идей, выработку новых методологических ориентиров. Развитие и возрождение интенций целостности стимулирует интегративные тенденции в современном научном знании, методологические новации междисциплинарного характера. Одновременно это позволяет заново переоценить значимость того способа миропостижения, который был заложен в холистическом восприятии мира. Наметившееся развитие и углубление типологических исследований вносит определенную долю оптимизма в «размытую» ситуацию современного познания. В лице типологических познавательных приемов, основанных на принципе целостности, мы имеем методологический «сдвиг», ведущий к формированию новой теоретико-методологической программы, способной реализовать синтез качественного и количественного типа знаний.

Конечно, всестороннее осмысление научных подходов, используемых для формирования целостного видения мира, ещё не достигнуто. Однако мы можем констатировать вызревание новой методологической стратегии, решение определенных проблем в анализе мира, осуществляемых с использованием типологических построений. Дальнейшее развитие типологической проблематики будет способствовать преодолению возникающих методологических затруднений и может лечь в основу реализации холистического проекта.

Литература

1. Васильев Г.В., Келасьев В.Н. Самоорганизация целостности: психо- и социогенез. СПбГУ, 2003.
2. Солонин Ю.Н. Методологический кризис в науке: философское осмысление // Мысль. 2009. № 1 (8).
3. На путях к учению о целостности: историко-философские очерки. М.: Энтосоциум, 2011.

4. Швырев В.С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978.
5. Oppenheim P., Hempel C.G. Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik. Leiden, 1936.
6. Русская теория 1920–30-е годы. М., 2004.

Matrosova Nadezhda K. St. Petersburg State University, Institute of philosophy (St-Petersburg, Russian Federation). DOI 10.17223/1998863X/30/5

TYPOLOGICAL CONSTRUCTS AS A VARIANT OF HOLISTIC PROJECT

Keywords: typology, wholeness, contemporary cognitive strategy.

The article noted the critical state of methodology of scientific knowledge. It is shown that one of the causes of this crisis was the displacement of the qualitative constructions of the world to the quantitative strategy that emerged in the New era. The article considers the typological constructions as a modus of wholeness project. With this purpose, presents logical and methodological comparison of typology with such forms of systematization of knowledge as classification and theory. Modeling and typologization are constructive in its core processes. The article contains a reference to their cognitive difference. Marked the orientation of typological constructs to "become", "taken out" from the context of actual life, which leads to the understanding of the special ontological status of the typological constructions. Shown genetic weave of systematic approach and wholeness concepts, marked the evolution of the system approach, connected with the appearance of synergetics, which brings new insight and meaning in the typological representations, allowing to speak about the development of a holistic understanding of the objective world. The article notes the productive value of typological constructions for modern integrative processes, different variants of the comparative analysis, especially comparative studies. Art culture also uses typological generalizations for understanding created in her images. Noted that typological constructions include cognitive freedom, as well as logical and methodological rules. The development of typological concepts leads to increased consideration as an independent cognitive reception, the formation of a "presumption of tipologically" the formation of prohibiting the identification of the concept "type" with its concrete expression, that extends their cognitive capabilities. The philosophy of wholeness gradually grows into a modern methodological culture and helps to resolve its crisis on the basis of a new philosophical paradigm associated with the ontology of the whoiness.

References

1. Vasiliev, G.V. & Kelasiev, V.N. (2003) *Samoorganizatsiya tselostnosti: psikho- i sotsiogenez* [Self-organization of integrity: psychological and social genesis]. St. Petersburg: St. Petersburg State University.
2. Solonin, Yu.N. (2009) *Metodologicheskiiy krizis v nauke: filosofskoe osmyslenie* [The methodological crisis of science: philosophical understanding]. *Mysl'*. 1 (8).
3. Solonin, Yu.N. (ed.) (2011) *Na putyakh k ucheniyu o tselostnosti: istoriko-filosofskie ocherki* [On the road to the doctrine of integrity: the historical and philosophical essays]. Moscow: Entosotsium.
4. Shvyrev, V.S. (1978) *Teoreticheskoe i empiricheskoe v nauchnom poznanii* [Theoretical and empirical scientific knowledge]. Moscow: Nauka.
5. Oppenheim, P. & Hempel, C.G. (1936) *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*. Leiden.
6. Zenkin, S.N. (ed.) (2004) *Russkaya teoriya 1920–30-e gody* [Russian theory of 1920-30]. Moscow: Russian State University for the Humanities.

УДК 111.1+13
DOI 10.17223/1998863X/30/6

Ю.С. Осаченко

МИФ, ЭПОС, ЛОГОС: АРХЕТИПЫ ИМАГИНАТИВНОГО, НАРРАТИВНОГО И КОГНИТИВНОГО РАЗУМЕНИЯ

Миф в статье моделируется как онтологическая структура опыта сознания, как трансцендентальное воображение, посредством которого открывается, генерируется «первообраз бытия». Логос рассматривается как принцип аналитического, объективирующего мышления, эпос – в качестве нарративной структуры разума. Миф, эпос и логос являются взаимодействующими, динамичными и взаимно дополняющими принципами понимания, познания и коммуникации.

Ключевые слова: миф, логос, эпос, мифологическое сознание.

Многомерность и амбивалентность бытия мифа в культуре: методологические трудности

Явление, воплощающее смысловое и ценностное многообразие способов миропонимания и самосознания человечества, – одна из древнейших форм мировоззрения; структура жизненного мира, через призму которой конституировалась общекультурная и локальная идентичность народов и социальных групп; форма опыта, интенсивного переживания «священных смыслов традиции», приобщения к ней – все это многообразие явлений обозначается понятием «миф». Но феномен мифического, его природа до сих пор не объяснены, понятие «миф» является семантически и функционально неопределенным. Несмотря на постоянное присутствие и циркуляцию в социокультурном пространстве, несмотря на огромную, разнообразную и насыщенную различными трактовками традицию научно-теоретического исследования и философского постижения, мифическое, как имманентное культуре начало, миф как принцип организации содержания опыта сознания является одним из самых ускользающих от объективации и рефлексивного схватывания феноменов. Смешиваются, объединяются, неотчетливо различаются содержательные аспекты мифа, мифологические системы и различные формы присутствия и трансформации мифического – всё это зачастую отождествляется с идеологией, ритуалом, поэзией или магией, уровни и масштабы бытования мифа в культуре редуцируются только к одной из составляющих. Двойственность употребления понятия «миф» заключается и в неотчетливом различении использования этого слова в качестве, с одной стороны, «нейтрального дескриптивного понятия», а с другой – полемического термина, поливалентного и недоопределенного. Эти обстоятельства затрудняют понимание мифа, мифологического сознания в их сложной структурной динамике.

Коннотации, обычные для восприятия понятия «миф» в западной культурной традиции, – «сказка», «вымысел», «иллюзорное бытие», «обман», «фантазия». Однако мифическое начало как феномен, разнообразно актуализируемый в культуре, социальности, экзистенциальном опыте, является сложным и амбивалентным образованием, несводимым только к вымыслу, к фикции, к виртуальности образа. Обычно миф как иллюзия опознается по отношению к Другому (сознанию, жизненной практике, онтологической схеме), но не в отношении Своего (миропонимания, сознания, опыта), которое, «несомненно, изначально и очевидно», опознается в качестве «подлинности» и «реального положения дел». Несимметричность такого истолкования, непрозрачность самих «само-собой-разумеющихся» оснований Собственного (своей идентичности, традиции, габитуса) и делают миф столь сложным для опознания и прояснения, поскольку установка «мы исследуем, но не нас исследуют» характеризует сциентистскую методологию в конкретных дисциплинах, и только философская рефлексия может обнаружить скрытые здесь мифогенные импульсы.

Миф понимается как «начало традиции», и «колыбель культуры», и «детство сознания», и «нуминозная сфера архе(-типов)», «сакральные сказания, ритуально-магические перформансы и священные истории». Миф многолик – он выступает как эксплицитно повествовательный объект, но в то же время может имплицитно предстать в ипостаси визуально-иконической репрезентации. Кроме того, миф может рассматриваться как почва образцов и нормативных социокультурных практик самоидентификации, обретения идентичности – как персональной, так и партиципаторной.

Проблема постижения специфики мифа, поиска методологических принципов его анализа, как представляется, может быть обозначена в двух смыслах, узком и широком. Как проблема научно-теоретической мифологии, в узком смысле, «миф» – исторически преходящая культурная, символическая форма, первобытная идеология, порождение архаической стадии развития сознания либо существующая в настоящем система предрассудков, нерелективных представлений, «рудиментов и атавизмов» архаики, фольклора и постфольклора. В научно-теоретическом знании «миф» рассматривается и трактуется в нескольких дескриптивных стратах (например, этнографической, социологической, литературоведческой, политологической, лингвистической, религиоведческой, исторической и т.д.). Различие подходов к раскрытию того, что есть «миф», представляет подчас это понятие как омоним. Понимание «мифа» в конкретно-научных концептуализациях находится в зависимости от задач исследования, определяемых предметностью данной науки, редуцируется до онтической плоскости дисциплинарного истолкования. Так, например, в исторической ретроспективе выделяются: архаический миф (изустный и ритуально-магический) как «миф *par excellence*», системы мифологий классических цивилизаций (основанных на матрице священных текстов) и современные социальные мифы (дискретные, вплетенные в ткань повседневности или эксплуатируемые в рамках стратегий инструментального разума). Они настолько различаются по содержанию и функциям, по «степени сакральной силы» и магико-ритуальной действенности слова, что чрезвычайно затруднительно само обнаружение смысло-

го инварианта, специфицирующего «мифическое как таковое». Многоаспектность мифа и неопределенность его дефиниции делают как использование понятий этого ряда, так и сам процесс описания и теоретического моделирования циркуляции мифических образов и повествований, работы мифологического сознания, которое пытаются редуцировать к результатам его работы, проблематичными для исследования целостного явления мифического. Этот плюрализм интерпретаций требует философского осмысления. Научные, конкретно-теоретические, локальные способы тематизации мифа могут быть осмыслены в их взаимной дополнительности с позиций разработки синтетической философской концептуализации мифического, как представленного в различных точках «фазового пространства» действия мифологического сознания. В широком смысле проблема мифа выходит за рамки философии мифологии как региона философии культуры, становится общеполитической, онтологической проблемой, связанной с феноменолого-герменевтической и экзистенциально-феноменологической трактовкой сознания как способа понимания и «приведения в наличие так или иначе раскрываемого мира». Так, можно попытаться исследовать «степень неэлиминируемости мифа» из сферы человеческого понимания, познания и общения. Миф как форма первичного понимания (и в историческом контексте – как «детство сознания» человечества и в структурном отношении – как актуально присутствующий синкретический фон, седиментация анонимных слоев опыта в сознании) – почва мысли, ее начало, требующее проявления и прояснения.

При всем интересе к мифу, огромном объеме самой различной литературы по этой теме «...миф (как идея, имеющая свою область применения, и как объекты, к которым эта идея применяется) ... не был отрефлексирован как структура сознания (моего или чужого) ни в области науки, называемой “мифологией”, ни в повседневном сознании» [1. С.142]. По верному замечанию А.М.Пятигорского [1], миф, будучи предметом философской рефлексии, а не дескриптивных научных дисциплин, становится практически непроницаемым, ибо, рефлексивно преодолевая «крышу одного мифа, мы оказываемся в подвале другого». Попытки ухватить его специфику через анализ содержания конкретных мифов, через формально-функциональный или структуральный анализ также не дают окончательного ответа, поскольку не учитывают темпоральную структуру опыта сознания как понимания, структуру, в которой и через которую организуются содержания и функции мифа.

Необходим поиск эффективных методологических средств более полного осмысления и выражения специфики мифического, поиск интегративной теоретической метапозиции, в рамках которой возможно осмысление мифа без крайностей демифологизирующего абсолютизма и ремифологизирующей релятивизации, без догматической наивности презирующего воображаемое натурализма и вопиющего произвола виртуализирующего реальное конструктивизма. Двойственность такого интерпретативного хода фиксируется современными исследователями мифа: необходимо найти, с одной стороны, рациональное определение мифа, с другой – эксплицировать мифическую составляющую в самом сознании и мышлении [1, 2]. Как представляется, на пути сочетания постклассических, постметафизических

(дистинкционистских) [3] вариантов феноменолого-герменевтических, экзистенциально-феноменологических и семиотических стратегий исследования возможно построение релевантной модели многомерной динамики мифического как опыта и структуры сознания. В то же время методология должна осознавать модальность любых теоретических построений, отказавшись от претензий на исключительность, от притязаний на «истину в последней инстанции». Это лишь модель, лишь выявление и прояснение определенного аспекта динамики мифического. Любая методология суть деятельность, практика, соотносящая стратегии различения и унификации. С одной стороны, в объективном постижении присутствует ориентация на обнаружение общих законов, экстраполируемых к различным «объективным» трансцендентальным инфраструктурам (лингвистическим, психологическим, социальным и др. а priori). С другой стороны, описание какого-либо социокультурного события или явления предполагает ту или иную «долю соучастия» в описываемом, где сам субъект не элиминируем, где можно выявлять структуры и уровни субъективности в порядке деобъективации самого действующего актора. Гетерогенность сознания сводится воедино и интегрируется теми структурами, которые, как представляется, имеют непосредственное отношение к гомогенизирующей силе мифологического синкретизма.

Предметом нашего рассмотрения является целостно и динамически понимаемое мифическое: мифосознание и его продуктивность, миф как конститутивный элемент онтологии, как имманентная любой исторической эпохе универсалия и структурный элемент (само-)сознания, принцип которого можно обозначить как «мифос»: трансцендентальное воображение, *poietikos*, продуцирующее экзистенциально и социально значимые образы [4. С. 56–58]. Такой ракурс позволяет различить механизмы понимания, познания и коммуникации, лежащие у истока мифогенеза и мифотворчества.

Двойственность процедур самопонимания и самоописания опыта сознания заключается в невозможности прекращения использования языка и сознания в процессах их самоопределения. Но реальность, данная в языке, не сводится к реальности речи. Описание сознания как целого возможно лишь в рамках теоретической модели, тогда как «реальное сознание» есть темпоральный и не завершенный в динамике «поток переживаний». «Око разумения», взирая на мир и различая его формы и содержания, аспекты и нюансы, не имеет возможности увидеть самое себя, не прибегая к опосредованным способам описания, к удвоению в воображении – открывающегося в «нескрытости», описываемого (неописуемого) бытия. Язык, проявляя и открывая мысль и саму мыслимую реальность, одновременно с этим их скрывает. Любое описание реальности изначально обречено на тавтологию и потому является недоопределенным. Детавтологизация и разотождествление – прерогатива философского дистинкционизма, что позволяет выявить модус мифологичности в утверждении некоторой практики или традиции мироистолкования как «последней, предельной». Первичным опытом сознания выступает здесь непредметный и допонятийный опыт различения, ситуативного определения границ различенного и различаемого, формирование структур различенности и предметностей различных порядков.

Качественная граница «миров» или способностей, через призму которых осуществляется самоописание (сознание, язык, тело, практическое действие), делает необходимым удвоение в воображении реальностей, необходимых для самопонимания, удвоение, превращающее их в «образы», «образцы» и «знаки», открывающе-скрывающие бытие сущего. При невозможности полного «отвлечения от реально действующего субъекта (актора)» и от прагматики «соучастия сознания» во взаимодействии с миром, в этой необходимости присутствия скрыт, как предполагается, имманентный мифогенный импульс любого способа описания мира, в том числе теоретического, которое может стать смыслопорождающей матрицей практического самоосуществления, «экзистенциальной моды», модуса существования, социальной практики.

Множественность теоретических интерпретаций сущности мифического во многом обусловлена ускользающим, амбивалентным характером, модальной природой мифологического семиозиса (номинации как наделения образа «впервые различаемого сущего» именами), где различие в прагматических презумпциях обуславливает характер восприятия содержания мифологического знака. Имена собственные выполняют здесь функцию общих понятий, классифицирующих и объединяющих многочисленные манифестации бытия. Отличие в том, что, как и кому говорит слово мифа, какова интенция именования – говорения, как она прочитывается, кто и как его реализует в своей практике жизнестроительства, в традиции или инновации, в жесте «возвращения к началам» или «освобождения от изначальных зависимостей». Один из аспектов этой сложной динамики отчасти можно прояснить в контексте семантической дистинкции, выявлении различных ипостасей античного «слова» – миф, эпос, логос, которые предстают как способы понимания, говорения и мышления, как архетипы рациональности: имажинативной, нарративной и теоретической. Рациональность здесь понимается как способ упорядочения, структурирования, организации некоторого порядка, доступного пониманию не только понятийному, но и образному, и нарративному.

Образы, символы и сказания мифа обладают удивительной живучестью, несмотря на все транс- и деформации, претерпеваемые ими в истории, что позволяет попытаться рассмотреть миф в контексте специфичности имажинативной и нарративной мысли, эффективности философствующей поэтики. Ядро допонятийного обозначения действует как архетип или матрица, порождающая образы и развивающаяся в образной форме, визуальной или текстуальной. Феноменологическое описание опыта переживания «силы образа мифа», устанавливающего соответствия между непосредственно переживаемыми «аналогиями элементов мира», дополняемо герменевтическими интерпретациями, изучением символического аспекта выражения этого опыта в слове, через именование и рассказывание историй. Методологические совпадения феноменологии, герменевтики и семиотики заключаются в ориентации на понимание бытия и бытования мифического и мифологического содержания в его смысловом, прагматическом и знаковом разнообразии.

Попытаемся реконструировать определенные характеристики «мифа» из того семантического набора, который раскрывается при знакомстве с различным его употреблением и пониманием в сравнении с «эпосом» и «логосом».

Миф, эпос и логос

Как известно, греческое слово «миф» многозначно: в архаике «миф» как целостное, целенаправленное слово-воздействие воплощало в себе «желание», «стремление», «действие», «воление», «тоску», «ностальгию по неведомому». В дальнейшем «мифом» называют «речь», «мнение», «легенду», «предание», «боговдохновенное откровение». «Мифология» обозначает также весьма различные вещи – как «пересказ мифа», «изложение» какого-то сюжета, так и «совокупность мифов» какого-то народа, а также позднейшее теоретическое изучение мифов, их эксплицитную систематизацию.

«Миф» не тождествен «мифологии», поскольку мифическое начало представляет собой событие, действие, интенцию, но не «систему сказаний» мифологии. Изначальность мифического события выступает как темпоральность синкретического и неизбежно локального предпонимания бытия сущего, достраивающего холистический образ мира при отсутствии актуальности целого как такового.

Так, понимаемый миф противопоставлялся «логосу» – дифференцированной и расчленяюще-собирающей силе мышления, упорядочивания, отчужденной от человека, но также воздействующей на него через апелляцию к универсальному, а не локальному разуму. Термин «логос» происходит от «leg» «избирание», «выделение», «счет». В нем явно присутствует идея различения, объективации, членораздельной артикулируемости мира «по слогам». В архаические времена «логос» имел значение «говорение вещами», означал «вещное слово», «предсказание», «прорицание». Логос в эпоху зрелой античной философии – тождество онтологического порядка, познавательного принципа мышления-разумения, а также слова, исчерпывающим образом выражающего схваченный мыслью закон сущего. Хайдеггер считал, что «логос» в древнегреческой философии означает «собирательное единение» и отождествляется с Единым. «Собирать» – значит «брать», «сочетать», «считать», делать отчетливым, ясным. Этот характер отчетливости и многосложной членораздельности задает архетип логоса в традиции западной мысли. В дальнейшем «логос» выступает как аналитическое, различающее, формализующее и стремящееся к «единству дифференцированного» начала осмысления. Экспликативное, проясняющее, объективирующее логическое мышление, доминирующее в теоретической, научной и философской мысли, есть мышление объясняющее, когнитивное. Логос исходит из установления элементов как данных, между которыми оно пытается установить последовательные и инвариантные отношения. Объяснение аналитически разрушает спонтанные связи предпонимания, выявляя составляющие «объекта познания», чтобы получить знание, позволяющее постичь объект как завершенное целое, сделать его ясным, прозрачным, самотождественным, атемпоральным.

По-древнегречески слово «эпос» означает «стих», «говорение стихами», «рассказ», повествование о героях и первопредках, которому присущи мас-

штабность описываемого события «общего прошлого», выдержанный повествовательный тон, обстоятельность в развитии сюжета. Изначально эпос рассматривался как изложение действительной истории, имевших место событий, однако впоследствии из почвы эпических сказаний вырастает сказка и формируется художественная литература, «пространство вымысла». Сказание эпоса как целое является многообразным фольклорным выражением изначального мифа до тех пор, пока эпос передается изустно, но при формировании текстов как письменных свидетельств возникает ситуация сопоставления любой вариации с оригиналом зафиксированного образца. Отсюда – демифологизирующая сила эпического слова в Античности, у Гомера и Гесиода..

Как отмечает А.А. Тахо-Годи [5. С. 7–9], миф в целом суть выражение модальности обобщенно-смыслового наполнения слова в его целостности, синтетической нерасчлененности жизненных представлений. Эпос – звуковая оформленность слова, произнесенное слово как история, рассказываемое сказание, нарратив. Логос – первичная выделенность, различенность элементов, переходящая в их собранность.

В ранней древнегреческой культуре *muthos* означает и мысль, и предписание, и совет, и обман, и священное слово. Постепенно «миф» становится коннотативно связанным со все большим выражением субъективно-ценностного и духовно-практического начала, с интенциональностью человеческого сознания, неотделяемой от жизни в мире и практики действий в нем, а «логос» – символизирует объективное отношение, «говорение самих вещей», и уже в философии логос становится триединым законом мира, мысли и языка, тогда как миф отбрасывается в сферу доксы, иллюзии [6].

Соотношение мифа, слова и дела, согласно О.М. Фрейденберг [7], в изустной архаике принципиально онтологично и перформативно: слово мифа – это и вещь, и действие, и лишь в эпоху «эпического исхода», теогоний и последующего перехода «от мифа – к логосу» положение меняется, слово мифа противопоставляется делу.

О.М. Фрейденберг подчеркивала, что «Греций было несколько» [7. С. 11], и, соответственно, на каждом этапе мы имеем дело с различными фазами присутствия трансформируемого содержания архаического мифа и генезиса форм культуры, выходящих из него. Она считала, что миф – первичная «смысловая система», «особая конструктивная система образных представлений (метафор), когда она выражена словами» [7. С. 34], система семантической мысли, своеобразная парадигматика, а повествования (эпос) играют в нем вторичную (подчиненную) роль, поскольку диахронная синтагматика сказания скрывает изначальный целостный общий смысл. Однако эта смысловая система «...обратится потом в “строительный кирпич”, при возникновении таких античных идеологий, как фольклор и религия» [7. С. 18]. Формы мифа более живучи, чем содержание, – на наш взгляд, это свидетельство связи мифа и опыта сознания как события понимания, истолкования мира в актуальности и локальности, фактичности.

А.В. Ахутин, рассматривая миф как изначальную форму коллективного опыта понимания, отмечал: «Исход из мифического плена, усилие высвобождения сознания... восхождение – памятью, воображением, мыслью –

в «теоретическое место» – вот что составляет дух, открытый эллинами и со-творивший их ... “Эпос” и “логос” ... не суть простые продукты или результаты эстетической или рационалистической демифологизации. Их внутреннее соотношение с мифом и друг с другом, их глубинный спор определяют строение и энергию основных событий и феноменов культуры»[8. С.72].

М. Хайдеггер говорит о единстве и взаимосвязи мифа, логоса, и эпоса: «Λόγος, ἔπος и μῦθος едины в своей сущности. О «мифе» и «логосе» только потому много и ошибочно говорят как о противоположности, что в греческой поэзии и мысли они одно и то же. Что касается многозначного и сбивающего с толку термина «мифология», то здесь μῦθος и λόγος так связались между собой, что оба утратили свою изначальную сущность. Стремясь с помощью мифологии понять μῦθος, исследователи.... черпают воду решетом» [9. С. 156]. Μύθος в таком ракурсе предстает как «постижение бытия в несокрытости слова и сказания (ἀλήθεια)». При этом сущность слова μύθος, с точки зрения Хайдеггера, не в его произнесении, не в разговорах или словесном шуме и не в коммуникативно-техническом сообщении. «Статуя и храм ведут безмолвный разговор с человеком, находясь в несокрытом» [9. С. 254].

Хайдеггер разъясняет сущность греческого μύθος как раскрывающего сказания, в котором и для которого проявляется бытие [9. С. 250]. Миф у греков – начально сказываемое, изначальное слово, раскрывающее бытие в его несокрытости, и в то же время – сокровенности. Μύθος – самобытное сказание, которое ложится в основу всякой поэзии и мышления. «Лишь там, где поэзия и мысль утверждают изначальную соотношенность к сокрытому, – только там и присутствует «миф» [9. С. 136]. Миф – безмолвствующее слово, через посредство которого и в котором самораскрывается бытие как необычное и непривычное, подлинное бытие как не-сокрытое, ἀλήθεια. Миф – слово изначальное, как предваряющее и определяющее все историческое, что предшествует последующей истории, т.е. шествует впереди нее. Миф имеет дело с богами, мифология – учение о богах. Проблема постижения мифа – это проблема «парадокса Начала» как того, что всегда скрыто, но захватывает мыслящего и говорит «в нем, через него, сквозь него». Речение их можно постичь лишь в целом, но как целое история не дана, темпоральность разворачивания, длящееся «сегодня», еще-не-осуществленность всех потенций и интенций изначального делают миф вечно присутствующим даже в следах и деформациях, и тем более властным началом, чем более он сокровенен. Важная дистинкция, вводимая Хайдеггером – в свете различия между бытием и сущим, – различие между мыслью, чуткой к бытию, и мыслью, охваченной осведомленным овладением сущим. Онтически осуществляемое мышление (как донаучное, так и научное) есть ориентация на сущее для овладения и господства, оно мыслит сущее в отдельных областях, обособленных друг от друга и потому в ограниченных связях.

Хайдеггер отождествляет «миф, эпос и логос», в контексте своей «мифологии Бытия», где «Бытие» – не просто существительное, но особое Имя для того, что «по ту сторону языка», хоть и «живет в нем», как в доме. Однако, как представляется, наиболее интересным будет выявление тех различий, которые все же подразумевают миф, эпос и логос, неразрывно связанные и взаимодействующие, но все же не тождественные принципы сознания,

мышления и высказывания. Несводимость мифа, эпоса и логоса как изначальных способов говорения и мышления к онтическому «овладению сущим» важно в свете понимания ускользающей от объективации природы мифического – миф онтологичен, он является предельным опытом постижения «впервые различаемого бытия».

При всем единстве сущности «слова» его ипостаси – «миф», «эпос» и «логос» – раскрывают сложную структуру и комплексный характер поразному воплощаемого в слове опыта сознания: понимания, познания и возможной коммуникации. Также имеется различие в прагматической и перформативной действенности «силы слова». Эту сложную структуру необходимо анализировать, чтобы понять познавательные и языковые механизмы, которые лежат в истоке мифотворческой интенции. Понимание комплексного характера и специфики мифогенеза требует прояснения специфичности присутствия образа-эйдоса в генезисе и функционировании каждой из античных «ипостасей слова» как форм мысли.

Рождение мысли из духа мифа, отрыв абстрактной мысли от почвы мифа, от мифической родословной – драма, полная опасностей и трагических метаморфоз: «Логос, рожденный из стихии мифа, веками укрощал миф в неистощимых метафизических измышлениях; борьба с мифом – не спорадический эпизод в истории философии, а ее *idée fixe*, но поистине роковым обстоятельством оказалось то, что, борясь с мифом, логос преследовал цель не понимания его, а изгнания» [10. С. 17–18]. И эта драма имманентна истории, свершается на наших глазах, актуально, но не всегда узнаваемо.

В различных тематизациях мифа, эпоса и логоса определяющую роль играет приписываемый им онтологический и эпистемологический статус – либо это исторические и культурно детерминированные фазы разворачивания общего универсального познания и понимания, тогда демифологизирующее прочтение истории мысли полностью соответствует формуле «От мифа – к логосу». Либо миф, эпос и логос – принципы или ипостаси разумения, различные грани рациональности, дополняющие друг друга фазы понимания мира и человека в любом историческом периоде. Представляется, что все этапы демифологизации сменялись фазами ремифологизации на новом витке истории, все попытки освободиться от «мифологического плена», от начальных зависимостей и «пут тождества» до конца не увенчались успехом именно потому, что миф отождествлялся либо с содержанием архаических идеологий, либо с производом означающих в их функциональной динамике. Игнорировался опыт сознания и понимания как событийно реализующийся в локальности переживания момент имманентности доксихического, нерелексивного проживания в жизненном мире. Мифом может, по верной мысли Р. Барта, стать все что угодно – поэтому его живучесть необходимо анализировать в онтологической размерности, в действенности экзистенциального исполнения.

Миф как до- и внетеоретическая форма сознания, способ образно-практического освоения и понимания мира, как иконический язык, выражающий особенности трансцендентального воображения традиционно противопоставляется дискурсивно-теоретическому логосу. Антиномичность «мифа и логоса» связывают с антиномичностью «эйдоса и понятия»: эйдоса как образа-созерцания, наглядно-чувственной конкретики [7. С. 233] и поня-

тия как формы абстрактной всеобщности. Антитеза пассивности созерцания и активности мышления порождает дихотомию интуиция – дискурсия, которая является одной из модификаций противостояния «миф – логос». Однако и здесь, как представляется, недостаточно бинарной оппозиции «образ – понятие», ибо ключевым является вопрос о действии, об опыте включенности в мир мифического присутствия, в фактичность понимания-исполнения, о прагматической презумпции реципиента/творца образа-понятия, сказителя или исполнителя мифа.

«Миф» в зеркале эпоса

Эпосы Гомера и теогония Гесиода являются рубежом, переходом от «сакральных перформативов» и магико-ритуальных мифопрактик архаики к рациональному типу мышления и деятельности классической эпохи [11. С. 27]. Составляя почву, из которой вырастает смысловая содержательность самого повествования в эпосе, архаический миф терминологически отражается и преобразуется в зеркале эпоса. В эпосе видны следы этого преобразования, в том числе можно проследить, как слово «миф» присутствует здесь и тематизируется в разных контекстах.

В эпосе и теогонии проявляется архаическая семантика мифа, достигается высокая степень его формальной упорядоченности. Архаический миф с его универсальным «детерминизмом», согласно которому все происходит из всего, завершается в этой эпической трансформации. Стихийно-множественная семантика первобытного мифа уступает место более логически ясному, прозрачному соответствию слова и смысла. Так, А.Ф. Лосев отмечает: «Афина-Паллада в архаике была чем угодно, теперь же она – богиня войны, художественно-технической мудрости и крепко организованной патриархальной общины. Теперь она уже не сова и не змея, но то и другое становится ее атрибутом. Зевс теперь уже не просто гром и молния; он – блюститель героического правопорядка, и для него гром и молния – только атрибуты» [11. С. 14].

Миф архаический – глубоко локален. Он детально распределен по ландшафту, связан с мелочами обыденной жизни, его память внутренне ритуалистична и непосредственно практична. Миф – «живое слово», выражающее актуальный опыт переживания, оно выступает либо как магическое орудие (заклинание, заговор); либо как название, вызывание; либо как стихия общения с сакральной сферой в гимнах, плачах, величаниях, прорицаниях. Но уже у Гомера это словесное значение заметно осложняется. «Миф» указывает здесь и на для чего-нибудь предназначенную, и на вспоминаемую вещь, и просто на мысленное значение, даже на аргументацию. Такого рода семантику можно найти в любых достаточно обширных словарях и уже в гомеровских словарях [12].

Рассмотрим, в каких контекстах употребляется термин «миф» у Гомера.

Миф здесь – это «мысль» и «содержание речи», «предписание», «приказ», «намерение», «просьба», «умысел», «угроза», «упрек», «защита» и «похвальба» [13. С. 80–81].

Так, в «Илиаде» читаем (I, 388):

...Гневом вспылал Агамемнон и, с места, свирепый, воспрянув,

Начал словами (*mythos*) грозить, и угрозы его совершились [14. С. 12].
В другом месте (Илиада II, 16) миф предстает перед нами как повеление, назначение:

...Сон отлетел, повелению (*mythos*) Зевса покорный [14. С.19].

Миф-слово понимается и как полезный совет (Илиада I, 273–274):

... И они мой совет (*mythos*) принимали и слушали речи.

Будьте послушны и вы – слушать советы полезно [14. С. 10].

В «Одиссее» (XI, 368) встречаем употребление слова «миф» в значении «истинной истории», противопоставленной вымышленным рассказам:

...Царь Одиссей, мы, внимая тебе, не имеем обидной

Мысли, чтоб был ты хвастливый обманщик, подобный

Многим бродягам, которые землю обходят, повсюду

Ложь рассевая в нелепых рассказах о виденном ими.

Ты не таков – ты возвышен умом и пленителен речью.

Повесть (*mythos*) прекрасна твоя [15. С. 62].

У Гесиода «миф» – носитель древней мудрости и самой истины. В «Теогонии» (169) с речами-мифами Кронос обращается к Гее. Вдохновленный певец познает, «что в мыслях у Зевса», внимая мифу (*mythos*) Муз:

Песням прекрасным обучили они Гесиода

В те времена, как овец под священным он нас Геликоном.

Прежде всего, обратились ко мне со словами такими

Дщери великого Зевса-царя, олимпийские Музы:

«Эй, пастухи полевые, – несчастные, брюхо сплошное!

Много умеем мы лжи рассказать за чистейшую правду

Если, однако, хотим, то и правду рассказывать можем! [16. С. 194].

Музы вдохнули в поэта «дар божественных песен», чтоб «воспевал я в тех песнях что было, и что еще будет», – говорит Гесиод. Миф здесь – боговдохновенное выражение истины, которая может рядиться в одежды лжи, принимать обманчивую форму. Миф обладает пророческим даром, сохраняя память о прошлом, прозревает будущее. Гесиод – поборник правды, и Музы у него «песни поют о законах, которые всем управляют» (Теогония, 66) [16. С. 195].

Итак, во-первых, «миф» – это «слово» как «сказание», «речь», «разговор», «беседа». Здесь первичным является неразрывная связь мифа с произнесенным и воспринятым словом, с интенцией на темпоральное разворачивание мифического содержания, с дискурсивно-образной практикой. Миф предполагает беседу, диалог как событие, здесь очевидна интенция на то, чтобы быть услышанным и понятым. В пору изустной передачи миф существовал в самом процессе исполнения, пока его рассказывали и слушали.

Следующая группа значений, тесно примыкающая к первой, – миф как «известие», «сообщение» – раскрывает его позитивный посыл в том отношении, что беседа или разговор предполагают обмен определенными образами, знаниями, указаниями, в том числе и пророческими. Здесь обнаруживает себя коммуникативная направленность мифа. Важной характеристикой мифа является его прямая речь или повествование от первого лица, что связано с изустной передачей архаического мифа.

Еще одна группа значений – миф как «просьба», «совет», «указание», «намерение», «умысел», а также «приказ», «назначение», «цель», «обещание», «угроза», «защита», «похвальба». Здесь становится очевидным главенство побуждения к действию или само слово-сказание мифа как действие, как действенное слово-событие, которое предполагает существование прагматической составляющей мифа, вовлекающего слушателя и зрителя в «силовое поле» его интенций, властно требующего соучастного внимания и действия. Многообразие модификаций и оттенков смысла демонстрирует различные варианты интенциональности мифического – от просьбы до приказа, от совета до обещания, от угрозы до защиты. Кроме того, «миф» – это и «замысел», и «план», т.е. некоторое целостное, интегральное, парадигматическое понимание определенных реалий, видение, предполагающее стратегическое действие, осуществление плана на практике.

Все эти значения имеют общий источник: согласно индоевропейским корням «миф» происходит от *meudh-*, *mudh-*, что значит «заботиться о чем-то», «страстно желать», «иметь в виду» [12. С. 369]. Но и слово «мысль» этимологически также восходит к индоевропейскому корню *mēudh*, *mūdh* – «стремиться к кому-либо или чему-либо», «страстно хотеть чего-либо», «сильно желать» [17. С. 552]. Это демонстрирует тесную взаимосвязь мифа и начала, истока мысли, осуществления мышления. Мысль как реализованная сила оформленного суждения-воли и власти в их синтезирующе-собирающей функции, организующей деятельность. Миф как начало мысли, как повелевающее сакральное образ-имя-событие обладает, таким образом, миро-конституирующей функцией.

Активно-интенциональный характер мифа как эксплицитно или имплицитно вербального сообщения, предписания и одновременно – деяния связан с сакральным характером мифа как «впервые-называющего-слова». Как отмечает О.М. Фрейдсберг [7. С. 57–60], миф в раннюю пору своего бытования, в архаике предстает как целостное, целенаправленное воздействие, где на равных соприсутствуют стремление к единству с неведомыми началами бытия, воление (желание), мышление, чувство, аффект, переживание и действие. Следы такого понимания обнаруживаемы в эпосе и теогониях.

Так, слово есть деяние: спор, прения, обмен словами, загадками и разгадками являются неотъемлемой частью единоборства героев «Илиады». Это единоборство – деяние жизни и смерти, реально действующее слово-событие, т.е. речевые акты рассматриваются как предельно действенные. Слово есть вещь. Вещь есть слово. «Вещание» как пророческое сообщение, конфигурация событий мира, рассматриваемая в мантике и магии, в мифоритуальной практике как сообщение. Вещь есть действующая сущность, живое существо, как и слово, которое, по Гомеру, персонифицировано в лице музы, богини. Высшая ипостась слова – молитва □ суть действие, направленное на установление связи со священным началом. Само произнесение слова-мифа есть сакральное деяние, преобразующее действительность, магические формулы, молитвы, ритуальные призывания священных сил суть сакральные перформативы. Слово мифа переносит человека в сакральный мир, позволяет пережить тождество с героями и первопредками, с космогоническими и/или эсхатологическими силами творения/разрушения миров. Мифо-

ритуальное слово выражается в миметическом действе, служащем посредником в смыслообразовании. Речь мифа всегда действенна.

Таким образом, в зеркале эпического словоупотребления становится видна архаическая предыстория мифа как содержательно-действенного единства, как события понимания, образного именования-призыва сакральной реальности и одновременно действия-предписания, направленного на целостное видение, изменение и вовлеченность, сопереживание, соучастное включение в открывшийся сознанию мир.

«Эпический исход» из «мифического плена»

В поэмах Гомера обнаруживается многослойное соединение элементов минойской, микенской, дорийской и ионийской культур. В его текстах присутствуют эстетические клише, догексаметрические стереотипные словосочетания, восходящие к архаической глубине 4–3 тыс. до н.э., когда существовала греко-индоиранская диалектная общность (эти клише проявлялись в «Ригведе» и «Авесте») [18]. Обособленный и обобщающий характер эпоса находит свое выражение в наддиалектном языке, который все понимают, но никто на нем не говорит; в смешении различных гетерогенных мифических слоев, в анахронии эпоса, ставящего его над временем. А.В. Ахутин выделяет две особенности эпоса – синтез разнородного и сохранение в памяти исторического общего прошлого [8, С. 81]. «Синтез разнородного» – отмечавшаяся П. Рикёром [19] особенность функции «живой метафоры» и рассказа, организующих целостность, придающих завершенность смысла незавершенному темпоральному потоку событий человеческого бытия, мира действия. Сочетания мифом как элементов повествования включаются, однако, не в сакральный контекст космогонии мифа, но в контекст общей памяти как создания исторической почвы партиципаторной идентичности.

«Миф» и «эпос» означают «слово», «речь», «сказание». Но форма сказания и его отношение к тому, о чем оно сказывается, подразумеваются существенно разные. Слово мифа не столько сказывается о мире, сколько происходит в мире как действие, событие. Различие между мифом и эпосом, различие в отношении их «слов» к «мировым силам» выражается через их разное отношение к *«силе слова»*... В мире живого мифа слово есть либо магическое орудие (заговор, обрекающее на-речение, зарок, заклинание и т.п.), либо название, призывание, взывание сакральных сил в обряде, либо... стихия общения с сакральным миром в гимнах, плачах, величаниях и прорицаниях» [8, С. 73–75].

Мир мифа – мир действенного слова, «само слово, сказание, живет и действует в нем с реальностью, предельно далекой от вымысла» [8, С. 73]. А.В. Ахутин реконструирует различия «живого слова» мифа и условного, «поэтического слова» эпоса, рассматривая их как своеобразные логики построения мира, как разные формы мышления [8, С. 75–76]. Сила эпического слова не переносит человека в сакральный мир, не погружает слушателя в магический мир трансформаций и метаморфоз, но воссоздает в поэтической форме синтез разнородного – на уровне общего воспоминания о героическом прошлом. Миф, будучи магичным и ритуально осуществляемым, перформативен, он трансформирует «здесь и сейчас» мир и структуру опы-

та воспринимающего сознания, позволяя воочию пережить и прочувствовать «весь ужас и величие созидания и крушения миров», основ порядка. Эпос же – воплощенная память, которая, дистанцируясь от сакральности онтологического Начала или Истока, создает через этот разрыв с реальной действительностью мифического события пространство общего прошлого как памяти, основу социально-исторической идентификации, структурирует в рассказываемой истории основания культурной идентичности. Так, в древнегреческом эпосе осуществляется «движение образования... единого между-местного, над-мифического, художественного мира» [8. С. 84].

«Недаром вокруг Гомера шел спор племен: эпос, в сущности, не имеет племенной «пра-родины», потому что он складывается многими племенами, на многих родинах, тысячелетиями. Пока нет объединения племен, нет и эпоса, а есть отдельные песни об отдельных героях. Античный эпос проходит под знаком образного мышления. Из него прорываются ростки будущих понятий, находящихся здесь в самом зачаточном состоянии» [8. С. 219].

Как отмечает В.М. Найдыш, «по поэмам Гомера можно судить о процессе и закономерностях разложения мифологического сознания. Среди таких закономерностей – теснейшая связь с обрядовым фольклором... систематизация мифов (поиск логических связей между ними), эстетическое пересоздание мифов, их нравственно-моральная кодификация» [20. С. 138]. При этом форма и содержание мифологической памяти могут существенно различаться. Форма более консервативна и устойчива: содержание устного фольклорного произведения ограничено несколькими поколениями, в дальнейшем содержание переплавляется формой и обретает символический смысл. Миф – это мышление тождеством, основанное на «динамических тавтологиях» и безусловных метафорах, это – такая «автобиография смысла», в которой перманентным принципом означивания является метаморфоза смысла и формы.

И в эпосе, и в теогонии миф архаики подвергается художественному и отчасти каузально-логическому переосмыслению, а также нарративному, «линейному распрямлению», выборочность и реинтеграция сюжетно-смысловых элементов делают тексты поэтов новой почвой формирования эллинской идентичности.

Текстовое оформление и закрепление транс- и рефигурированных архаических мотивов были первым шагом десакрализации изначальной реальности архаического синкретизма. «Ценность функционирующего устного мифа заключается в его динамике и подвижности. Устный миф видоизменяется с приобретением новых знаний о мире, не теряя своей сакральной функции. Заклучив его в текстовую форму, человек получил возможность сравнивать собственный обогащающийся опыт со статичным мифом. И постепенно, видя все большее несоответствие, предавал некогда священный миф десакрализации и поэтизации» [21. С. 59].

Надо отметить, что изуствная трансляция архаического мифа является лишь одной из составляющих мифо-ритуального синкретизма. Миф принимает упорядоченную, линейную форму в эпической речи. В ходе вербализации сюжета неизбежно деформируется мифическая парадигматика и прагматика, план всеобщности как иконической целостности, теряется

актуализируемая в мифо-ритуальном действии вовлеченность актора, «со-участность внимания» сознания как участвующего в сакральном событии. Дистанцирование, обеспечиваемое сказанием как линейным, диахронным разворачиванием эпического повествования, является неизбежностью демифологизации как «деградации сакрального», возможности его банализации «опыта постижения бытия», в котором присутствуют и ностальгия по изначальности события, и явное указание на потерю связи с прошлым, с мифом как опытом.

Итак, «эпос» – сказание, сказ, речь как процесс, динамическое претворение повествования, трансформирующая и деформирующая сакральную со-держательность мифического прасобытия, уходящего за горизонт. Эпос знаменует собой в историческом плане исход из непосредственности, наивности, но и – магической действенности мифического мирочувствования путем превращения последнего в рассказываемое содержание, лишенное сакральной перформативности, жизненности, экзистенциальной включенности и телесной практичности опыта.

Миф как слово, обладающее онтологической силой, – средство перевода, перформативного перехода произносящего и слушающего из обыденного профанного мира – в магический и сакральный. Эпос как принадлежащий миру онтической упорядоченности – средство для формирования и перевода слушателя в мир общего воспоминания, становление исторического самосознания. Можно сказать, что эпос – путь нисхождения мифического из сакральности предельного Начала в повседневное и соразмерное памяти слушателя общее историческое и/или сказочно-притчевое пространство. Это – единство исторической и эстетической демифологизации как дифференциации содержаний и банализации сакральных смыслов архаического мифа, продолжающего тем не менее присутствовать в виде почвы новых конструируемых содержаний, в виде форм, следов и структур, наполняемых новым смыслом в новых исторических контекстах.

Эпос, десакрализируя миф, постепенно превращает последний в «историю», сказку-басню; осуществляется переход от космо- и теогоний к преданиям об исторических героях и первопредках, которые превращаются со временем в литературных героев. Как отмечает Е.М. Мелетинский, в отношениях «миф – эпос» «главное различие ... идет по линии *сакральность – несакральность* и *строгая достоверность – нестрогая достоверность*, а структурных различий может не быть вовсе» [22. С. 262]. Меняется не структура нарратива или текста, но установка и структурная устроенность опыта воспринимающего сознания. Десакрализация и деритуализация мифического, ослабление безусловности веры в истинность описываемых событий, развитие произвольного и отвлеченного фантазирования, переход от космогонического масштаба описываемых явлений к масштабам жизни рода или индивида – все это повлияло на демифологизацию сакрального предания, на переходность фаз «миф – эпос – сказка». «Измельчение» масштаба мифического сказания проявляется в том, что «возвышенный опыт прошлого», космогонический, сакральный превращается в сказке в иносказание, трактуемое как выражение профанных ситуаций.

Ритуально-магический мир архаических мифокосмов был такой тотальностью, в которой мифологические повествования являлись лишь одной из форм выражения специфического опыта миро-чувствования и социокультурной практики, воспроизводящей такой порядок / порождаемой таким миропониманием. Безусловно, слово, рассказ, история мифа – основополагающий элемент трансляции этой тотальности, но, во-первых, миф не целиком словесен – формы мировосприятия, интеллектуальной активности и праксиса архаического сознания базировались на образности визуальной, на действительности ритуально-магической, на особом опыте переживания мира-как-целого, со специфической логикой смыслообраза. А во-вторых, само слово мифа – перформативно, и рассказывание/исполнение мифа, его историй и ритуальных действий является способом изменения общего мира, интерсубъективного пространства, самого способа структурирования мира, приведение его в некоторое понимаемое наличие. Так как сама процедура рассказывания-исполнения мифа суть перформанс, миф изменяет мир, и может это сделать как в худшую, так и в лучшую сторону. «Миф-как-перформанс» приглашает своих слушателей испытать иные перспективы, попробовать видеть мир свежим взглядом и участвовать в его изменении (делании его иным, различным/различающимся). Содержание мифа может повлечь за собой изменение/различие, событие рассказывания мифа (миф как речевой акт) предполагает/предвосхищает это. Но миф не говорит в точности о том, каким мир должен быть: его трикстеры и его демиурги не прошлое, настоящее или будущее этого мира. Скорее событие рассказывания мифа отвечает запросам/требованиям слушателей, которые являются агентами изменения. Это – мир, в котором «различные события (изменения) могут произойти».[23].

Древнейшие мифы не были ни чистым сказанием, ни мифографической историей, они не циркулировали в форме независимого повествования или самостоятельного рассказа, как это присутствует у позднейших античных писателей. Мифы были действительностью жизни и переживания, опыта миропонимания. Само рассказывание мифа как перформативный акт может быть приобщением к сакральным смыслам традиции – инициацией. Исполнение мифа превращается в особое *действие*, изменяющее мир, поскольку через произнесение имен и апелляцию к реальным (для мифосознания – безусловным) силам, сущностям и персонажам священных историй пробуждается (как переживает это мифосознание) производящая/изменяющая мир реальность священного архэ, наделенная волей творения и созидания.

Итак, исход из архаического мифа осуществлялся, с одной стороны, по линии исторической и эстетической демифологизации – перехода «от мифа к эпосу» и далее к фольклору, и к формам словесного искусства, выделившимся из мифа в художественное пространство «автономии образа», в сферу господства «ничем не скованного» художественного воображения. С другой стороны, эпос демонстрирует историчность, выступает как посредник между немислимым сакрально-онтологическим «временем до всякого времени» и обыденным профанным временем общей памяти, общей истории. Другая линия демифологизации – теоретическая, выделяющая, акцентирующая и дифференцирующая в мифе когнитивно-умозрительное содержание, и подвергающая самоочевидности мифа критике с позиций Логоса.

«От мифа – к логосу» vs «от логоса – к мифу»

«В эпосе термин «логос» встречается крайне редко (у Гомера всего три раза), причем он заменяется в том же значении терминами «миф» и «эпос»; в тех немногих случаях, когда попадает «логос»... разумеются обыкновенно лживые, ложные, пустые слова, «слова лукавства» в противоположность истинным правдивым речам или рассказам – «мифам» [24. С. 14].

Ситуация радикально меняется в период становления философии и критики «гомеровомана» Ксенофаном и другими «бичевателями» наивности народной мифологии, а также мифа как «выдумки поэтов». Миф рассматривается, прежде всего, как содержательная система наивных образных представлений, как вымысел, критикуемый с позиций принципиально иной актуальной системы значений, претендующей на универсализм – с позиции теории как умознания. Как отмечал А.Ф. Лосев, в это время происходит экспансия принципа теоретического мышления – логоса, его установление в качестве предельного тождества как онтологического, так и познавательного: «Греческий термин «логос» совершенно в одинаковой степени относится как к мышлению, так и к языку. С одной стороны, это «мысль» и все связанные с ней категории мысли (понятия, суждения, умозаключения...). С другой же стороны, «логос» – это «слово» и все связанные с ним категории (язык, речь, разговор)...» [25. С. 31–32]. «Логос» в античной философии – одновременно «устроенность вещей», «универсальный закон бытия», а также «разумение, схватывающее универсальный закон», «различающая познавательная способность», и в то же время – «слово, во всей полноте воплощающее универсальный закон сущего, мыслимый разумом». Логос – когнитивная ипостась сознания в ее дифференцирующе-объективирующей активности, познавательной деятельности, способность к рефлексии и самосознанию через понятийное мышление. Логос во времена становления и оформления философии становится основой критики мифа как образно-практического, ритуально-магического синкретизма архаики. Способность логического познания базируется на возможности мыслительного различения, установления «вневременных» дистинкций в многообразии текущего мира опыта. Однако это различение требует «почвы», границ опыта, целостности образа, в котором и устанавливаются различия, требует исходной, пусть и смутно-интуитивно усматриваемой тождественности содержания. Ее различение и проговаривание по слогам является основой мифологии. Логос обладает силой «дискретной», абстрактной репрезентации, изолирующей данное в опыте от всех конкретных пространственно-временных характеристик, силой, стремящейся к избавлению от многозначной символичности действия визуальных и вербальных образов.

В отличие от логоса, миф – область динамического, событийно-сбывающегося отождествления, синтетического и символического слияния имени и вещи, обозначаемого и обозначающего, понятия и образа. Миф – слияние в слове вещи, образа и смысла, и намеченные нами линии демифологизации – эстетическая, историческая и когнитивно-теоретическая – определяются способностью сознания рефлексивно отделять, различать образ от смысла, смысл от вещи, идентифицировать их.

Миф всегда связан с онтологическим событием, с переживанием целого и экзистенциальной вовлеченности в холистически открывающийся мир как синкретическую систему «нерефлексивной различенности». Миф родственно связан с духовно-практическим способом освоения мира, с событийно-перформативным исполнением, с чувственным и волевым началами сознания и бытия, тогда как логос, прежде всего, суть различающее, аналитически расчленяющее, репрезентирующее и синтезирующее через «собираание мира по слогам», упорядочение целого. Единение логоса как принципа мышления (разумения) – путь, ведущий от различения-дифференциации на составляющие (на атомарные факты или элементы) к построению единой и единственной линии истины-закона. Миф же – иной путь мысли и понимания мира: конфигуративное, синкретически-комплексное, констеллятивное сознание, где слово сопresentствует наравне с образом, вещью, деянием, где нет доминирующего элемента, но важен образуемый элементами «узор», рисунок соотносительности, тотальности переживания, созерцания, мысли и поступка (действия).

Важен тот аспект понимания мифа, который связывает миф с *первым словом*, самым древним, священным словом, которое не создано людьми, но ниспослано высшими силами, сакральными онтологическими первоначалами в качестве откровения. И в этом – одна из значительных трудностей понимания природы мифического слова в его очаровывающей магичности. Проблема «первого слова» в его «непроизведенности» – это проблема или парадокс «Начала». «Первого слова нет и быть не может... В основе смысла отдельного слова всегда лежит целая система слов» [26. С. 57].

Миф всегда есть, по выражению О.М. Фрейденберг, «автобиография смысла», генетически связанная с готовыми результатами – оформившимися смыслами традиции мироистолкования. Миф – событие, опыт приобщения к топосу, космосу, порядку различенностей, артикулируемых в эпосе и логосе традиции священных историй, преданий о деяниях первопредков, богов и героев. Миф превращает хаос неразличимости, без-образности, «тьмы бытия» в различаемый «в предрассветных сумерках» космос, создает возможность постижения мира как организованного целого, выражает этот «онтологический порядок мира» в констелляции образов, которая претворяется в магическое действие. Миф – продукт сложного коммуникативного синтеза, его генезис – исторически, лингвистически, экзистенциально и социально обусловленное явление. В каждом мифокосме – наделяемом сакральным статусом символическом и семантико-прагматическом «пространстве совместности» определенной культурной традиции – всегда с необходимостью присутствуют элементы опосредования любого опыта понимания языком, культурным, социальным, историческим опытом, трудом, системой габитусов и т.д.

Фактически, миф здесь выступает в ипостаси «изначального образа» и «первого слова», «впервые называемого-произносимого слова», «первого именования», первого утверждения о происхождении и сущности универсума. Это не просто образ, имя или система имен, не просто набор тождеств, фундирующих миропонимание культуры. Это слово-событие, выражающее «само бытие», сам сакральный исток и горизонт доступного пониманию

мира, слово, которое является содержательно-синкретическим, синтетическим истоком любых последующих культурных дифференциаций. Жизненность и нерасчлененность представлений мифа, смутность, нерелексивность, слитность суть воплощение синкретизиса опыта: гетерогенный опыт сознания гомогенизируется и воплощается в именах собственных сакральных сил и энергий, в системе ритуально-действенных практик. Можно сказать, что слово эпоса – форма разворачивания повествования в его историчности, которая диахронически разрывает и деформирует синхроническую синкретичность архаического мифа, подобно рассказу о сне, разрушающему «пространство соучастия» или присутствия во сне, но придающему его смутно припоминаемым содержаниям новую связность. Эпос – припоминание уже утраченного переживания, попытка ухватить опыт прошлого и восстановить в историческом предании, которое тем не менее – анахронично, ибо рассказывает об извечном, сакральном мифическом событии, повторяет его, реактуализирует. Логос – теоретический модус выражаемого в понятии результата мышления как аналитически-синтетического действия, выстраивающего ясную структуру объяснения, теоретического моделирования мира. Логос стремится к всеобщности, элиминирует локальность опыта мифа, временные и доксические контексты мифического опыта, придавая им статус вечных либо нивелируя в качестве «ложных богов», отрицая старую – выстраивает новую мифологию как онтологическую иерархию.

Миф – продукт или результат активности мифологического сознания, определенная, хоть и динамическая, изменчивая, содержательно вариативная структура. Мифологическое сознание, в свою очередь, исходит в своей активности из исторически определенных/различённых содержаний и структур традиционных мифов и мифоритуальной практики. Оно есть процесс, функционирующий в рамках определенной традиции мироистолкования как пред-данной (оформляющей) структуры (ситуация локала как горизонта господства тождественного, горизонта идентификаций, «приостановки различий»). Сам процесс, однако, не является простым а-историчным «повторением/возвращением» того-же-самого, себе-тождественного, равного, уже наличного, но неявная динамика различений, оформляемая в опыте сознания структура. Мифологическое сознание в данном контексте не является ни рудиментом примитивной фазы филогенетического развития сознания, ни хаотическим, иррациональным или алогичным продуцированием образов. Для мифологического сознания (как «синтезирующего и отождествляющего сознания») характерны синкретизм, интегрированность пропозиционального, нормативного и экспрессивного содержаний опыта; недифференцированность феноменов созерцания, переживания и мышления, их синтез в речи и действиях; отсутствие релексивно-критической позиции по отношению к данным «овеществляемым» элементам опыта, что связано с невозможностью распознать изнутри интерпретаций их интерпретативный характер. Мифологическое сознание – смысло- и формопорождающее начало, продуцирование гипостазизируемых смыслообразов в виде «символов присутствия самого бытия», деятельность по генерации предельных значений традиции, в которых происходит отождествление знака, означаемого предмета и смысла, структурирование сущего посредством «впервые называющего слова».

Мифологическое сознание в этой системе выступает в качестве динамического переживания, реактуализирующего в перформативности мифоритуальной практики «священные силы и энергии» в их предельной действительности и экзистенциально-насыщенной подлинности.

Литература

1. *Пятигорский А.М.* Непрекращаемый разговор. СПб.: Азбука-классика, 2004.
2. *Романенко Ю.М.* Философия в свете мифа: метафизика как поэтика мыслеобразов // Метафизические исследования / ред. Б.Г. Соколов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. Вып.15. С. 69–76.
3. *Борисов Е.В.* Основные черты постметафизической онтологии. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2009.
4. *Вюнанбурже Ж.-Ж.* Принципы мифопоэтического воображения // Метафизические исследования / ред. Б.Г. Соколов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. .Вып. 15. С. 51–68.
5. *Тахо-Годи А.А.* Греческая мифология. М.: Искусство, 1989.
6. *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. СПб., 1913.
7. *Фрейденоберг О.М.* Миф и литература древности. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.
8. *Ахутин А.В.* Тяжба о бытии. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
9. *Хайдеггер М.* Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009.
10. *Свасьян К.А.* Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. 2-е изд. М.: Академический проект, 2010.
11. *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Учпедгиз, 1957.
12. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: итоги тысячелетнего развития. История античной эстетики. М. 1994. Т. VIII, кн. II.
13. *Тахо-Годи А.А.* Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. М.: Наука, 1979.
14. *Гомер.* Илиада / пер. Гнедича Н. И. М.: Московский рабочий, 1982.
15. *Гомер.* Одиссея / пер. Гнедича Н. И. М.: Правда, 1984.
16. *Гесиод.* Теогония. О происхождении богов / пер. Вересаева В.В. М.: Советская Россия, 1990.
17. *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2-х т. М., 1999. Т. 2.
18. *Герценберг Л.Г.* Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. Л., 1972.
19. *Рикёр П.* Время и рассказ. СПб.: Университетская книга, 1998. Т.1.
20. *Найдыш В.М.* Философия мифологии. От Античности до эпохи романтизма. М.: Гардарики, 2002.
21. *Барышников П.Н.* Миф и метафора: лингвофилософский подход. СПб.: Алетейя, 2010.
22. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.
23. *Graham Harvey.* Myth as make-believe ritual stories // [Электронный ресурс]. URL: [www/http://journal.mro.su/](http://journal.mro.su/) (дата обращения: 25.04.15).
24. *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. СПб., 1913.
25. *Лосев А.Ф.* Страсть к диалектике. М.: Правда, 1990.
26. *Гадамер Г.Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.

Osachenko Julia S. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

DOI 10.17223/1998863X/30/6

MYTH, EPOS, LOGOS: ARCHETYPES OF IMAGINATIVE, NARRATIVE AND COGNITIVE UNDERSTANDING

Keywords: Myth, Epos, Logos , mythological consciousness.

This article is issued to a question of finding appropriate methodological principles of myth analysis in philosophy. 'Mythic' is an ambivalent dynamic phenomenon of culture and a structural unit of consciousness and self-consciousness experience. The strategy of distinctionism placed as methodological basis of thematic fronting of myth; it combines post-metaphysical modifications of phenome-

nology, hermeneutics and semiotics. How to define 'Mith' in a variety of theoretical models? What is a specificity of significant potentialities that differs 'Mith', 'analytical Logos' and 'narrative Epos'? Was a 'mith to logos' conversion definitive in a western culture? The Mith in the article is designed as an ontological structure of consciousness experience and as a transcendental imagination, that is used to open a 'prototype of existence' and generate formers of every practice of interpretation of objective reality. Logos is considered as a principle of analytic and objectified thinking in the article, whereas epos is considered as a narrative structure of understanding. Myth and logos are interact and cooperate, dynamic and complementary principles of understanding, not static categories. It caused (some) difficulties of identification and explanation of nature and functions of myth. A mythological consciousness is neither a rudiment of primitive phase of phylogenetic development of consciousness, nor a chaotic or irrational production of images. The mythological consciousness is specified first of all by syncretism, involvement of propositional, normative and expressive meanings of experience. At the second place it is also specified by undifferentiated phenomena of contemplation, experience and thinking, that are united in speech and actions. And at the third place it's specified by absence of critical-reflexive position towards these elements of experience. As an experience of understanding and a fact, 'Myth' couldn't be reduced to 'Mythology' as a systematization of narratively arranged myths. Different levels of mythological discourse and thinking, processes of demythologization and remythologization are closely connected with epos and logos. Considering the 'myth to logos' conversion shows that acts of these images of nous are ways of verbalization, thinking, understanding and arranging the experience of consciousness.

References

1. Pyatigorskiy, A.M. (2004) *Neprekrashchaemy razgovor* [Incessant conversation]. St. Petersburg: Azbuka-klassika.
2. Romanenko, Yu.M. (2000) *Filosofiya v otsвете mifa: metafizika kak poetika mysleobrazov* [Philosophy in the reflection of the myth: metaphysics as the poetic of mental images]. In: Sokolov, B.G. (ed.) *Metafizicheskie issledovaniya* [Metaphysical Research]. Issue 15. St. Petersburg: St. Petersburg State University. pp. 69-76.
3. Borisov, E.V. (2009) *Osnovnye cherty postmetafizicheskoy ontologii* [The main features of post-metaphysical ontology]. Tomsk: Tomsk State University.
4. Vyunanburzhe, J.-J. (2000) *Printsipy mifopoeticheskogo voobrazheniya* [Principles of mythopoetical imagination]. In: Sokolov, B.G. (ed.) *Metafizicheskie issledovaniya* [Metaphysical Research]. Issue 15. St. Petersburg: St. Petersburg State University. pp. 51-68.
5. Tahoe Godi, A.A. (1989) *Grecheskaya mifologiya* [Greek mythology]. Moscow: Iskustvo.
6. Trubetskoy, S.N. (1913) *Uchenie o Logose v ego istorii* [The doctrine of Logos in its history]. St. Petersburg.
7. Freudenberg, O.M. (1998) *Mif i literatura drevnosti* [The myth and literature of antiquity]. Moscow: Vostochnaya literatura.
8. Akhutin, A.V. (1996) *Tyazhba o bytii* [The lawsuit of being]. Moscow: Russian Phenomenological Society.
9. Heidegger, M. (2009) *Parmenid* [Parmenides]. Translated from German by A. Shurbelev. St. Petersburg: Vladimir Dal'.
10. Svasyan, K.A. (2010) *Fenomenologicheskoe poznanie. Propedeutika i kritika* [Phenomenological knowledge. Propaedeutics and criticism]. Moscow: Akademicheskii proekt.
11. Losev, A.F. (1957) *Antichnaya mifologiya v ee istoricheskom razviti* [Ancient mythology in its historical development]. Moscow: Uchpedgiz.
12. Losev, A.F. (1994) *Istoriya antichnoy estetiki: itogi tysyacheletnego razvitiya* [History of ancient aesthetics: the results of the millennial development]. Moscow: Iskustvo.
13. Tahoe Godi, A.A. (1979) *Mif u Platona kak deystvitel'noe i voobrazhaemoe* [Plato's myth as real and imaginary]. In: Kessidi, F.Kh. (ed.) *Platon i ego epokha* [Plato and his epoch]. Moscow: Nauka.
14. Homer. (1982) *Iliada* [Iliad]. Translated from Ancient Greek by N.I. Gnedich. Moscow: Moskovskiy rabochiy.
15. Homer. (1984) *Odisseya* [Odyssey]. Translated from Ancient Greek by N.I. Gnedich. Moscow: Pravda.
16. Hesiod. (1990) *Teogoniya. O proiskhozhdenii bogov* [Theogony. On the origin of the gods]. Translated from Ancient Greek by V.V. Veresae. Moscow: Sovetskaya Rossiya.

17. Chernykh, P.Ya. (1999) *Istoriko-etimologicheskii slovar' sovremennogo russkogo yazyka* [Historical and Etymological Dictionary of Modern Russian]. In 2 vols. Vol. 2. Moscow: Russkiy Yazyk.
18. Gertsenberg, L.G. (1972) *Morfologicheskaya struktura slova v drevnikh indoiranskikh yazykakh* [The morphological structure of the word in the ancient Indo-Iranian languages]. Leningrad: Nauka.
19. Ricoeur, P. (1998) *Vremya i rasskaz* [Time and Narrative]. Vol. 1. Translated from French by M. Edelman. St. Petersburg: Universitetskaya kniga.
20. Naydysh, V.M. (2002) *Filosofiya mifologii. Ot Antichnosti do epokhi romantizma* [The philosophy of mythology. From Antiquity to the Romantic era]. Moscow: Gardariki.
21. Baryshnikov, P.N. (2010) *Mif i metafora: lingvofilosofskiy podkhod* [Myth and Metaphor: linguo-philosophical approach]. St. Petersburg: Aleteyya.
22. Meletinskiy, E.M. (1976) *Poetika mifa* [The Poetics of Myth]. Moscow: Nauka.
23. Harvey, G. (2009) *Myth as make-believe ritual stories*. [Online] Available from: [www/http://journal.mro.su/](http://journal.mro.su/). (Accessed: 25th April 2015).
24. Trubetskoy, S.N. (1913) *Uchenie o Logose v ego istorii* [The doctrine of Logos in its history]. St. Petersburg.
25. Losev, A.F. (1990) *Strast' k dialektike* [The passion for dialectics]. Moscow: Pravda.
26. Gadamer, G.G. (1991) *Aktual'nost' prekrasnogo* [The Relevance of the Beautiful]. Translated from German by M.F. Stafetskaya. Moscow: Iskustvo.

УДК 16; 167.7
DOI 10.17223/1998863X/30/7

Р.А. Шеренков

ЭКСПЕРТНОЕ РЕШЕНИЕ В КЛАССИЧЕСКОЙ НАУКЕ И СОВРЕМЕННОЙ ТЕХНОНАУКЕ*

Рассматриваются специфические черты современной технауки. Проведены параллели с донаучным и классическим периодами накопления знания. Рассмотрены социальная и философская составляющие технауки в их связи с экспертной оценкой производимых технологий.

Ключевые слова: *технаука, экспертиза, эпистемология, конструирование.*

Экспертная оценка техники и технологий имеет богатую историю. Анализ разных традиций показывает, что ключевое решение при проведении экспертизы принадлежит тому, кто эту технологию будет потреблять. Так, принятие решений смещает свой центр с конкретного ученого (в классический период науки) на общество, которое данную технику будет использовать (на современном этапе). В этой связи актуальным видится применение термина «технаука», разрабатываемого философией и методологией науки сегодня.

В исследовании предстоит выяснить, в какой мере в качестве эксперта проявлял себя ученый в классическую эпоху науки, какие средства при этом он использовал и насколько в этом процессе был задействован потребитель научной технологии, и провести параллели с ситуацией в современной науке, используя концепт «технаука».

Понятие «технаука» начинает фигурировать на Западе в конце 70-х годов прошлого века в статьях таких исследователей, как Бруно Латур, Питер Галисон, Хельга Новотны, Жильбер Оттуа. Сегодня оно подхвачено исследователями из разных отраслей науки, в том числе профессиональными философами.

Появление термина знаменовало собой переход научного типа деятельности от классического созерцательно-производственного характера к новому подходу, заключающемуся в «переплетении исследовательской деятельности с практикой создания и использования современных инновационных технологий» [1. С. 202]. Яркий пример тому – нанотехнологии, когда фундаментальные исследования и прикладная деятельность, подстёгиваемые друг другом, представляют собой единый процесс, осуществляемый одними и теми же средствами. Но, обратившись к истории науки, можно привести не один пример, когда процесс разработки новых технологий одновременно с конечным продуктом давал прирост новых знаний для наук фундаментальных. К историческим примерам относится изобретение телескопа Галилеем, без которого дальнейшее развитие астрономии было бы невозможным; изобретение паровых машин также

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ, проект 14-03-00371 «Экспертиза в технауке».

предшествовало развитию термодинамики. Конкретный пример показывает, что локальные проявления технаук уже имели место в истории развития науки.

Следует отметить, что положение дел в науке в разные времена непосредственно зависело от того, в какой степени проявляют себя те или иные сферы жизнедеятельности человека. И исключать какой-то фактор из процесса исторического анализа научной деятельности учёные не могут. Точно так же дело обстоит и с рассмотрением понятия технаук.

Исследования истории оценки техники показывают, что экспертное отношение к инновациям в техническом производстве было присуще разным человеческим обществам в разные времена. Ефременко отмечает: «Анализ мифологии, в первую очередь ветхозаветного предания о строительстве Вавилонской башни и древнегреческих мифов о Прометее, Дедале и Икаре позволяет прийти к определенным выводам о коллизии между традиционной культурной средой и тем, что сегодня принято называть «инновационной активностью». Смысл этих мифов состоит в наказании человека за то, что он при помощи техники пытается освободиться от власти богов или даже уподобиться им, поднявшись на немыслимую ранее для него высоту. Человек пытается изменить угодный богам порядок вещей при помощи некоторых технических ухищрений: производство кирпичей путем обжига глины, как это делали строители Вавилонской башни, использование огня или изготовление искусственных крыльев. Гнев богов как бы символизирует негативные и непредвиденные последствия осуществления дерзновенной мечты» [2. С. 5]. Этот пример характерен как иллюстрация способа оценивания инновационного производства в донаучный период.

Процессы, схожие с современными, имели место в развитии науки в предшествующие эпохи. Но хотелось бы обратить внимание на то, что случаи эти имели характер скорее частный и в большинстве своём не осознанный их изобретателями. Сегодняшние исследователи предлагают разграничить науку когнитивную (с присущими ей теоретическими и абстрактными схемами) и технологии как процесс применения полученного наукой знания. Однако «в век глобализации разграничить как прежде науку и технологию уже не удастся...» [3]. И причиной тому как раз являются те самые социокультурные, экономические и политические факторы, которые сегодня приобрели характер глобальный, т.е. затрагивают уже не отдельно взятого учёного с его экспертным мнением, а всё человечество в целом. Таким образом, обращаясь к современным исследователям, можно выделить несколько основных аспектов, в которых современная наука меняет свой облик, а вместе с ним отношение к оценке техники.

Сегодняшняя экономико-политическая ситуация такова, что в первую очередь актуализируется всевозрастающая коммерциализация науки. Е.А. Мамчур в одной из статей, посвященных анализу технаук, обращает внимание на явную незавершённость исследований в области эпистемологической проблематики в сфере современной технаук, из чего следует, что роль фундаментальных исследований в получении прибыли на основе инновационных технологий сегодня размыта и не каждому представляется оправданной. Из-за этого финансирование фундаментальной науки, по крайней мере в России, в значительной степени уступает финансированию приклад-

ных разработок. Ж.Ф. Лиотар по этому поводу пишет: «Знание производится... для того, чтобы быть проданным... оно потребляется... чтобы обрести стоимость в новом продукте... Оно перестаёт быть самоцелью и теряет свою потребительскую стоимость» [4. С. 18]. Обозначенный процесс коммерциализации науки не случаен. Сегодняшний глобальный характер экономики охватывает все страны, участвующие в научно-техническом прогрессе, и отказываться от этих отношений с финансовой точки зрения не может позволить себе ни одно государство, рискуя быть выброшенным за борт всеобщего «корабля глобализации». В данном случае экспертом в отношении оценки технологий выступает общество потребления, которое одновременно выступает и заказчиком и главным потребителем полученных технологий. Коротко ситуацию здесь можно описать так: общество потребления выступает в качестве главного заказчика на технологии, производимые в стенах лабораторий, являясь одновременно основным потребителем производимой продукции. И так по кругу □ снова и снова. Сегодня мы недовольны тем, что купили вчера, а завтра сегодняшние новации сменяются уже модернизированными и усовершенствованными их аналогами, которые, в свою очередь, будут незамедлительно заменены более новыми, соответствующими нашим требованиям. Роль учёного в этом производственном круговороте по сравнению с классическим периодом накопления знаний существенно изменяется. Ему приходится покинуть тесные лаборатории и учебные заведения, чтобы выйти на связь с общественностью, жаждущей обладать последними новинками технологического прогресса, желающей самолично участвовать в научных разработках, быть составляющей технологических новаций и, как следствие, – научным экспертом.

Термин технаука в данном случае призван подчеркнуть обесценивание главной составляющей в науке – её объективной цели – и придание ей принципа полезности в угоду платящей стороне.

Отметим, что и здесь технаука проявляет свою актуальность в глобальном масштабе, заменяя традиционную бэконовскую «линейную» модель взаимодействия науки и технологий (чистая наука – прикладная наука – рост благосостояния общества) новой технаучной (технологии – материальная база – потребности обществ).

Подробно исследована этическая сторона вопроса. Здесь можно отметить таких философов, как Х. Йонас, Д. Дэннет, Ф. Фукуяма, Ю. Хабермас, Н.С. Юлина, Б.Г. Юдин.

Экспертное решение во многом является отражением эпистемологической позиции ученого. Для этого, как представляется, необходимо провести сравнительный анализ схем научного познания в классической науке и в современной технауке.

Если рассматривать картину мира как научную метафору, обозначим познаваемую реальность в традиционной науке Ньютона и Галилея как один большой сложенный механизм, работающий по универсальным фундаментальным законам. «Объективная картина мира вырабатывалась шаг за шагом

через познание законов природы, не зависящих от особенностей времени и пространства, безразличных к месту действия и предыстории. Согласно представлениям модерна технологии являются производными этих законов» [3]. В данном случае реальный мир будет выступать в роли объективной реальности или действительности, а по большому счёту – природы. В противоположной стороне от объективной действительности будет располагаться познающий субъект. Последний, в свою очередь, выступает непременно как сторонний *наблюдатель*, который следит за объективным миром со стороны и вмешиваться в природу не может. Знания, т.е. те самые теоретические конструкты или модели объективной природы, на которых будет строиться развитие технологий, субъект получает посредством универсального метода познания, и они обретают статус трансцендентных материальному миру. И собственно техносфера, как вторая природа, предстающая в виде практических образов, создаваемых человеком для удовлетворения собственных нужд и потребностей, выступает как итог прикладной деятельности. Причём важно отметить, что фундаментальные исследования нацелены на получение истины как следствия моделирования объективного материального мира самого по себе.

Роль эксперта в такой эпистемологической картине сводится к наиболее объективистскому представлению всей необходимой информации о производимой технологии. И в данном случае потребитель получает готовый продукт в том виде, который соответствует всем нормам, принятым в научном сообществе.

Существенно то, что в классический период накопления знаний место фундаментальных и прикладных наук логически разделяется на две стадии: сначала знание получаем, а затем его применяем. Научный метод предполагает отделение стадии получения знаний от их применения: «...из этого предполагалось, что предметный мир мог быть воспроизводим в его объективных качествах, а не из потребностей субъекта» [1. С. 204].

В технонаучной картине мира онтологический статус субъекта и объекта кардинально меняется, вслед за ним изменяется и метод оценки технологий. Субъект больше не сторонний наблюдатель, а непосредственный участник познавательно-производственного процесса. «В контексте глобализации, усиления взаимодействия и изменений, которые она с собой несет, несомненным субъектом технонауки становится человечество в целом. Субъект классической науки в этом смысле становится идеальным, вневременным, нематериальным и трансцендентальным. Если же говорить о субъекте технонауки, то он по своей природе является эмпирическим и историческим, служит ареной столкновения множества мировоззрений. Его воля, управляемая желаниями, неоднородна, зачастую противоречива и иррациональна...» [5. С. 14]. Поскольку реальный мир больше не представляется учёному в качестве неизменной реальности, а одни конструкты можно заменять другими (например, генетика и генная инженерия, нанотехнологии) и «...объективная реальность заменяется материально-технической базой, созданной внутри «второй природы» [6], «наука и технонаука демонстрируют различные подходы к познанию, ибо наука рассматривается

в теоретическом контексте универсализма, а технаука в практическом контексте глобализации» [5. С. 14].

Эпистемологический анализ феномена технауки дает нам возможность говорить о взаимоотношениях субъекта и объекта познания как о процессе взаимного конструирования. Исследователь увлечен не поиском объективных оснований науки, а поиском верного проекта, который может быть удачно реализован в данных условиях. В качестве философского обоснования данной проблемы уместно обратиться к исследованиям современного немецкого философа Х. Ленка, который утверждает, что «...всякое понимание и познание мира и реальности возможны лишь интерпретативно. Мир познаваем лишь постольку, поскольку он образуется, структурируется, оформляется в соответствии с находящимися внутри нас схемами интерпретации. В этом смысле человека можно считать существом интерпретирующим, истолковывающим, а философию не чем иным, как анализом таких схем интерпретаций» [7. С. 22].

На деле мы имеем конструктивистский подход в решении экспертных задач. Но важно, что конечную оценку технологии выносит не столько научное сообщество, сколько общество, которое эту технологию будет использовать. Поскольку через проявление своих потребностей общество конструирует будущее технологий, производимых наукой.

Процессу теоретико-познавательной деятельности в современной науке зачастую невозможно выделить особое место. Что не означает, что теоретические базовые исследования исчезли вовсе и им не нужно уделять должного внимания. В современной науке этот процесс сливается с процессом прикладной деятельности, нацеленной на получение прибыли. А роль эксперта меняется с объективного описания реальности на субъективную конструкцию.

Литература

1. Андреев А. Л. Технаука // Философия науки. М., 2001. № 16.
2. Ефременко Д. В. Введение в оценку техники. М.: Издательство МНЭПУ, 2002.
3. Hottois G. Techno-sciences and ethics // Agassi E. Right, Wrong and Science. Ed. Bu Craig Dilworth. Poznan Studies in the Philosophy of Science and Humanities, Vol. 81. Amsterdam-NY, 2004.
4. Люотар Ж. Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998.
5. Hottois G. Philosophies des sciences, philosophies des techniques. Collège de France, 2004.
6. Столярова О. Е. Технаука // Постнаука [Электронный ресурс]. URL: <http://postnauka.ru/faq/7722> (дата обращения: 25.04.2014)
7. Ленк Х. Схемные интерпретации и интерпретационный конструкционизм. 1995.

Sherenkov Roman A. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

DOI 10.17223/1998863X/30/7.

EXPERT SOLUTIONS OF CLASSICAL SCIENCE AND MODERN TECHNOSCIENCE

Keywords: technoscience, expertise, epistemology, construction.

The article deals with the specific features of modern technoscience. Drawing a parallel with the pre-scientific and classical periods of accumulation of knowledge. Examined the social and philosophical components of technoscience in their relationship with the expert evaluation produced technologies. The study will determine the extent to which an expert showed himself a scholar in the classical age of science, which means at the same time he used, and how this

process was involved consumer scientific technology. And to draw parallels with the situation in modern science, using the concept of "technoscience".

References

1. Andreev, A.L. (2001) Tekhnonauka [Technoscience]. *Filosofiya nauki*, 16.
2. Efremenko, D. V. (2002) *Vvedenie v otsenku tekhniki* [Introduction to the evaluation of technology]. Moscow: MNEPU.
3. Hottois, G. (2004) *Techno-sciences and ethics*. In: Agassi, E. *Right, Wrong and Science*. Amsterdam-New York: Rodopi.
4. Lyotard, J.F. (1998) *Sostoyanie postmoderna* [The Postmodern Condition]. Translated from French by N.A. Shmatko. St. Petersburg: Aleteyya.
5. Hottois, G. (2004) *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*. Collège de France, 2004.
6. Stolyarova, O.E. (2012) Tekhnonauka [Technoscience]. *Postnauka*. [Online] Available from: <http://postnauka.ru/faq/7722>. (Accessed: 25th April 2014)
7. Lenk, H. (1995) *Skhemnye interpretatsii i interpretatsionnyy konstruksionizm* [Circuit interpretation and interpretative constructionism]. [Online] Available from: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000058/index.shtml>.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 340.12, 1(091)
DOI 10.17223/1998863X/30/8

М.О. Абрамова

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНЯТИЯ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА В ЛИБЕРАЛЬНЫХ КОНЦЕПЦИЯХ

Права человека являются обязательным концептом либерализма, всех его течений и направлений. Как и иные идеи классического либерализма, он был переосмыслен в теориях современного либерализма. Рассматриваются понятия негативных и позитивных прав. Если в классическом либерализме права человека необходимы для защиты индивидуальной свободы, то значимой проблемой современного либерализма становится вопрос социальных гарантий прав и свобод индивида. Происходит изменение в представлении о роли государства в реализации прав человека.

Ключевые слова: права человека, либерализм, классический либерализм, современный либерализм.

Все современные подходы в рамках политической философии можно разделить на две большие группы. Первая группа придерживается основных принципов либеральной теории, для нее в качестве основных выступают такие понятия, как «права человека», «свобода», «равные возможности» и пр. Вторая группа отвергает либерализм и вместо вышеуказанных понятий предлагает свою терминологию; к данным теориям относятся такие, как марксизм, коммунитаризм, гражданский республиканизм, мультикультурализм и феминизм. При этом зачастую и последние подходы, критикуя либеральный мейнстрим, утверждают, что «проблема заключена не столько в принципах либеральной демократии, сколько в их несовершенном воплощении или отсутствии должных предпосылок для их воплощения» [1. С. 9].

Сам либерализм не представляет собой единую и цельную концепцию. Принято выделять политический либерализм, экономический, культурный, социальный, международный. К течениям относятся утилитаризм, либеральный эгалитаризм и либертарианство и др. Существуют и различные иные классификации, где в зависимости от используемых критериев определяются и выделяемые направления. Несмотря на большое разнообразие течений и видов либерализма, имеющих между собой значительное число несогласований и противоречий, порой крайне серьезных и концептуальных, вплоть до отрицания друг друга, безусловно, имеются основания для того, чтобы находить общие постулаты и вследствие этого считать каждое из них относящимся к либеральным концепциям. В центре любой концепции, представляющей либерализм, находится человек и идея личной свободы. Само слово «либерализм» напрямую связано с представлением о свободах человека и происходит от латинского «*Liberalis*» [2], означающее свободный, имею-

ший отношение к свободе. На идее свободы базируется представление о правах человека. Не существуют концепций либерализма, которые отрицали бы значимость прав человека, хотя не существует и однозначного определения самого понятия. При этом можно отметить основные характеристики прав человека, среди которых – связь его с понятием человека и личности, естественная природа: правами человека обладают все люди независимо от каких-либо условий, они даны по праву рождения и должны быть гарантированы. Важно, что права человека описывают отношения между человеком и государством.

Со временем представления о сущности человека, общества, роли государства трансформировались, менялись идеи и институты, которые обеспечивают реализацию либеральных идей. Соответственно, либерализм не мог оставаться неизменным, менялись и представления о том, что такое права человека и какими именно правами обладает человек. Однако сама идея прав и свобод человека оставалась неизменной для любых концепций в рамках либеральной теории.

Предпосылки и истоки либерализма обнаруживаются в философии, насчитывающей много столетий. Их находят в Древнем Китае, в древнегреческой философии, в римском праве, в Великой хартии вольностей Англии. Однако собственно начало формирования концепции либерализма происходит значительно позже: сама идея прав человека возникает в ментальности эпохи Просвещения. Первые подходы, которые можно считать либеральными, получают название классического либерализма. С изменением общества меняется и наполнение либеральной теории, появляются направления, которые принято именовать современным либерализмом. Задача данной статьи – рассмотреть, каким образом изменялось представление о правах человека в данных концепциях.

Рождение теорий либерализма начинается с XVII в., при этом и XVIII и значительная часть XIX века – это период развития классического либерализма. Направление формируется в европейских странах и Америке, охватывая значительное число стран. Представителями классического английского либерализма являются Джон Локк, Адам Смит, Дэвид Юм, Гэлбрейт Спенсер, Джон Стюарт Милль, французского – Бенжамен Констан и Алексис де Токвиль, австрийского – Людвиг фон Мизес, Фридрих Август фон Хайек, немецкого – Вильгельм фон Гумбольдт, Иммануил Кант, американского – Томас Джефферсон.

Теории современного либерализма формируются с конца XIX – начала XX века. Опять же основным местом для их появления являются европейские и североамериканские страны. Яркими представителями этого направления считаются Джон Ролз, Рональд Дворкин, Роберт Нозик, Брюс Аккерман, Исайя Берлин, Уил Кимлика, Майкл Дж. Сендел, Чарльз Тейлор и другие.

Представление о правах человека от классического к современному либерализму менялось довольно сильно. В первую очередь менялось содержание, наполнение самого понятия «права человека». Об этом, в том числе, свидетельствует существующее деление всех выделяемых прав человека на негативные и позитивные, иначе их именуют правами «первого» и «второго»

поколений прав человека. Дифференциация может быть объяснена исходя из терминологии «свобода от» и, соответственно, «свобода для» [3].

Негативные права человека предполагают отсутствие определенных нежелательных действий по отношению к отдельному индивиду, а именно: принуждения, вмешательства, посягательств, запретов, насилия, внешнего давления и пр. При этом сам термин «права человека» описывает отношения между человеком и государством, т.е. основным является обеспечение защищенности отдельного индивида от нежелательных, отрицательных действий по отношению к нему со стороны государства. Одновременно эти права полагаются естественными и неотчуждаемыми, таковыми, что, будучи данными по праву рождения, человека никто не имеет возможности лишить обладания ими, в том числе в случае их нарушения. Именно такое представление о правах было свойственно классическим теориям либерализма.

Для данных теорий принципиально значимым являлось признание индивидуальной свободы каждого человека вплоть до крайних форм индивидуализма. Отдельный человек сам выстраивает и сам достигает собственных целей. Понятие свободы актуализируется в связи с возможностью внешнего влияния и создания помех в достижении личных, самостоятельно поставленных целей. В этом смысле тем больше у человека свободы, чем меньше он ощущает на себе внешнее давление. Вмешательство же нарушает свободу и принципы ответственности индивидов за собственный выбор. Поэтому права человека предназначены, прежде всего, установить такие отношения между человеком и властью, где человек оставался бы независимым. Государство же оказывается в положении быть обязанным воздерживаться от действий, которые могли бы ограничить свободы отдельного индивида, не вмешиваться в частную жизнь граждан. Защищенность индивидуальной свободы дает человеку возможность для собственного определения своей жизни. В этом смысле негативные права являются правами «первого» порядка, подчеркивается, что эти права не только хронологически появляются раньше, но и в целом считаются основополагающими.

Иное дело права позитивные. Здесь уже речь идет не об отсутствии, а, напротив, о наличии. И, прежде всего, речь идет об обеспечении определенных благ для человека. Если в классическом либерализме одним из центральных факторов социального устройства общества является мораль, то в современном – благосостояние человека (в первую очередь материальное). Происходит переосмысливание и углубление негативных прав. Так, теперь права человека нацелены не только на то, чтобы защитить жизнь отдельного человека, но и обеспечить определенный – достойный – уровень жизни. Если негативные права защищают человека от того, чтобы у него отняли нечто, чем он обладает изначально, по праву своего рождения (например, жизнь), то позитивные права прописывают то, что должно ему быть предоставлено. И поскольку права человека касаются сферы отношений между государством и человеком, то ответственным за предоставление благ (или создание условий для такого предоставления) является государство.

Соответственно, современный либерализм отличается от классических теорий числом признаваемых прав человека. Мы обнаруживаем значительное расширение перечня актуальных прав и свобод человека, который со

временем только увеличивается. Так, правами «третьего поколения» называют права коллективные. Необходимость существования и обеспечения негативных прав не отрицается современным либерализмом, при этом достаточно малочисленное число (в первую очередь, это право на жизнь, свободу и частную собственность) дополняется довольно широким перечнем прав позитивных: экономических, социальных, культурных. В частности, если перечислять конкретные права, то это право на образование, медицинскую помощь, окружающую среду, благоприятные условия труда и на защиту от безработицы и т.д.

Появление такого широкого перечня прав человека принципиальным образом меняет и роль государства. В теориях классического либерализма государство представляет собой, безусловно, необходимый и важный институт, который обеспечивает безопасность и защиту людей как от внешних угроз, так и от несправедливостей, которые люди могут причинять друг другу. Гоббс подчеркивает обязательность существования государственной власти для прекращения «беспредостанной войны всех против всех», как сдерживающий элемент эгоистических устремлений людей. Государство обладает принуждающей силой, но его основание дает возможность для существования справедливости и частной собственности, поскольку угрозой наказания вследствие нарушения соглашений оно принуждает всех к выполнению договоров. Поэтому власть у государства должна быть абсолютной [4]. Локк же иначе смотрит на природу создания государства, полагая, что в своей основе оно имеет согласие народа с целью собственной безопасности. Государственная власть получает право на вмешательство в особых и исключительных случаях, таковыми являются необходимость защиты граждан от нежелательных действий по отношению к ним. Крайне важным является прописать ограничения для государства, указать на пределы возможных действий с его стороны в отношении человека [5]. Данными ограничениями выступают права человека. При этом идеалом выступает государство, которое, будучи «малым», выполняет общественно важные функции, но при этом остается не особо заметным «ночным сторожем». Во всех иных областях жизнедеятельности его идеальное состояние – находиться в ситуации бездействия.

К примеру, если обратиться к содержанию Билля о правах, принятого и ратифицированного в США в 1791 г., фактически в каждой из десяти поправок (за исключением единственной) можно обнаружить то или иное указание для государства, сформулированное в «отрицательной» форме с использованием частиц «not» или «no». Содержание статей документа сводится к тому, что именно государственные органы не могут или не должны делать по отношению к гражданам: «Конгресс не должен издавать законы, устанавливающие какую-либо религию или запрещающие ее свободное исповедание...» или «Не должны требоваться чрезмерные налоги или налагаться чрезмерные штрафы, либо назначаться жестокие и необычные наказания» [6]. Таким образом, основной задачей Билля о правах является защита граждан от каких-либо несправедливых и нежелательных действий со стороны власти.

Для обеспечения же позитивных прав человека государству невозможно оставаться пассивным институтом. В современном либерализме государству предписывается осуществление активной деятельности по обеспечению гра-

ждан определенными благами, прежде всего, в области социальной политики для реализации социальных, экономических и культурных прав. Если в классическом либерализме перераспределение благ осуществляется в результате заключенных соглашений и договоров и не включается в содержание общественного договора, то в современном либерализме эта задача решается через законодательство государства. Государство, становясь основным инструментом для удовлетворения запросов граждан, превращается в институт социального государства, государства всеобщего благосостояния (*welfare state*). Значимые позиции занимает идея государственного регулирования социальной сферы.

Новое понимание прав человека и роли государства современного либерализма находит свое отражение в целом ряде документов, из которых одним из центральных является Всеобщая декларация прав человека, принятая 10 декабря 1948 года Генеральной Ассамблеей ООН. В данном документе подчеркивается теперь не только то, что не следует делать, но указывается на необходимость для государств участвовать в защите прав человека, «содействовать» уважению прав и основных свобод, социальному прогрессу и улучшению качества жизни [7]. Позитивные права человека, в отличие от негативных, не запрещают государству действовать каким-либо образом, а, напротив, требуют от него действий, в частности для обеспечения экономической безопасности, охраны здоровья, защиты окружающей среды.

Прежний либеральный идеал индивидуальной свободы отдельного человека оказывается потесненным за счет идеи благосостояния. В современном либерализме актуализируются вопросы о справедливости, а также – о приоритетности блага или права. При этом представители либерального течения пытаются совместить данные принципы: «Идею добра как рациональности нужно соединить с политической идеей свободного равноправного гражданина. В результате мы сможем установить, в чем нуждаются и чего требуют граждане, когда их считают свободными и равноправными членами общества, которые в полной мере и на протяжении всей жизни сотрудничают друг с другом». [8. С. 80]. В центре обнаруживается вопрос о социальных гарантиях прав и свобод индивида.

Безусловно, реализовать эти права – уже более сложная задача, нежели не нарушать негативные права человека. Если для прав «первого» порядка не требуется особых ресурсов, и их выполнение мало зависит от социально-экономического положения страны, то для обеспечения позитивных прав невозможно обойтись без значительных материальных, финансовых средств и специальных социальных институтов, которые бы занимались предоставлением или организацией предоставления данных благ населению. Более того, само конкретное наполнение прав зависит от уровня развития страны, в том числе экономического, институционального.

Одновременно с увеличением перечня прав человека в современном либерализме происходит и расширение числа социальных групп, на которые эти права распространяются. У теоретиков классического либерализма имеются общие указания на равенство людей, однако это равенство на самом деле не описывает всех членов общества без исключения: имеются группы, которые не могут воспользоваться правами человека. Так, они не распро-

страняются на людей, находящихся внизу социальной лестницы – бездомных, нищих, рабов и индейцев в Америке, а также женщин и пр. Фактически данные группы исключаются из данной области, а равенство признается, по сути, только среди белых мужчин среднего класса. И хотя отдельные работы в рамках классического либерализма были посвящены положению женщин, все же либеральная идея равенства прав сосуществует с идеей об особой природе женщин, первичности их материнского предназначения, что предписывает занимать иное, подчиненное положение по сравнению с мужчинами, а надлежащим местом женщин видится приватная домашняя сфера [9].

Немало теорий современного либерализма направлено на проблемы и защиту прав меньшинств в обществе. Это вопросы относительно мигрантов, инвалидов, безработных, религиозных меньшинств, коренных народов (национальных и этнических меньшинств) и других. Данные группы занимают неравное положение на культурном рынке, в социально-экономическом пространстве по сравнению с преобладающим большинством.

Одновременно определения самих прав и благ в современном либерализме не являются очевидными. Каков уровень жизни следует признавать достойным? Что нужно признать справедливым? Так, должны ли мы уравнивать изначальное природное неравенство и где граница, до которой это необходимо делать? Зачастую ответ на данные вопросы заставляет сталкиваться с так называемой проблемой скользкого пути: как не допустить, чтобы принцип уравнивания не превратился в насилие над личностью. Сама идея государства всеобщего благосостояния подвергается критике и сомнению. Не является ли обложение налогами трудолюбивых граждан, на самом деле, субсидированием тех, кто не работает не по причине того, что не может этого делать, а не хочет, не оказывается ли это нарушением принципа справедливости? [1. С. 211–212].

Таким образом, мы наблюдаем трансформацию понятия «права человека», изменение его содержания от классического к современному либерализму. Если в классическом либерализме права человека необходимы для защиты индивидуальной свободы, то значимой проблемой современного либерализма становится вопрос социальных гарантий прав и свобод индивида. Происходит не только простое увеличение перечня прав (от нескольких базовых к десяткам), но и их переосмысление. Если в классическом либерализме права человека необходимы для защиты индивидуальной свободы, то значимой проблемой современного либерализма становится вопрос социальных гарантий прав и свобод индивида. Негативные права дополняются позитивными. Так, важно не только право на жизнь, но и право на достойную жизнь. Для реализации первых необходимо ограничивать вмешательство государства в частную жизнь, по большому счету государство не должно что-либо делать, чтобы права были реализованы. Однако с расширением списка прав человека, напротив, государству предписывается действовать активно, чтобы гарантировать реализацию прав, обеспечивающих доступ к определенным благам для населения (например, право на образование и здравоохранение). Индивидуалистские права, касающиеся исключительно частной жизни отдельного человека, дополняются правами для целых групп – общими, коллективными. Расширяется число групп людей, в отно-

шении которых актуализируется сама тема прав человека: каждый человек по праву рождения обладает правами человека. Актуализируются вопросы социальной справедливости в обществе и возможности ее достижения, приоритета прав над благами.

Литература

1. Кимлика У. Современная политическая философия: введение. М.: Изд. дом госуниверситета. «Высшая школа экономики», 2010. 592 с.
2. Либерализм // Философская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/616/либерализм (дата обращения: 23.04.15).
3. Берлин И. Две концепции свободы // Современный либерализм: Ролз, Дворкин, Берлин, Кимлика, Сэндел, Уолдрон, Тейлор. М.: Дом интеллектуальной книги: Прогресс-Традиция, 1998. С. 19–43.
4. Гоббс Т. Левиафан. М.: Мысль, 2001. 478 с.
5. Локк Д. Опыт веротерпимости // О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли (Серия «Общественная мысль: исследования и публикации»). М.: Прогресс-Наука, 1995. С. 48–66.
6. The Bill of Rights/ Introduction & History of the Bill of Rights. University of Missouri-Kansas City Law School. [Электронный ресурс]. URL: <http://law2.umkc.edu/faculty/projects/Ftrials/conlaw/billofrightsintro.html> (дата обращения: 23.04.15).
7. Всеобщая декларация прав человека / Организация Объединенных Наций (официальный сайт) / [Электронный ресурс]. URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml (дата обращения: 23.04.15).
8. Ролз Д. Идея блага и приоритет права // Современный либерализм: Ролз, Дворкин, Берлин, Кимлика, Сэндел, Уолдрон, Тейлор. М.: Дом интеллектуальной книги: Прогресс-Традиция, 1998. С. 6–108
9. Воронина О. А. Концепция равенства в либеральном феминизме // Воронина О. А. Феминизм и гендерное равенство. М.: Едиториал УРСС; 2004. Гл. 1. С. 13–32.

Abramova Maria O. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)

DOI 10.17223/1998863X/30/8

THE TRANSFORMATION OF CONCEPT OF HUMAN RIGHTS IN LIBERAL THEORIES

Keywords: human rights, freedom, liberalism, classical liberalism, modern liberalism.

Human rights are a necessary concept of various liberal trends and tendencies. A content of concept was changed, as well as other ideas of classical liberalism were rethought in theories of modern liberalism. Concepts of negative and positive human rights are considered. Increasing of number of human rights and social groups concerning the subject of human rights is indicated in modern liberalism. Protection of individual freedom is a problem in classical liberalism, the issue of modern liberalism is social guarantees rights and freedoms of the individual. In this regard there is a change of a role of the state in realization of human rights.

References

1. Kymlicka, W. [2010] *Sovremennaya politicheskaya filosofiya: vvedenie* [Modern Political Philosophy: An Introduction]. Translated from English by S. Moiseev. Moscow: Vysshaya shkola ekonomiki.
2. Liberalizm [Liberalism]. In: *Filosofskaya entsiklopediya* [Philosophical Encyclopedia]. [Online] Available from: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/616/liberalism. (Accessed: 23th April 2015).
3. Berlin, I. (1998) *Dve kontseptsii svobody* [Two Concepts of Liberty]. In: Berlin, I et al. *Sovremennyy liberalizm: Rawls, Dworkin, Berlin, Kymlicka, Sandel, Waldron, Taylor* [Modern Liberalism: Rawls, Dworkin, Berlin, Kymlicka, Sandel, Waldron, Taylor]. Translated from English by L.B. Makeeva. Moscow: Progress-Traditsiya. pp. 19–43.
4. Hobbes, T. (2001) *Leviatan* [Leviathan]. Translated from English. Moscow: Mysl'.

5. Locke, J. (1995) *Opyt veroterpimosti* [A Letter Concerning Toleration]. Translated from English. In: Abramov, M.A. (ed.) *O svobode. Antologiya zapadnoevropeyskoy klassicheskoy liberal'noy mysli* [On freedom. An Anthology of Western classical liberal thought]. Moscow: Progress-Nauka. pp. 48-66.
6. *The Bill of Rights*. [Online] Available from: <http://law2.umkc.edu/faculty/projects/Ftrials/conlaw/billofrightsintro.html>. (Accessed: 23th April 2015).
7. The United Nations Organization. *Vseobshchaya deklaratsiya prav cheloveka* [The Universal Declaration of Human Rights]. [Online] Available from: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml. (Accessed: 23th April 2015).
8. Rawls, D. (1998) *Ideya blaga i prioritet prava* [The idea of the good and law priority]. In: Berlin, I et al. *Sovremennyy liberalizm: Rawls, Dworkin, Berlin, Kymlicka, Sandel, Waldron, Taylor* [Modern Liberalism: Rawls, Dworkin, Berlin, Kymlicka, Sandel, Waldron, Taylor]. Translate from English by L.B. Makeeva. Moscow: Progress-Traditsiya. pp. 6-108
9. Voronina, O.A. (2004) *Feminizm i gendernoe ravenstvo* [Feminism and gender equality]. Moscow: Editorial URSS. pp. 13-32.

УДК 340.115.3
DOI 10.17223/1998863X/30/9

А.Б. Дидикин

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ СЛЕДОВАНИЯ ПРАВИЛУ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

Представлен анализ основных подходов к интерпретации проблемы следования правилу в аналитической философии права. Рассмотрены наиболее известные примеры о возможности применения аргументов Витгенштейна в сфере философии права, в частности при толковании содержания юридических правил и их интерпретации в правоприменении. Обосновывается позиция о том, что специфика философской аргументации Витгенштейна требует уточнения философско-правовых понятий «правило», «правовая норма», «правовая интерпретация» для корректного объяснения проблемы следования правилу в юридическом языке.

Ключевые слова: аналитическая философия права, проблема следования правилу, Л. Витгенштейн, правовой реализм, правовой позитивизм, правило, правовая норма.

Наш язык можно рассматривать как старинный город: лабиринт маленьких улочек и площадей, старых и новых домов, домов с пристройками разных эпох; и все это окружено множеством новых районов с прямыми улицами регулярной планировки и стандартными домами»¹

Л. Витгенштейн

Аналитическая традиция в философии права характеризуется набором наиболее известных проблем, дискуссии вокруг которых определяют особенности юридического языка и отражения в нем явлений правовой реальности. Одной из главных проблем длительное время является проблема понимания, поиск логически корректного общего определения права как социального феномена и регулятора человеческого поведения, в котором учитывались бы многообразие конкретных правовых ситуаций и границы сфер правового регулирования. Британский философ права Герберт Харт отмечал, что подобные устремления неизбежно приводили к абсолютизации отдельных аспектов права и неясности, необоснованности исходных теоретических и методологических представлений в философии права [1. Р. 277]. Однако общее представление о праве имеет и практические последствия, поскольку может быть использовано в правоприменительной деятельности, когда в процессе принятия правового решения эмпирические факты могут быть подведены под правовую норму и подлежат описанию с помощью общих юридических терминов. Степень обоснованности правового высказывания в этом случае и его верификация определяются тем, насколько полно правовая норма, содержащая нормативные предписания, регулирует или описывает сферу социальных отношений, имеющих юридическое значение.

¹ Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Т. 1. С. 86.

Однако фактически суть верификации в правовой сфере сводится не к эмпирическому подтверждению правовых предписаний, а лишь к многократному сопоставлению с нормами действующего законодательства, которое по содержанию может существенно искажать правовую реальность [2]. Тем самым различие естественного и искусственного языков в философии права имеет такое же важное и актуальное значение, как в эпистемологии и философии науки, поскольку специфика юридических терминов отражает тот же характер постановки и решения эпистемологических вопросов в правовой сфере. Этим в значительной степени и обусловлена популярность философских идей и аргументации позднего Л. Витгенштейна в аналитической философии права второй половины XX в., в особенности проблема следования правилу и концепция «языковых игр». Потребность в изучении повседневного «естественного» языка и восприятия юридических предписаний на практике актуализирует проблему объективности правовых феноменов, в частности механизма применения правовых норм [1. Р. 279–280].

Сформулированная Витгенштейном проблема следования правилу в современных исследованиях анализируется как парадокс (В.А. Суровцев, В.А. Ладов), а существующие варианты ее интерпретации (С. Крипке, Г. Бейкер, П. Хакер и др.) имеют важнейшее значение для развития логики и методологии, решения эпистемологических и онтологических вопросов в правовой сфере [3, 4, 5]. Витгенштейн в классической формулировке указывает на проблему следования правилу следующим образом: «Ни один образ действий не мог бы определяться каким-то правилом, поскольку любой образ действий можно привести в соответствие с этим правилом» [6. С. 163]. Отсюда следует, что если любое поведение можно привести в соответствие с правилом, то любое действие можно *интерпретировать* и как противоречащее ему. Правило описывает определенную ситуацию «языковой игры» и в этом смысле имеет дескриптивное содержание [7. С. 145–149; 8. С. 131]. Для применения правила необходима его интерпретация, чтобы разграничить «правильные» и «неправильные» действия (как действия, соответствующие правилу или противоречащие ему). Однако Витгенштейном показано, что интерпретация не устраняет проблемы следования правилу, ибо одна формулировка правила фактически *заменяется* на другую [9]. Сложно определить и допущенные ошибки в следовании правилу, так как правилу невозможно следовать индивидуально. Именно социальный контекст определяет практику употребления языка, следование правилам и их интерпретации.

В какой степени рассуждения и аргументы Витгенштейна применимы в правовой сфере? Существует скептическая позиция по этому вопросу, обоснованная в исследованиях американского философа права Брайана Бикса, когда он утверждает, что прямого применения философских аргументов Витгенштейна в праве не может быть, поскольку автор говорит о проблеме установления общего согласия по поводу грамматических и лингвистических правил внутри языка, при этом понятие «правило» интерпретируется достаточно широко [10. Р. 219]. В то же время юридическая интерпретация не зависит от лингвистического понимания правил, так как независимо от наличия или отсутствия согласия по поводу применения конкретных терминов и их значений ее цель – устранить несогласие в правоприменении, а не

обосновать согласие участников правовых отношений. Бикс не согласен и с позицией Д. Паттерсона, полагающего, что постоянное изменение юридических аргументов на практике может допускать «языковые игры» в праве как комбинации различных юридических правил [11]. Лингвистическая составляющая правил у Витгенштейна не позволяет выявить по аналогии проблему следования правилу в праве.

Но действительно ли проблема следования правилу не проявляется в сфере правовой реальности? Со скептическими аргументами Б. Бикса сложно согласиться, учитывая *конструируемый* характер онтологии правовых явлений в юридическом языке. Впервые на эту особенность правовой реальности обращает внимание Ганс Кельзен, когда при обосновании границ правовой сферы он указывает на то, что не все человеческие действия имеют юридическое значение. Только уполномоченные правовыми нормами должностные лица или органы публичной власти могут урегулировать социальные отношения, превращая их в правовые отношения – признать конкретное лицо собственником имущества (независимо от эмпирических фактов присвоения такого имущества), гражданином государства, квалифицировать деяния лица как уголовно наказуемые при соблюдении юридических процедур следствия и формулировки обвинения. Харт идет дальше в анализе правовых высказываний, отмечая их аскриптивный характер, т.е. функцию «приписывания» юридического значения эмпирическим фактам [12]. Юридическая оценка действий в его концепции – это не только описание конкретной ситуации и ее подведение под содержание правовых норм, содержащих правила поведения, но и возложение ответственности за юридические последствия таких действий. В юридическом языке аскриптивность высказываний – это сочетание императивного характера предписаний и их наблюдаемых следствий, и в этом смысле само по себе изменение юридических аргументов зависит от их лингвистического содержания и от интерпретации содержания юридических правил. Неслучайно в классической работе Харта «Понятие права» ссылки на философские аргументы Витгенштейна упоминаются при рассмотрении вопросов толкования и применения правовых норм. Однако, несмотря на попытки проведения прямых аналогий между аргументами Харта и Витгенштейна в работах отечественных и зарубежных ученых, необходимо учитывать, что термины юридического языка обладают спецификой и процесс принятия правовых решений не может состоять лишь в корректном прояснении лингвистических правил [13. С. 262–263]. Одним из известных примеров такой аналогии является правовой реализм и обоснование на основе проблемы следования правилу тезиса о фундаментальной неопределенности правовых норм.

В доктрине правового реализма сложилось специфическое утверждение, что из неопределенности обыденного языка следует неопределенность правовых норм (Дж. Бойл, М. Ташнет и др.) [14]. Реалисты полагают, что согласно аргументам Витгенштейна не существует правила, на основании которого можно употреблять слова в определенном значении и давать интерпретации слов. Нет правила, фиксирующего значение слова, а значит, язык изначально неопределенный, и юридические нормы тоже неопределенны, будучи составленными из таких слов. Реалисты опираются на скептиче-

ский аргумент С. Крипке об использовании математического правила сложения, которое применяется интуитивно – даже если у нас не было практики сложения чисел, то правило сложения позволяет нам в любой ситуации осуществить сложение и получить ответ. Если сложение чисел происходит интуитивно, то и принятие правовых решений происходит таким же образом – в случае неопределенности правил судья основывает решение на моральных или политических соображениях, своей профессиональной квалификации или идеологической позиции. Реалисты подчеркивают, что неопределенность присутствует во всех случаях. Юридические правила в процессе их интерпретации допускают множество альтернатив в принятии судебного решения, поэтому субъективный выбор судьи определяет суть и характер решения и его дальнейшие последствия (подтверждение или отмену вышестоящей судебной инстанцией). В качестве примера в зарубежной судебной практике используется дело «Риггс против Палмера» (детально проанализированное в работе Р. Дворкина), когда судья для соблюдения принципа недопустимости обогащения лица на основе заведомо неправомерных действий намеренно нарушил требования юридических правил, и принял решение на основе моральных представлений, и восстановил справедливость. По мнению реалистов, такое поведение судьи во всех случаях является оправданным.

«Антиреалисты» отрицают такую интерпретацию философских аргументов Витгенштейна. Из его рассуждений не следует, что стабильные значения выражений недостижимы и что весь обыденный язык является неопределенным. Следование правилам определяется социальным контекстом употребления выражений, а обучение пониманию правил способствует определенности (Б. Лангилл, А. Мармор и др.) [15, 16]. Аргументы Витгенштейна и их интерпретация у Крипке касаются лишь математических правил и не могут быть произвольно экстраполированы в область правовых явлений, учитывая случаи, когда юридические нормы неопределенны даже при корректном понимании лингвистических правил. Именно практика правоприменения позволяет разрешать сложные судебные дела, а также постоянное уточнение предписаний юридических норм.

Рассмотренные позиции интерпретируют лишь возможности применения взглядов Витгенштейна, но не затрагивают специфику юридической терминологии. В частности, необходимо различать такие понятия, как «правовая норма», «правовое правило» и «юридическая интерпретация». Правовая норма выполняет регулятивные функции и содержит предписания, при нарушении которых наступает юридическая ответственность либо иные формы неюридической ответственности. Так, при нарушении правил дорожного движения нарушитель карается штрафом либо иным наказанием, если последствия нарушения характеризуют больший вред. Правовые нормы императивны и не могут оцениваться на истинность или ложность по содержанию, поскольку их роль инструментальная – регулировать социальные отношения или юридически квалифицировать действия субъектов права. В то же время само нормативное предписание внутри правовой нормы является правилом, имеющим лингвистическую структуру, особые формулировки с использованием юридических понятий. Неопределенность правила в структуре правовой нормы может порождать пробелы в праве либо слож-

ности с юридической квалификацией действий, что затрудняет применение правовой нормы. Актуальна ли проблема следования правилу при такой характеристике правовых норм и правил?

Аргументы Витгенштейна о проблеме следования правилу акцентируют внимание на следующих принципиальных вопросах:

- возможны ли юридически значимые действия, обусловленные правовыми нормами;
- следование юридическим правилам как условие легитимности действий субъектов права;
- определенность правовых норм как основание принятия правовых решений.

Поскольку правовые нормы содержатся в разных источниках права, их расположение может быть определяющим при толковании и интерпретации таких норм. Так, например, нормы международных договоров имеют юридическую силу лишь после прохождения процедур ратификации таких договоров национальным парламентом, а значит, подлежат предварительному судебному толкованию и интерпретации на предмет соответствия Конституции. В то же время предписания судебных прецедентов интерпретируются только в процессе их применения. Существует позиция британских философов Г. Бейкера и П. Хакера, согласно которой интерпретация правила до его применения невозможна, отсюда следует, что факты применения правила и создают его интерпретацию [17. С. 153]. Ситуация с судебным прецедентом как раз иллюстрирует этот пример. Специфика юридического языка проявляется в том, что следование юридическим правилам может происходить и в процессе принятия законов (соблюдение парламентских процедур, определение общих понятий в законе – пример определения понятия «транспортное средство» у Харта), т. е. до возникновения правового регулирования и в процессе правоприменения, когда толкование и интерпретация правил являются необходимыми для их *правилосообразного* применения. Легитимность процедур определяет дальнейшую правилосообразность действий субъектов права и выступает основой определенности при принятии правовых решений. Неслучайно «антиреалисты» (к числу которых можно отнести и Харта) подчеркивают, что проблема следования правилу проявляется лишь в сложных случаях «открытой структуры» права, когда для преодоления пробелов судья использует субъективное усмотрение и интерпретацию, не обусловленную буквальным пониманием терминов в структуре юридического правила. Сам факт наличия сложных случаев в правоприменении тем не менее не является аргументом о неопределенности правовых норм или правовой системы в целом.

Литература

1. Hart H.L.A. Concept of Law. Second edition. Oxford, Oxford University Press, 1994.
2. Оглезнев В.В., Суровцев В.А. Проблемы верификации конституционных норм // Журнал российского права. 2014. №10. С. 48–58.
3. Суровцев В.А., Ладов В.А. Витгенштейн и Крипке: следование правилу, скептический аргумент и точка зрения сообщества. Томск, 2008.
4. Ладов В.А. Иллюзия значения. Проблема следования правилу в аналитической философии. Томск, 2008.

5. Крунке С. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке / под общ. ред. В.А. Суровцева. Томск, 2005.
6. Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Т. 1.
7. Грязнов А.Ф. «Скептический парадокс» и пути его преодоления // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 140–151.
8. Сокулер З.А. Проблема «следования правилу» в творчестве Л. Витгенштейна и ее интерпретации // Современная аналитическая философия. М., 1988. Вып. 1.
9. Dickson J. Interpretation and Coherence in Legal Reasoning (2005) // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. URL: www.plato.stanford.edu (дата обращения: 25.04.15).
10. Bix B. Cautions and Caveats for the application of Wittgenstein to Legal Theory // Applying Wittgenstein to Legal Theory. 2005. P. 218–229.
11. Wittgenstein and Legal Theory / Patterson D., ed. Boulder, Westview Press, 1992.
12. Дидикин А.Б., Оглезнев В.В. Онтология и эпистемология права: аналитическая традиция. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2012.
13. Касаткин С.Н. Проблема следования правилу: Харт и Витгенштейн // Антропология права: философский и юридический образы. Становление, проблемы, перспективы: Сб. трудов. Львов, 2011. С. 245–266.
14. Tushnet M. Red, White and Blue: Critical Analysis of Constitutional Law. Harvard University Press, 1988.
15. Langille B. Revolution without Foundation. The Grammar of Scepticism and Law // McGill Law Journal. 1988. Vol. 33. P. 451–505.
16. Marmor A. The Nature of Law (2001) // Stanford Encyclopedia of Philosophy (www.plato.stanford.edu).
17. Бейкер Г.П., Хакер П.М.С. Скептицизм, правила и язык / под общ. ред. В.А. Суровцева. М., 2008.

Didikin Anton B. Novosibirsk State University (Novosibirsk, Russian Federation).

DOI 10.17223/1998863X/30/9

INTERPRETATION OF THE RULE-FOLLOWING PROBLEM IN ANALYTICAL LEGAL PHILOSOPHY

Keywords: analytical legal philosophy, the rule-following problem, Ludwig Wittgenstein, legal realism, legal positivism, rule, legal norm.

The paper presents an analysis of the main approaches to the rule-following problem in the analytic legal philosophy. The most famous examples of the possibility to apply the arguments of Wittgenstein in legal philosophy, in particular the interpretation of the content of legal rules and their interpretation in law enforcement are considered. The paper substantiates the position that the specificity of philosophical argumentation Wittgenstein requires clarification of philosophical and legal concepts of "rule", "rule of law", and "legal interpretation" for the correct explanation of the rule-following problem in legal language.

References

1. Hart, H.L.A. (1994) *Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press.
2. Ogleznev, V.V. & Surovtsev, V.A. (2014) Problems of verification of constitutional norms. *Zhurnal rossiyskogo prava – Journal of Russian Law*. 10. pp. 48–58. (In Russian). DOI: 10.12737/5774
3. Surovtsev, V.A. & Ladov, V.A. (2008) *Vitgenshteyn i Kripke: sledovanie pravilu, skepticheskiy argument i tochka zreniya soobshchestva* [Wittgenstein and Kripke: adherence to the rule, the skeptical argument and view of the community]. Tomsk: Tomsk State University.
4. Ladov, V.A. *Ilyuziya znacheniya. Problema sledovaniya pravilu v analiticheskoy filosofii* [The illusion of value. The problem of following a rule in the analytic philosophy]. Tomsk: Tomsk State University.
5. Kripke, S. (2005) *Vitgenshteyn o pravilakh i individual'nom yazyke* [Wittgenstein on Rules and Private Language]. Translated from English by V. Ladov, V. Surovtsev. Tomsk: Tomsk State University.
6. Wittgenstein, L. (1994) *Filosofskie raboty* [Philosophical works]. Vol. 1. Translated from German. Moscow: Gnozis.

7. Gryaznov, A.F. (1989) "Skepticheskiy paradoks" i puti ego preodoleniya [Skeptical paradox and ways to overcome it]. *Voprosy filosofii*. 12. pp.140-151.
8. Sokuler, Z.A. (1988) *Problema "sledovaniya pravilu" v tvorchestve L. Vitgenshteyna i ee interpretatsii* [The problem of "following a rule" in the works of Ludwig Wittgenstein and its interpretation]. In: Bobrova, L.A. (ed.) *Sovremennaya analiticheskaya filosofiya* [Modern analytic philosophy]. Moscow: USSR Academy of Sciences.
9. Dickson, J. (2005) Interpretation and Coherence in Legal Reasoning. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online] Available from: www.plato.stanford.edu. (Accessed: 25th April 2015).
10. Bix, B. (2005) *Cautions and Caveats for the application of Wittgenstein to Legal Theory*. In: Campbell, J.K., O'Rourke, M. & Shier, D. (eds.) *Law and Social Justice*. Cambridge, Mass.: MIT Press. pp. 217-229.
12. Didikin, A.B. & Ogleznev, V.V. (2012) *Ontologiya i epistemologiya prava: analiticheskaya traditsiya* [Ontology and epistemology of law: the analytic tradition]. Novosibirsk: Novosibirsk State University.
13. Kasatkin, S.N. (2011) [The problem of following a rule: Hart and Wittgenstein]. *Antropologiya prava: filosofskiy ta yuridichniy vimiri (stan, problemi, perspektivi)* [The anthropology of law: philosophical and legal images. The formation, problems and prospects]. Proc. of the International Round Table Discussion. Lviv: Galits'kiy Drukar. pp. 245-266. (In Russian).
14. Tushnet, M. (1988) *Red, White and Blue: Critical Analysis of Constitutional Law*. Harvard University Press.
15. Langille, B. (1988) Revolution without Foundation. The Grammar of Scepticism and Law. *McGill Law Journal*. 33. pp. 451-505.
16. Marmor, A. (2001) The Nature of Law. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online] Available from: www.plato.stanford.edu.
17. Baker, G.P. & Hacker, P.M.S. (2008) *Skeptitsizm, pravila i yazyk* [Skepticism, rules and language]. Translated from English by V.A. Surovtsev, V.A. Ladov. Moscow: REabilitatsiya.

УДК 008: 1-027.21

DOI 10.17223/1998863X/30/10

М.Н. Кокаревич, Т.А. Шаповалова

К ПРОБЛЕМЕ АКТУАЛИЗАЦИИ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Показано, что возможность актуализации межкультурной толерантности опирается на представление о бытийной основе каждой культуры как уникальной системе ментальных доминант. Система ментальных доминант задает интенцию на воспроизведение собственной идентичности, поэтому пространство культурной толерантности возможно при условии осознания каждой культурой статуса ментального ядра как предела межкультурного взаимодействия, понимания своей индивидуальности и равновеликости всех культур.

Ключевые слова: толерантность, межкультурные взаимодействия, ментальное ядро культуры, идентичность.

В современную эпоху проблема толерантности межкультурных взаимодействий становится одной из глобальных проблем, в итоге проблемой выживания земной цивилизации. Действительно, современная эпоха может быть рассмотрена не только как эпоха взаимодействия государств, экономик, но и как эпоха взаимодействия отдельных культур.

Культурные, этнические факторы становятся весомыми причинами военных конфликтов, например в регионе Персидского залива, целью которых, наряду с защитой государственных интересов, становится защита своего культурного мира, своего образа жизни. Фактом культурно-исторической реальности становится религиозный терроризм во всех своих проявлениях, например, таких как истребление статуй Будды талибами в афганской провинции Бомиан, разрушение башен-близнецов в Нью-Йорке в 2001 году. Нежизнеспособным оказывается глобальный проект вестернизации и американизации мирового сообщества. Европейские демократические ценности, западный либерализм и индивидуализм не становятся общепринятыми для граждан России, для носителей ценностей других культур, что подтверждается конфронтационными реалиями современной культурно-исторической картины мира.

Таким образом, налицо дефицит культурной, религиозной, этнической толерантности в отношениях между народами, религиозными конфессиями, что актуализирует проблему выявления онтологических, бытийных оснований реализации модели толерантности межкультурных взаимодействий. Выявление таких оснований предполагает, во-первых, понимание существования границ межкультурного влияния, во-вторых, формирование принципов толерантного, комплиментарного сосуществования культур.

В реальности современная культура является пространством взаимодействия и взаимовлияния отдельных культурных образований, культур в целом. При этом каждая культура как элемент общего культурного простран-

ства представляет собой целостность и единство культурных форм, сфер культуры. Данная целостность обеспечивается тем, что все культурные формы являются воплощением ментального основания, ядра той или иной культуры. Ментальное ядро культуры – это совокупность ментальных доминант, которая обладает следующими свойствами: во-первых, свойством полноты, что означает заданность качественного своеобразия всех культурных форм данным ментальным ядром [1. С. 84–92]; во-вторых, свойством эффективности, означающим, что система ментальных состояний обладает интенцией на самосохранение, на постоянное воспроизведение собственной культурной идентичности, на саморазвитие.

Таким образом, главной интенцией совокупности ментальных доминант является обеспечение жизнестойкости, воли к жизни как способности к развитию, к самосохранению в поле межкультурных взаимодействий с другими культурами. Воля к жизни тем самым способствует кристаллизации самоидентичности, с одной стороны, а с другой стороны, воля к жизни заставляет культуру при взаимодействии с другими культурами искать и вычленять те формы, феномены, которые способны обеспечить перманентное развитие собственной культуры, воспроизводить ее созидательные, творческие потенции.

При этом, во-первых, существуют ограничения при восприятии тех или иных социокультурных форм при взаимодействии определенной культуры с другими культурными образованиями, и эти границы заданы ментальным ядром данной культуры. Ментальное ядро культуры является системой цивилизационных составляющих (направленных на земное, прочное и комфортное человеческое существование в сфере человек – общество, человек – природа, природа – общество и т.п.) и культурных составляющих (воплощающих способность индивида к трансцендированию, стремление к служению Богу, Добру, Истине, Красоте и т.п.). Выделение цивилизационного и культурного аспектов ментального ядра культуры позволяет увидеть пределы взаимопроникновения и взаимовлияния, усмотреть, что именно менталитет культуры определяет направления взаимодействия и взаимопроникновения культурных феноменов, форм и тенденций, одновременно выступая и как ограничивающий межкультурное взаимодействие фактор.

Во-вторых, взаимодействие культур в современном мире осложняется диссонансом между неизбежностью межкультурных взаимодействий и необходимостью построения их толерантных моделей, с одной стороны, и проблемой установления культурами-коммуникаторами своей собственной идентичности – с другой. Характерная для современности проблема поиска культурной идентичности связана с ослаблением таких ее традиционных компонентов, как религия, «коллективные мифологемы» [2. С. 18–19]. Так что, по крайней мере применительно к европейским культурам, справедливо говорить о существенной реструктуризации ментального ядра. Это, а также потрясения XX века во многом объясняют восприятие межкультурных взаимодействий их сторонами-участниками как несущих угрозу и, вследствие этого, воспроизводство цикла «ненависть – отчуждение – катастрофическое» [3].

Чаще без каких-либо модификаций и трансформаций протекают процессы взаимообмена цивилизационными формами. Цивилизационной, как было показано, ту или иную социокультурную форму (страхо-

вание и т.п.) делает ее направленность на благополучное и прочное существование человека, ее способность формировать уверенность в будущем. Нацеленность на земное благополучие человека, на пользу предполагает адекватность реальности (техника) и структурам логического мышления (математическое знание). Эти свойства являются онтологическими и гносеологическими условиями общезначимости цивилизационных феноменов и их свободного перетекания из одной культуры в другую. Например, основой успеха известных торговых брендов становится их опора на цивилизационные ценности – семью («Mc Donalds»), ответственность («Nike») и т.п.

Цивилизационный аспект ярко выражен в японской культуре. Он воплощен в такой ментальной доминанте японской культуры, как потребность в самоуважении, потребность занять достойное место в мировой системе, что отмечает, например, Рут Бенедикт [4]. Если японцам не удалось добиться высшей ступеньки в иерархии политического влияния в мире, то естественным для них оказалось достичь достойного места среди государств путем формирования сильной экономики. Именно такая экономика в современном мире ставит государство в ряд сильнейших, она становится основанием для высокого статуса в современной миросистеме. Поэтому отказ от военного приоритета, перестройка японского самосознания на развитие экономики осуществлены были достаточно естественно, поскольку воплощали ментальную доминанту достижения достойного места в мире.

Аналогично можно объяснить принятие Афинской хартии, предусматривающей обязательность обеспечения каждого человека комфортным, качественным жильем, поскольку это касается сферы массового жилищного строительства, ориентированного на цивилизационного субъекта с его потребностью в комфорте, удобстве функционирования. Столь же свободно протекают процессы взаимообмена в техносфере, в области технологий, потребительских форм техники. Можно утверждать, что очевидно усматриваемый практицизм, функциональное назначение того или иного предмета становятся естественным основанием для восприятия цивилизационных в большей степени форм одной культуры другим культурно-историческим типом, т.е. цивилизационные феномены оказываются наиболее подвижными элементами в транскультурационных и инкультурационных процессах.

Отметим, что подобная подвижность цивилизационных форм и естественность взаимных обменов такими формами ограничена. Об ограниченности подобного взаимного обмена говорит факт модификации и трансформации форм, которые становятся элементами взаимообмена. В целом цивилизационный обмен ограничен. Границы распространения того или иного технического, научного феномена оказываются обусловленными ментальными доминантами воспринимающей культуры (например, нормы управления экономическими структурами, которые были привнесены в японскую экономику американцами, оказались трансформированными в рамках соответствия японскому коллективизму, потребности в самоуважении и прочими ментальными детерминантами). В то же время факт естественной восприимчивости японской культурой европейских технологических средств, цивилизационных ценностей комфорта и уюта обусловлен наличием ярко выраженного цивилизационного аспекта у той и у другой культуры.

Восприятие культурных феноменов, идей, ценностей более жестко ограничено системой ментальных ценностей взаимодействующих культур. Навязывание чуждых, т.е. несовместимых с собственной базисной системой ценностей, духовных ценностей какой-либо культуры (например, западных представлений о свободе личности исламскому миру) воспринимается как угроза собственной идентичности. В этом случае воля к жизни у этой культуры проявляется особенно сильно, начинается подъем национального самосознания, проявляющийся даже в актах терроризма, в открытом неприятии западных либеральных ценностей.

Более того, границы межкультурного взаимодействия обусловлены свойственной каждой культуре жаждой утверждения собственной культурной идентичности, своего культурного самосознания, «культурного я». Действительно, современное культурное пространство становится все более однородным, унифицированным в аспекте распространения единых жизненных стандартов благополучия, стандартов жизненного успеха, карьеры и т.п.

М. Хайдеггер, реконструирующий ницшеанскую волю к власти, отмечает такую её особенность, как невозможность иметь какую-либо другую цель за пределами самой себя [5. С. 66]. А в этом случае очевидным становится имманентно присущее ментальности той или иной культуры свойство «вечного возвращения» к своим ментальным ценностям, доминантным истокам и перманентного становления таких новых культурно-цивилизационных феноменов, которые фактом своего генезиса восстанавливают и утверждают собственную культурную идентичность.

Данный феномен постоянного взаимодействия культур на уровне индивидов, групп, государственных образований позволяет увидеть реакцию культур, направленную против культурной унификации, против распространения стандартов какой-либо культуры, реакцию на укрепление культурного самосознания.

Таким образом, возможность толерантных межкультурных взаимодействий обусловлена пониманием того обстоятельства, что система ментальных доминант каждой культуры обладает волей к постоянному утверждению собственной идентичности и поэтому определяет возможность и задает границы восприятия культурно-цивилизационных феноменов.

Современное культурное пространство – это пространство взаимодействия культур. При этом взаимодействие может быть как толерантным, комплиментарным, так и негативным. Определим принципы, реализация которых может помочь преодолению культурного неприятия, утверждению толерантности межкультурных отношений. Покажем, что таковыми принципами, наряду с пониманием существования границ восприятия культурных форм и наличием стремления к утверждению каждой культуры своей собственной идентичности, могут стать положения о равновеликости и равноценности культур.

Если признание качественного своеобразия каждой культуры, жажды культурного самоутверждения присуще современному культурфилософскому сознанию, то принцип равновеликости и равноценности культур даже в современном культурологическом дискурсе не имеет статуса очевидности, статуса аксиоматического принципа. Тем более, для сознания современного общества положение о равновеликости культур совсем не очевидно. Мето-

дология современного культурологического познания пока не преодолела тезиса А. Тойнби о существовании примитивных социальных образований, «не восприимчивых» к цивилизации (поскольку в них не осуществляются мутации, которые преобразуют примитивные общества в зрелые культуры), не преодолела и представлений Ф. Броделя о существовании «миров-окон» и «миров-цивилизаций».

Вместе с тем методологические принципы, утверждающие равноценность культур, также присущи еще девятнадцатому веку и представлены изысканиями Э. Дюркгейма, который подверг критике положение, что все первобытные культуры однотипны, практически тождественны. Впоследствии результаты исследований британской и американской культурантропологических школ в полной и достаточной мере аргументировали понимание равновеликости культур, однако наряду с принципом равноценности культур остается и существует принцип отрицания равновеликости культур. Несомненно, в такой типологии актуализируется идея неравноценности культур.

Тезис о понимании культур как равновеликих и равноценных образований восходит к реляционному моделированию образа каждой культуры, в соответствии с которым принимается положение об относительности ценностного, ментального базиса той или иной культуры. Относительность базисной системы ценностей, которые составляют парадигмальное, ментальное ядро каждой культуры, предполагает отсутствие единой шкалы для сравнения культур. Например, европейские принципы развитости, концептуализирующие развитие как прогресс, прежде всего, в экономике, науке, демократии не являются единицами методологического анализа развития других культур, например индейской и др. Выстраивание иерархии культур по данному основанию означает возведение этого основания в ранг абсолютного и получает статус европоцентризма, что не соответствует базисным положениям реляционного моделирования существования и развития культур с его положением об относительности ментального основания каждой культуры, противоречит базисному положению об относительности ценностного основания любой культуры.

Положение о равноценности и равновеликости культур становится базисом понимающего, толерантного отношения к другой, иной культуре. Оно инициирует диалоговые отношения между определенными культурами, такие взаимодействия, которые ведут к раскрытию потенциала каждой культуры. Можно выделить ряд культур, неспособных к толерантным, диалоговым и равноправным отношениям, поскольку в их ментальное ядро входит доминанта «культурного центризма» или «культурного снобизма». Такая доминанта характерна для американской культуры. Центризм, имманентность идеи о собственной исключительности породили формулу: «Бог благословил Америку трижды – в настоящем, прошлом и будущем. Эти благословения таковы: в настоящем – процветание, в прошлом – свобода, в будущем – равенство. Поэтому США – держава-гегемон. Следствие и источник гегемонии – процветание. Знак процветания – величие» [6. С. 270]. Хотя И. Валлерстайн говорит, что такая концепция была свойственна американцам до 1990 года, но и в настоящее время США склонны считать себя «незаменимой глобальной державой» [7. С. 74], ответственной за распро-

странение демократических, либеральных ценностей, социально привлекающей, ответственно распоряжающейся своим могуществом [8].

Отметим огромный вклад американской школы культурантропологов в формирование и обоснование положения о равноценности и равновеликости различных культур, понимания необходимости знания той культуры, с которой осуществляется взаимодействие, на которую предполагается оказать влияние. Подтверждением этому является исследование сущности национального духа японцев, сущности японской культуры, которое правительство США заказало Рут Бенедикт с целью успешного осуществления своего экономического проекта в послевоенной Японии. Достигнутый успех в рамках японской культуры позволил в будущем увидеть причины провала американской политики в Ираке в том, что у президента Буша такого советника, как Рут Бенедикт, не было. Представляется, что утверждение о равновеликости культур, уникальности каждой культуры на уровне культурологического понимания, на теоретическом уровне могло бы войти в практику культурного взаимодействия США с другими культурами.

Реализация принципа толерантности возможна при условии преодоления принципа культурной исключительности на уровне теории культуры и в самой практике культурного взаимодействия в исторической перспективе. Этому процессу способствует генезис и эволюция кросс-культурных исследований. Кросс-культурный подход восходит к необходимости формирования понимающего культурного сознания, толерантных взаимоотношений между представителями различных культур уже в XXI веке. Соответственно будет формироваться и представление о равноценности и равновеликости культур как вытекающих из понимающего культурного сознания. Действительно, формирование системы, пространства диалога и понимания предполагает исследование и явную экспликацию механизмов, барьеров межкультурных взаимодействий, коммуникаций, что делает возможным преодоление культурного снобизма, культуроцентризма.

Таким образом, пространство культурной толерантности, пространство комплиментарного, толерантного сосуществования многообразных культур может быть выстроено на основе ряда принципов. Во-первых, при осуществлении принципа понимания каждой культурой своей уникальности, индивидуальности. Во-вторых, при условии осознания равновеликости и равноценности всех культур. В-третьих, при условии понимания сущностного свойства системы ментальных доминант как предела межкультурных взаимовлияний.

Литература

1. Кокаревич М.Н. Культурная детерминированность цивилизационных феноменов // Вестник ТГУ. Философия. Социология. Политология. 2012. № 2 (18). С. 84–92.
2. Бараиш Р. Между исторической памятью и толерантностью // Вестник Российской нации. 2013. № 1–2. С. 16–45.
3. Епифанова А.Ю. Анализ взаимосвязи ненависти, отчуждения и катастрофического сознания // Социально-экономические явления и процессы. 2013. № 10 (056). С. 152–155.
4. Benedict R. The Chrysanthemum and The Sword: Patterns of Japanese culture. СПб.: Наука, 2007. 360 с.
5. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
6. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб.: Университетская книга, 2001. 414 с.

7. Бжезинский З. Еще один шанс. Три президента и кризис американской сверхдержавы. М.: Международные отношения, 2010. 192 с.

8. Бжезинский З. Стратегический взгляд: Америка и глобальный кризис. М.: АСТ, 2015. 288 с.

Kokarevich Maria N. Tomsk State University of Architecture and Building (Tomsk, Russian Federation). DOI 10.17223/1998863X/30/10

Shapovalova Tatiana A. Tomsk State University of Architecture and Building (Tomsk, Russian Federation). DOI 10.17223/1998863X/30/10

THE PROBLEM OF ACTUALIZATION OF INTERCULTURAL TOLERANCE

Keywords: tolerance, intercultural interactions, mental nucleus of the culture, identity.

In this paper it's showed that the accuteness of modern ethnical, confessional, intercultural conflicts makes actual the problem of forming of methodology of intercultural tolerance space building. Such methodology assumes revealing of ontological, existing foundations of tolerant intercultural interactions. At the level of existence each culture is the system of mental dominants. The system of mental dominants and mental nucleus of culture has its property of fullness and the property of effectiveness and an ability to modification. The property of fullness means that the system of mental dominants is embodied in all forms of culture, determining its qualitative originality. The property of effectiveness means its ability to self-development, to reservation of cultural identity by the interaction with other cultures. The ability to modification exists as at the level of phenomena, as at the level of essence. That means the level of change of different mental dominants by the reservation of their informative and structural invariance in general, by the preservation of its own identity. The system of mental dominants, embodying in all cultural phenomena determines not only their qualitative originality but the genesis of some or other cultural forms also. The system of mental dominants and the mental nucleus of culture has a property of originality, it becomes the basis for understanding of equivalence of all cultures. Mental nucleus of culture makes intention on self-preservation, on constant self-confirmation and crystallization of its own cultural identity, on eternal return to its existing foundation, to its dominant sources. By this given intention determines as the depth as the bounds of intercultural interactions and perceptions of different phenomena also. That is why, the space of cultural tolerance, the space of complemental and tolerant co-existence of different cultures can be realized on the basis of principles' raw. Firstly, the realization of the principle of understanding by each culture of its originality and individuality. Secondly, it is a condition of realization равноликости и equivalence of all cultures. Thirdly, it's on condition of the status of the system of mental dominants as a limit of intercultural influence.

References

1. Kokarevich, M.N. (2012) Cultural determination of civilizational phenomena. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2 (18). pp. 84-92. (In Russian).
2. Barash, R. (2013) Between historical memory and tolerance. *Vestnik Rossiyskoy natsii – Bulletin of Russian Nation*. 1–2. pp. 16-45. (In Russian).
3. Epifanova, A.Yu. (2013) Analysis of Interrelation of Hatred, Alienation and Catastrophic Consciousness-ness. *Sotsial'no-ekonomicheskie yavleniya i protsessy – Socio-economic processes and phenomena*. 10 (056). pp. 152-155. (In Russian).
4. Benedict, R. (2007) *The Chrysanthemum and The Sword: Patterns of Japanese culture*. St. Petersburg: Nauka.
5. Heidegger, M. (1993) *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being, articles and speeches]. Translated from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika.
6. Wallerstein, I. (2001) *Analiz mirovykh sistem i situatsiya v sovremennom mire* [The world systems analysis and the situation in the modern world]. Translated from English by P.M. Kudyu-kin. St. Petersburg: Universitetskaya kniga.
7. Brzezinski, Z. (2010) *Eshche odin shans. Tri prezidenta i krizis amerikanskoy sverkhderzhavy* [Second Chance. Three Presidents and the Crisis of American Superpower]. Translated from English. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya.
8. Brzezinski, Z. (2015) *Strategicheskiy vzglyad: Amerika i global'nyy krizis* [Strategic View: America and the Global Crisis]. Translated from English by M. Desyatova. Moscow: AST.

УДК 111.1

DOI 10.17223/1998863X/30/11

И.Н. Круглова, О.Д. Наумов

«МОЛЧАНИЕ О БЫТИИ»: МИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ДЕКОНСТРУКЦИЯ Ж. ДЕРРИДА

Рассматривается философский проект Ж. Деррида в контексте западноевропейской традиции «вопрошания о бытии», в русле которой предпринимается попытка историко-философского, онтологического и категориального анализа ключевых концептов деконструктивизма и мистической традиции философии.

Ключевые слова: бытие, онтология, деконструкция, мистицизм, след, различие, *differance*, Деррида, неоплатонизм, мистическое богословие, Плотин, Дионисий Ареопагит, Л. Шестов.

Разве я знаю слова, чтобы сказать о Тебе?

Б. Гребенщиков

Господь сказал, что Он благоволит обитать во мгле.

Третья книга Царств, 8:12

От Парменида до Хайдеггера в западноевропейской философии ставится и решается вопрос о Бытии. Говоря словами Ж. Делёза, Бытие – это «голос»: единственный «за тысячеголосое множество, один-единственный Океан за все капли, единый глас Бытия за всех сущих» [1. С. 363].

В этом смысле вполне обоснованным выглядит утверждение о том, что философия – это онтология, а ее история – история вопрошания о Бытии. Историко-философская реконструкция разработки вопроса о Бытии позволяет условно выделить в его истории следующие «вехи»: 1) Бытие есть то, что существует вне сознания человека; 2) Бытие – это то, что существует во взаимосвязи друг с другом; 3) Бытие есть атрибут человеческого существования.

Казалось бы, в рамках фундаментальной онтологии М. Хайдеггера западноевропейское вопрошание о Бытии приходит к своему логичному завершению, однако «глас» Бытия не умолкает – это значит, что философия не достигла своего «конца», а так называемый постмодернистский принцип *non-finito* как никогда актуален. Иными словами, принципиальная незаконченность – одна из существенных черт философии как вопрошающего о себе Бытия: «история Бытия» еще «не рассказана» и требует своего продолжения.

Нельзя обойти вниманием ряд фундаментальных трансформаций, произошедших в философии XX века и выявивших еще одну характерную черту, присущую и во многом раскрывающую суть современного философствования. Речь идет о самодистанцировании современной философии от своего классического наследия [2. С. 3], вследствие чего происходит обращение к маргинальным направлениям и учениям в истории западноевропейской философии, в том числе и к мистическим традициям.

Одной из самых радикальных трансформаций философского дискурса XX века стала критика «метафизики присутствия» в работах Жака Деррида

и его проект ревизии классического наследия с целью проверки его обоснованности и истинности посредством метода деконструкции. Рассматривая творчество Ж. Деррида в контексте истории вопрошания о Бытии, можно сказать, что проект деконструкции – это не просто «стирание» и последующее «переписывание» сформировавшейся в европейской философии «истории Бытия», но, своего рода, ее новая «глава». Цель данной работы заключается в историко-философском, онтологическом и категориальном анализе проекта Ж. Деррида в контексте западноевропейской традиции вопрошания о Бытии, или, если быть точнее, нас интересует контекст мистической традиции, весьма часто всплывающий в работах французского философа, особенно на ранних этапах творчества.

И это связано, прежде всего, с критическим потенциалом ревизионистского проекта Деррида, направленным против главной «иллюзии» западноевропейской культуры – *онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма*. Планомерная демистификация разнообразных «иллюзий», фундирующих, по мнению Деррида, дискурс западноевропейской философии, в итоге приводит проект деконструкции к разрушению главного Идола европейской культуры – *Разума*. Словно заговорщик, философ из-за спины подкрадывается к тирану-Разуму и свержает его на узурпированной им же самой 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? Очевидно, что разум не так «прост». *Логос*, фундирующий западноевропейскую культуру, имеет сложную «архитектонику», поэтому на смену операции деструкции приходит метод деконструкции – нужно не просто «разрушить» Идола, но понять его внутреннюю логику, отследить генезис, выявить мотивы господства.

Другими словами, требует уточняющего прояснения сама возможность деконструкции западноевропейского логоцентризма: неужели «самоубийство» – это судьба Разума, или, может быть, он просто «сошел с ума», начав отрицать самого себя? И, самое главное, в этом сумасшествии *мы действительно выходим за рамки разума или все-таки остаемся в его, несколько расширенных, пределах?* От ответов на поставленные вопросы в конечном итоге можно определить: насколько действительно близок Деррида мистической традиции? Ведь именно в рамках последней впервые был реализован деструктивный проект по отношению к логоцентризму философского дискурса.

Поскольку речь идет о Разуме, то, возможно, его способы отрицания следует искать в том, что ему издавна противостоит как «опыт веры»? Воспользуемся ключевой метафорой философии Л. Шестова и выделим в этом противостоянии оппозиции, определив их как «*Афины*» и «*Иерусалим*» [11]. Для Шестова история философии – это символическое и вневременное противостояние двух полисов. При этом Афины всегда одерживают негласную победу, в то время как участь Иерусалима – это «молчание» в тени всегда побеждающей родины европейского Разума. Что можно сказать после того, как все уже было сказано? Чтобы не впасть в дурную бесконечность повторения, остается только одно – молчание. Возможно, в таком случае – Ж. Деррида – представитель «маргинального» Иерусалима, а его философский проект – своеобразный реванш в борьбе двух мегаполисов? Свержение

Разума возможно лишь «со стороны» – из Иерусалима. Или все-таки Деррида остается философом Афинской школы, обнаружив еще нехоженные тропы разума – некую пограничную территорию, сохраняющую нейтралитет?

Ведь своеобразное «молчание» присуще и «афинской» философии: оно спровоцировано «сомнением» в правоте Разума, а точнее, в его работе с фактами, не приводящими нас в итоге к знанию, а лишь «раздражающими» [3. С. 9] наше сознание. Такое «молчание», как правило, свидетельствует о завершении «афинской» философии – это ее финальный аккорд; однако обнаруживается уже у досократиков, развивается у софистов и скептиков, но особенно остро оно являет себя в усомнившемся дискурсе «критической философии» Д. Юма и И. Канта, призывающих к ограничению Разума. Однако это *пораженческое молчание*. Его функция заключается в скрывании «скандала»: разум, жадно стремящийся к необходимости и всеобщности производимой им истины, сталкивается с неподвластным ему препятствием – Богом, предустановленной гармонией или сверхчувственным миром вещей-в-себе, как, впрочем, и с тем, что приходит от фактичности и материальной чувственности мира феноменов. Другими словами, молчание критической, и, как замечает Шестов, докритической философии вызвано тем, что разум отказывается признать собственное «бессилие»: мысль о том, что его «абсолютность» вторична и обусловлена существованием некоего подлинного до- и сверхрационального Абсолюта для него невыносима, точно так же, как невыносима мысль о непрозрачности и неподвластности мира феноменов. Можно ли, спросит Хайдеггер вслед за Шестовым, попытаться от бытия его истины посредством научного «расчленения» целостности мира и «допроса» – вопрошания; скажет ли оно о себе? Не скажет. Бытие шепчет лишь в молчаливой тишине.

С точки зрения Л. Шестова, одним из наиболее ярких подтверждений того факта, что и «афинской» школе известно «молчание о бытии», может служить философия Плотина, в которой провиденциально получает свое завершение философская традиция греков. Исходная точка Плотина – это, разумеется, Разум – Логос – законодатель, творец всего, источник истины и добра, знания и мудрости: «Как может разум, отрехшись от самого себя, признать что-либо ему противоположное за лучшее?» [4. С. 384]. И Плотин, комментирует Шестов, так же тщательно, как и его предшественники, собрал все убеждения, все доказательства «и от себя немало придумал» [4. С. 390] в защиту разума как законного престолонаследника после богов, а потому спорить с разумом – безнадежное дело – будешь наверняка разбит.

Однако Плотин, по словам русского философа, «*вдруг* начинает испытывать иго разума... как нечто совершенно нестерпимое» [4. С. 389], рассказывая в четвертой Эннеаде: «Часто, просыпаясь к самому себе из тела, освобождаясь от всего внешнего и сосредоточившись на себе самом, я вижу необычайную красоту и тогда твердо убеждаюсь, что предназначен для чего-то высшего. И тогда начинается для меня лучшая жизнь, я сливаюсь с божеством и, погрузившись в него, обретаю силу возвыситься над всем разумно-постижимым» [Цит. по: 4. С. 391]. Шестов определяет этот жест Плотина уже не как школу сомнения (знание нельзя оспорить, над ним можно только возвыситься), но как «школу смирения», потому что то, что существует до вся-

кого мышления и что последнее делает совершенным, – *Едино* и неизреченно. Здесь разум бессилен, безмолвствует: он не знает, что сказать. Пробужденный человек сбрасывает чары разума и мышления; однако не в споре с ним рождается пробуждение, а в борениях души, которой «страшно, что она вступает в область ничто» [Цит. по: 4. С. 394], и которая «прозревает, сама не зная как» [Цит. по: 4, С. 394]. В прояснении странности, внезапности и беспочвенности этого «*вдруг*» удивительно созвучно и Плотину, и Деррида, а также основной интенции философии Л.Шестова: «как уйти от разума и его власти, как добраться до истинных источников бытия?» [4. С. 395]. Эдуард Целлер был один из первых, кто признал в Плотине разрыв с «афинской» традицией. Шестов уточняет: не разрыв, но вызов: «Только такое дерзновение, только неизвестно откуда пришедшая вера в себя и свое высшее назначение... дала Плотину смелость и силы начать свою последнюю и великую борьбу с тысячелетней традицией философии» [4. С. 396].

Другими словами, Плотин приближается к тому, что Шестов обозначает как оппозицию афинской школе, – к «Иерусалиму». Однако, подчеркнем, приближается – ничуть с ней не сливаясь. Для Шестова в основе «Иерусалима» лежит иудео-христианский опыт веры, который он понимает как второе измерение разума, освобождающий от власти «рацио» и приближающий к живому Богу. В результате, бытие окружено ореолом сакральной таинственности. Можно сказать, что бытие в дискурсе «иерусалимской» философии именуется Богом, а стратегия вопрошания о нем – это богопознание в форме глубоко личного поиска, осуществляемого в том числе и в формате богословия.

Видимо, самым ярким представителем позиции «Иерусалима» можно назвать Дионисия Ареопагита. Дионисий Ареопагит в трактате «О мистическом богословии» [5] пишет, что познание Бога может осуществляться двумя путями: 1) катафатическим, дающим лишь некоторое, фрагментарное знание-представление о Боге; 2) апофатическим, приводящим в итоге к полному незнанию. Столь противоречивый результат богопознания, по мнению Дионисия, обусловлен тем, что познание всегда имеет своим объектом то, что существует, но Бог – вне пределов существующего. Путь богоискания – это путь отвержения всего того, что ниже Его, а так как Бог абсолютен, то опыт его познания тождествен опыту отрицания мира: «Только путем неведения можно познать того, Кто превыше всех возможных объектов познания» [Цит. по: 5. С. 18]. Согласно Дионисию, в основе возможности познания Бога лежит не только идея отрицания – ей предшествует своеобразное восхождение от низших ступеней Бытия к высшим, – заканчивающееся тотальным отрицанием познанного, поскольку разыскиваемый объект лежит *по ту сторону* обнаруженного. Другими словами, суть апофатического богопознания составляет приближение к Неведомому.

Казалось бы, что в «истории Бытия» подобная идея уже встречалась: ведь, Плотин, разрабатывая свою метафизику, говорит о том, что опыт бытия возможен лишь в экстатическом слиянии с Единым. И Плотин, и Дионисий призывают к трансгрессии за пределы наличного бытия, означающей выход за пределы традиционного бинарного различения: субъекта и объекта, Единого и Многого, времени и вечности, реального и идеального, мистического

и рационального. Конечная цель экстаза, недостижимая в рамках указанных бинарных оппозиций, заключается в открытии предельной истины *Богобытия*, «сказывающей» себя в мистическом соединении бытия вопрошающего и Бытия самооткрывающегося: Бог всегда больше любого представления о Нем, Бог не может быть вмещен ни в какую богословскую схему. Он – «неизречен, неведом, невидим и непостижим» [Цит. по: 6. С. 127].

Как известно, в Плотине часто видели едва ли не христианского мыслителя, а Дионисия часто хотели сделать неоплатоником. По этому поводу Вл. Лосский разъясняет: между мистикой христианской и мистикой неоплатоников пролегает то самое различие, которое определяет разницу между Богом откровения и Богом философов. Различие заключается в понимании природы Бога: для Плотина, когда он говорит об экстазе как единственном пути соединения с Богом, «сама Божественная природа все же является каким-то объектом, чем-то положительно определяемым» [6. С. 114] – Единым, непознаваемость которого основана на немощи нашего разума, скованного *множественностью* как характерным его свойством. Другими словами, Бог Плотина не познаваем; экстаз – это «скорее сведение бытия к абсолютной простоте» [6. С. 113]; вот почему, считает Лосский, Плотин пользуется для определения экстаза характерным словом – «упрощение». В то время как для Дионисия экстаз – выход за пределы бытия как такового; несмотря на внешнее сходство терминологии, Бог Дионисия по своей природе абсолютно непознаваем и не есть первичный Бог-единство неоплатоников: «Он – не единое и не единство» [Цит. по: 6. С. 9], Он – не бытие, не небытие, но превыше всякого бытия и не-бытия.

Отсюда не менее важным различием между Плотинином и Дионисием является и то, что *Единое* и *Ум* Плотина – одной онтологической природы, поэтому экстатическое восхождение в принципе возможно, тогда как Дионисий в конце своего «Мистического богословия» констатирует: причина «всяческого» ускользает как от всякого утверждения, так и всякого отрицания.

Понимание непроходимой бездны между Творцом и тварью и есть опознавательный знак иудео-христианского опыта веры, сберегающий этот опыт от всяких попыток его рационализации и подчинения интеллектуально-познавательной и объективистской установки сознания. Другими словами, перед нами как минимум две стратегии «молчания о бытии», которые мы определили бы так: платоновская – «молчание разума внутри самого разума» и дионисиевская – «молчание разума за пределами разума».

Заметим, что как раз иудео-христианский, дионисиевский вариант «пути молчания» подразумевает: имеется некое *изначальное различие* между воспринимающими родами сущего (прежде всего, между Творцом и тварью), определенным образом «преодолеваемое» лишь в мистическом экстазе, открывающим «децентричность» Бытия – его центр необъяснимым образом всегда оказывается *по ту сторону* слияния и мышления: немислимый, он дает возможность все осмыслить; он, если вспомнить определение С. Франка, есть Непостижимое [7].

Итак, существуют как минимум две версии мистического «молчания о бытии»: стратегия «молчания» о Бытии, или понимания Бытия как Непостижимого, нашедшая свое отражение в рамках мистико-богословской тра-

диции, а именно в философии Дионисия Ареопагита, и стратегия освобождения от власти разума путем преобразования, а точнее, упрощения самого разума, реализованная в философии Плотина. К чему ближе деконструктивизм Деррида – к платоновской или дионисиевской мистике? По нашему мнению, при всей, казалось бы, близости к «Иерусалиму», Деррида – философ афинского полиса, достойный представитель ее философского ареопага. Пожалуй, гораздо ближе он не столько Плотину, сколько Фоме Аквинскому, «редуцировавшему» два пути Дионисия Ареопагита к одному – скорректированному положительному (рациональному) богопознанию, в контексте которого причина «молчаливого неведения» носит не онтологический, а *гносеологический* характер: сознание вопрошающего субъекта устроено так, что не способно воспринимать и понимать то, что качественно его превосходит. Деррида довольно часто говорит о некоей загадке, «наиболее темном и непроходимом пункте» [8. С. 147] своей философии именно тогда, когда пытается показать, что не следует «непомыслимое» представлять как очевидный «философский элемент» (там же); нашему разуму не дано «помыслить *одновременно*... нечто тождественное себе и абсолютно иное по отношению к нему» [8. С. 147]. Но не случайно, что как раз в этот момент Деррида говорит о необходимости *возобновить и продолжить проект философии*, осознав ее вытеснение и замещение *différance*. Итак, философия Деррида не столько созвучна мистическим традициям европейской мысли, сколько является своеобразной альтерацией по отношению к ним, повышая или понижая основные интенции мистического дискурса, прежде всего, «эту неслышимость мысли, это молчаливое отслеживание» [8. С. 151] осмысления истории бытия.

Чтобы еще раз в этом удостовериться, проанализируем *différance* и *след* – ключевые понятия философского проекта Деррида – с целью выявить не только гносеологические, но и онтологические аналогии, прежде всего с богословским пониманием бытия как Непостижимого.

Дерридианский *différance*, как и христианский Бог, «читается, или пишется, но не слышится», «выходит за границы порядка рассудка», «предлагается в немом месте, в безмолвном памятнике» [9. С. 25], и вместе с тем обуславливает все то, что читается, пишется, слышится и видится, поскольку именно в нем «производится экономия смерти» [9. С. 25]. Объясняя смысл *différance*, Деррида указывает на то, что первоначально метод его исследования, по сути, тождествен методу негативной теологии – он помогает отметить все то, чем *différance* не является, т.е. *все*. Однако последовательное рассмотрение данного концепта приводит к тому, что негативность должна быть отброшена: «Различие не только несводимо к любому его онтологическому или теологическому – онто-теологическому – присвоению, но, открывая само пространство, в котором онто-теология – философия – производит свою систему и свою историю, оно включает онто-теологию в себя, вписывает ее и безвозвратно покидает ее пределы» [9. С. 28]. Таким образом, концепт *différance* в проекте Деррида полисемичен: 1) в метафилософском аспекте – это избыточное условие возможности западноевропейской философии как онто-теологии; 2) в онтологическом – скрытое основание всякого наличного порядка (бытия); иначе говоря, *différance* – это своеобразное *архе*; 3) в гносео-

логическом смысле указание на *différance* объясняет механизм понимания и выражения субъектом опыта окружающей его реальности, поскольку *différance* не является «простым словом» или «понятием, но возможностью понятийности, понятийного процесса и понятийной системы вообще» [9. С. 33]; 4) в категориальном ракурсе единственно доступной для обнаружения сущностной особенностью *différance* является его динамично-процессуальная природа. В связи с этим Деррида отмечает, что то, что записывается как «различение», будет как раз движением игры, которая «производит» эти различия, эффекты различия. Это не означает, что различение, которое производит различия, находится до них, в простом и в себе немодифицированном, безразличном настоящем присутствии. Различие – это неполное, не-простое начало, структурированное и различающее начало различий [9. С. 34].

Но что позволяет Деррида поставить *différance* на место Абсолюта, именуемого Богом (Бытием), а нам указать на аналогию между богословским дискурсом и проектом деконструкции? Существует некое, скажем так, *функциональное* сходство дерридианского *différance* и богословского Абсолюта в том, как они описывают онтологическую структуру реальности. Во-первых, и то и другое неизречены, неведомы, невидимы и непостижимы, как минимум, в привычном для западноевропейской культуры рациональном регистре мысли-деятельности субъекта. Во-вторых, сущностной характеристикой рассматриваемых концептов является их динамичная природа: неявный *différance* движется внутри дискурса, определяя его структуру и направление развития, а Непостижимый Абсолют творит наличное и никогда незавершенное бытие, поскольку его творчество «совершается вне времени» [7. С. 77]. В-третьих, общность «среды обитания» и обнаружения рассматриваемых концептов – текст. Неслучайно, что одной из ключевых идей для проекта Ж. Деррида является работа «О грамматологии» [10], в рамках которой философ впервые предпринимает попытку исследовать текст, тождественный, по его мнению, реальности, но ведь и Бог в рамках богословской традиции являет себя через текст: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин 1:1) – в известном смысле, текст Священного Писания – «словесная картина», «словесная икона» [11. С. 134], через которую Абсолют проговаривает себя.

Однако именно в этом аспекте полностью становится очевидно различие между «афинской» и «иерусалимской» традициями вопрошания о Бытии: афинская «философия сперва рассматривает природу в себе, а затем доходит до ее Носителей [Цит. по: 5. С.34]; иерусалимская – «рассматривает сперва Носителей и проникает затем в Них, чтобы найти природу» [Цит. по: 5. С. 34]. Философ, представитель Афинской школы, рассматривает Лицо как модус природы; представитель «опыта веры», как иного измерения разума, рассматривает природу как содержание Лица [См.: 5. С. 34]. Непостижимое Бытие открывает себя сознанию вопрошающего субъекта посредством *знака*: «Видевший Меня, видит пославшего Меня» (Ин 12:45). Таким образом, знак – это онтологический механизм репрезентации некоторого объекта. Знак, как пишет Деррида, это всегда «знак чего-то» [12. С. 451]. Но как быть в ситуации, если означаемый объект в силу своей избыточной и превосхо-

дящей природы не может быть репрезентирован? Богословская традиция, в отличие от Деррида, решает эту проблему достаточно просто: Христос в богословском дискурсе выступает знаком Бога – он есть «образ Бога невидимого», в котором «полнота Божества пребывает телесно» [11. С. 24], и открывает свою Славу в знамениях. Именно поэтому для шестовского Иерусалима более важны «чудеса», а для Афин – мудрость. Однако Христос не просто знак. Будучи единством божественного и человеческого в богословском дискурсе, он предстает в качестве *шалия*, т.е. посланника. Другими словами, Христос как шалия – это не просто тот, кто послан, но и тот, в котором представлена полнота того, кто его послал. Это не просто представитель, но представитель пославшего, тот, кто во всей полноте представляет пославшего [11. С. 161]. Он – последняя возможность «увидеть» невидимого Бога, свет, просвечивающий Его в темноте, голос, посредством которого говорит о себе изначальное молчание. Таким образом, Христос – это не манифестация Бога, а своего рода акт непосредственного самообнаружения в мире присутствия. Таким образом, несмотря на «ролевые» сходства в понимании бренности, конечности человека и мира, дерридианский *différance* и богословский Абсолют – разной природы.

Главное же в рассуждениях Ж. Деррида заключается в том, что для него непостижимый *différance* от/скрывается в *языке*, выполняющем, главным образом, две функции: 1) создание иллюзии центра; 2) сокрытие его реального отсутствия. Таким образом, изначально недоступное для сознания вопрошающего субъекта бытие, по мнению Деррида, непостижимым образом открывает себя в языке – рассказывает свою «историю». Однако язык устроен так, что всякий высказывающийся и высказываемое им неизбежно сказываются в рамках своеобразного насильственно-иллюзорного присутствия: здесь и сейчас. Одним словом, по эту, а не по ту сторону. Так, вневременное, внеистинное и внесущее в принудительном порядке становится «здесьним» – оно фундируется неким изначально не существующим центром, превращаясь в то, что может быть в принципе сказано. Таким образом, изначальное Бытие «забывается». Его история парадоксальным образом превращается в историю забвения.

Можно сделать следующее заключительное уточнение: если в отношении гносеологических возможностей разума проект Деррида – это, скорее, альтерация мистического дискурса, то в отношении описания онтологической структуры мира стратегия Деррида – это, скорее, не «молчание о бытии», а «у-молчание о бытии», разоблачение истории бытия, когда философия ослепляет саму себя самой собой, ведь всякая попытка рассказать «историю Бытия» неизбежно оборачивается мифотворчеством, поскольку, чтобы сказать о Слове, которое было в начале, нужно самому быть этим Словом, а это, в принципе, невозможно: *différance* указывает на вечно непреодолимое опоздание европейской культуры, а знак отсылает к ностальгии по некому утраченному центру. С точки зрения Деррида, обманчивой, призрачной ностальгии, ведь Бытие представляет собой бесконечную игру становления – радостную, невинную, без изъяна, в которой, как писал Эдмон Жабе, «Бог следует за Богом и Книга за Книгой» [Цит. по: 12. С. 469].

Литература

1. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
2. Борисов Е.В. Основные черты постметафизической онтологии. Томск: Изд-во Том.ун-та, 2009. 120 с.
3. Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 413 с.
4. Шестов Л. Откровения смерти // Л.Шестов Сочинения в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. 560 с.
5. Дионисий Ареопагит О мистическом богословии // Мистическое богословие Восточной Церкви. Харьков, 2001. С. 572–586.
6. Лосский В.Л. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие // Богословские труды. Сборник восьмой, посвященный В. Лосскому. М.: Издание Московской патриархии, 1972. 130 с.
7. Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 506 с.
8. Деррида Ж. Difference // Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. Difference. Томск: Водолей, 1999. С. 124–158.
9. Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический Проект, 2012. 376 с. (Философские технологии).
10. Деррида Ж. О грамματοлогии / пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 520 с.
11. Чистяков Г.П. Свет во тьме светит. Размышления о Евангелии от Иоанна. 3-е изд., испр. / Предисл. Н.В. Шабурова. М.: Весь Мир, 2010. 232 с.
12. Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический Проект, 2007. 495 с. (Философские технологии).

Kruglova Inna N. Krasnoyarsk State Agrarian University (Krasnoyarsk, Russian Federation)
DOI 10.17223/1998863X/30/11

Naumov Oleg D. Siberian State Technological University (Krasnoyarsk, Russian Federation)
DOI 10.17223/1998863X/30/11

"THE SILENCE OF BEING": THE MYSTICAL TRADITION AND DECONSTRUCTION BY J. DERRIDA

Keywords: being, ontology, deconstruction, mysticism, trace, difference difference, Derrida, Neoplatonism, mystical theology, Plotinus, Dionysius, Shestov.

The article discusses the philosophical project Derrida in the context of Western European tradition of "questioning of Being," which is in line with the attempts of historical and philosophical, ontological and categorical analysis of key concepts of deconstruction and the mystical tradition of philosophy. Using the metaphor of L. Shestov "Athens and Jerusalem" as a confrontation between faith and reason, in which compares the position of Plotinus and Dionysius Areopagite, it is concluded that in Western European philosophy, there are at least two mystical strategy of "silence of Being": Plotinian - "the silence of the mind within the mind itself" and Dionysian - "the silence of the mind beyond the mind." Analysing the concepts like Derrida «difference» and "trace" and comparing them with the theological understanding of being as incomprehensible, it is shown that Derrida is a member of the Athenian philosopher policy. The reason for the "silent ignorance" of reason from Derrida is not ontological, and epistemological in nature. With respect to the epistemological possibilities of the mind project Derrida – this alteration of the mystical discourse. In the description of the ontological structure of the world deconstruction Derrida – is not a strategy, "the silence of being," and the strategy of "at-silence of Being" and its cover-up; This – the exposure of the history of life as a philosophy of the history of blinding limb impermanence of the world and man.

References

1. Deleuze, G. (1998) *Razlichie i povtorenie* [Difference and Repetition]. Translated from French by N.B. Mankovskaya. St. Petersburg: Petropolis.
2. Borisov, E.V. (2009) *Osnovnye cherty postmetafizicheskoy ontologii* [The main features of post-metaphysical ontology]. Tomsk: Tomsk State University.
3. Shestov, L. (2007) *Afiny i Ierusalim* [Athens and Jerusalem]. Moscow: AST.
4. Shestov, L. (1993) *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vols.]. Vol. 2. Moscow: Nauka.

5. Dionysius Areopagit. (2001) *O misticheskom bogoslovii* [Mystical theology]. In: Kukushkin, L.S. (ed.) *Misticheskoe bogoslovie Vostochnoy Tserkvi* [On Mystical Theology of the Eastern Church]. Kharkov: Folio. pp. 572-586.
6. Lossky, V.L. (1972) *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [A sketch on mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. In: *Bogoslovskie trudy. Sbornik vos'moy, posvyashchenny V. Losskomu* [Theological Works. Collection 8 dedicated to V. Lossky]. Moscow: Moscow Patriarchate.
7. Frank, S.L. (2007) *Nepostizhimoe: ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii* [The Inconceivable: ontological introduction to the philosophy of religion]. Moscow: AST: AST MOSKVA: KhRANITEL.
8. Derrida, J. (1999) Difference. In: Gurko, E. (ed.) *Teksty dekonstruktsii. Derrida J. Difference* [Texts of deconstruction. Jacques Derrida Difference]. Tomsk: Vodoley. pp. 124-158.
9. Derrida, J. (2012) *Polya filosofii* [Fields of philosophy]. Translated from French by D.Yu. Kralechkin. Moscow: Akademicheskii Proekt.
10. Derrida, J. (2000) *O grammatologii* [Grammatology]. Translated from French by N. Avtonomova. Moscow: Ad Marginem.
11. Chistyakov, G.P. (2010) *Svet vo t'me svetit. Razmyshleniya o Evangelii ot Ioanna* [The light shines in the darkness. Reflections on the Gospel of John]. Moscow: Ves' Mir.
12. Derrida, J. (2007) *Pis'mo i razlichie* [Writing and difference]. Translated from French by D.Yu. Kralechkin. Moscow: Akademicheskii Proekt.

УДК 17.035.3
DOI 10.17223/1998863X/30/12

П. Курхинен

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ДОСТОИНСТВО, ЭТИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ И СОВЕТСКАЯ ЭТИКА

Цель статьи – очертить существенное различие этического социализма от радикального, или левого, социализма, т.е., не в политическом, а в этическом плане. Выяснить, почему так актуален морально-правовой аспект в философии этического социализма и как категорический императив Канта может обогатить диалектический материализм. Показать, почему изменять социальную действительность лучше мирным путем, а не мировыми революциями, сохраняя при этом человеческое достоинство как ценность саму по себе. К этому стремились и советские этики, в частности Олег Григорьевич Дробницкий

Ключевые слова: этический социализм, морально-правовой аспект философии, социальная практика, категорический императив и человеческое достоинство, вещь в себе

І. Неокантианство и марксизм

Совершенно случайно, листая статьи, касающиеся этического социализма, я наткнулся на интересную статью Веса Ойттинена, известного финского философа и специалиста по советской философии, имеющего ряд публикаций на мировом уровне. Статья касалась проведенного им семинара по Бернштейну и другим представителям этического «неокантианского» социализма, а также критики неокантианства «слева» или умеренного (Каутский) и ортодоксального социализма, а именно Мерингом, Плехановым, Лениным. Представленная на семинаре статья называлась «Бернштейн и тень Канта над рабочим движением».

«Понимание социализма левыми все больше становилось “классовым” и, с другой стороны, технократичным (в социализме не пытались осуществить никакой ценностный мир, а его осуществление было делом инженеров). Эти, так сказать, оплошности пытались залатать при перестройке Горбачева, когда признали «общегуманные ценности», но, к сожалению, изменение курса пришло слишком поздно», – замечает Веса [1. С. 1] Под этим Ойттинен, очевидно, подразумевает развал СССР.

Надо заметить, что у марксизма II Интернационала отсутствовала «своя» философия и философские проблемы выступали во второстепенной роли, и это было весьма в научно-позитивистской окраске. Далее все это приобрело форму научного коммунизма. Исторический материализм понимался как дарвинистское учение о развитии, как ее вариант на социальном уровне. Научный социализм (коммунизм) учил, что общество развивается из капитализма в социализм «естественноисторической необходимостью» так же, как и живые существа переходят на более высокий уровень развития благодаря механизму естественного отбора. Все моральные проблемы решались, обра-

щаяся к «интересам» и их применению. На практике марксизм II Интернационала не очень далеко отошел от материализма Просвещения Гельвеция, Гольбаха и т. д. и их учения о «правильно понятых интересах» как ключе к решению всех проблем.

В принципе, в этом нет ничего удивительно, так как французский писатель Чарльз Раппорт уже в 1900 г. в своем произведении *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant* о марксистской теории писал: «Беря точнее, в марксизме этого нет совсем (рассуждений о морали). Маркс стремился объяснить источники моральных идей, но ничего при этом не упомянул о внутренней ценности этих идей. Он нигде не рассуждает о том, что индивидов можно рассматривать в качестве моральных существ. Но его исторический анализ морали оставляет место для надежды. Исходя из Маркса, общезначимой (универсальной) морали не существует. У каждого класса, который предопределен экономически, – своя мораль. У каждого периода времени, который тоже экономически предопределен, – своя мораль» [1. С. 4].

Мораль, таким образом, не рассматривали в качестве автономной силы, регулирующей его деятельность, а ее заменили научным анализом. Люди, таким образом, поступают не под влиянием каких-либо моральных норм, а потому, как их материальные интересы (которые могут быть подсознательными, но проявляются «по-научному» как потаенные мотивы) «приказывают» так поступать.

Такой вульгарный редукционизм не мог удовлетворять далее никого, и поэтому в принципе нет ничего удивительного, что «правые» (этические) социалисты II Интернационала ухватились именно за эту слабую часть теории левых (ордоксальных марксистов). Начало положил яркий представитель Марбургской школы неокантианства Герман Коген (1896), провозгласив в послесловии к пятому изданию произведения *F.A. Lange's Geschichtedes Materialismus*: «Социализм правомочен, когда он основывается на этике идеализма. И этика идеализма обосновывала это [...] Кант, как идеальный политик, апеллировал именно к Платону, и он убедительно обосновал истинность и осуществимость республики, которая оставалась грезами всех утопий. Кант – истинный и действительный зачинатель социализма» [1. С. 7].

Кроме Ланге, смешивающего социализм с дарвинизмом, и Когена, одним из значительных «этических социалистов» был Эдуард Бернштейн (1850–1932) – немецкий социал-демократ. В своих статьях под общим заголовком «Проблемы социализма» (1896–1898) он подверг ревизии основные положения марксизма в области философии, политической экономии, теории научного социализма. Провозгласив лозунг «Назад к Канту», Бернштейн отказался от последовательно материалистического решения основного вопроса философии; отождествлял марксистскую диалектику с гегельянской. Бернштейн отрицал саму возможность научного социализма. Социализм, по Бернштейну, является лишь морально-этическим идеалом. Отвергая идею диктатуры пролетариата, он проповедовал теорию затухания классовой борьбы и признавал единственной задачей рабочего класса борьбу за мелкие реформы в рамках капитализма. Отсюда его известная фраза: «Конечная цель – ничто, движение – все. Еще в 1897–1898 Бернштейн заявил в *Die Neue*

Zeitissa, что, по его мнению, «Обратно к Канту!» подходит, по крайней мере, до какой-то степени. На следующий, 1899, год, выходит известное произведение *«Предпосылки социализма и задачи социал-демократии»*, в котором, так сказать, были обоснованы цели ревизионистского крыла II Интернационала [1. С. 4].

Своим известным выражением «Цель социализма ничто, движение все» Бернштейн на самом деле, лишь хотел показать, что социал-демократам надо прекратить обосновывать свои действия на неизбежности, «на естественной необходимости» и уничтожении капитализма. В эту картину хорошо вписывается то, что Бернштейн в других связях противился «натурализму» в науке и искусстве, в которых имеет значение только лишь *объективный агент*; значение индивида, как *самостоятельно принимающего свои решения, также пропадает в небытии* [1. С. 3] (курсив наш. – П.К.).

В любом случае, мышление, основанное на учении Канта, давало некоторую независимость этическому моменту, а также свободу субъективному агенту действий в истории, в отличие от поддерживаемого левыми и умеренными (Каутским) детерминизма.

По мнению многих интерпретаторов и комментаторов «этического социализма», в том числе и Ойттинена, философия неокантианства совсем не представляла «настоящего» Канта, и ее можно назвать неким соответствием английскому и французскому позитивизму XXI века. Неокантианство лишь взяло у Канта отобранные куски и отказалось от слишком радикальных и материалистических тенденций. *Ding an sich* «Вещь в себе», которая, исходя из Канта, является первопричиной и основой всех наших чувств, вела, по мнению неокантианцев, к дуализму материальных вещей и субъективной чувственности. Они (неокантианцы) «упростили» учение Канта, уничтожив вещь в себе. В конечном итоге остался лишь субъективный опыт – без объектов, которые на него воздействовали. Неокантианство *als ob* (как бы) заложило тенденции к субъективному идеализму, который, по нашему мнению, привел, в свою очередь, к прагматизму и т. д.

Еще одним значительным упущением неокантианцев было то, что, по Канту, человеческая свобода у субъекта сама является моральным регулятором законов, а Коген и Штамлер вместо этого обосновывали основу морали в юридических отношениях. Так же как математика является образцом и основой для естественных наук, так и юриспруденция – это основа для этики, писал Коген, а Штамлер, в свою очередь, подчеркивал, что «идея права» (*Rechtsidee*) предоставляет особенный регулятивный принцип, на которое общественное движение должно ориентироваться. «По сути, неокантианцы прямо-таки заменили практический разум Канта «юридическим мировоззрением». Таким образом, они стали заложниками норм и законов общества, и у них отсутствовала та смелость, которую проявляет *Субъективность*, суверенно регулируя законы» [1. С. 8].

Кант совершил коперниканский переворот в философии, где субъект в субъект-объектных отношениях приобрел существенную роль, да и сам Кант придерживался достижений французской революции, где субъективность именно в конкретной революционной практике имела право на свое проявление.

Однако не совсем верно, что неокантианцы основывали свои теории лишь на подобострастном чтении законов. На этот счет имеет место множество разных исследований. Например, современный философ Шварцчайлд далее интерпретирует «идею права» Марбургской школы так: где в то время как доктрина чистых, универсальных законов делает возможным последовательную теорию понятия о человечестве, Коген полагает, что законы любого реального положения будут далеки от *идеальной* формы чистого закона. Он утверждает, что государства в ходе их развития имеют тенденцию исправлять свои законы, чтобы лучше приблизиться к идеальным законам. Коген не утверждает, что история так или иначе вынуждена указать нам этот прогресс [2. С. 37]. Скорее, он просто принимает его как данную величину истории: философия более не может отрицать этот прогресс, чем это может отрицать прогресс истории физики и математики. В то же самое время оптимизм Когена был умерен пониманием несправедливости в неидеальном мире: моральный прогресс должен быть бесконечным потому, что никакое реальное положение никогда не будет воплощать идеал полностью [3. С. 139–40]. В терминах Когена, это есть непреодолимый промежуток между тем, что «есть», и тем, что «должно быть» (Being and Ought).

Коген известен умеренностью взглядов на глобальные революции в обществе, тем не менее он совсем не исключал их в случае, если «прогнившее» насквозь общество с его бюрократическим аппаратом не может и не хочет менять законы под нравственно-моральным давлением общества в поиске исправления социальной несправедливости. Роль субъекта у него нисколько не приуменьшается. Коген лишь хочет любым путем избежать «неизбежного» насилия, так как в ходе революций субъект растворяется в поисках цели истории.

Однако хочется вспомнить Сократа, который мог, сбежав из заключения, избежать смерти, уготовленной ему афинскими политиками. Однако он выпил цикуту с ядом, ибо хотел показать, что закон имеет *приоритетное значение*, даже если и не всегда справедлив.

Поскольку Коген видел это, политический прогресс был и должен двигать демократический социализм. «Все-таки законы недемократического государства не могут действительно урегулировать завещания и множества людей, даже если у государства есть власть над управлением их поведением», – так Коген заявлял в своем эссе 1904 года «*Всеобщее, Равноправное, и Прямое Голосование права*» (The General, Equal, and Direct Right Vote), «любое государство, законы которого составляют завещания людей, и множества связанных между собой должны иметь один всеобщий закон с универсальным избирательным правом [8. С. 215]. Более того, Коген утверждал, что, поскольку государства вносят изменения в свои законы, больше подходящие для идеальных законов, нормативно-правовая база этого государства должна исходить из управления хозяйственной деятельностью демократически образованными множествами людей. Другими словами, он считал, что идеальное государство позволит демократическим коллективам рабочих владеть средствами производства. В своей этике чистой воли, а также в его (1896) «Постскрипуме» к истории Ф.А. Ланге о материализме Коген утверждает, что этот социализм непосредственно следует из правильного понима-

ния категорического императива Канта [2. С. 320]. У Когена отношение к людям не как к средству (для достижения цели) предполагает не эксплуатацию их труда, а скорее «кооперацию» рабочих и владельцев. Наряду с Ланге, таким образом, Коген ассоциирует социализм с кантианской, а не с марксистской точкой зрения. Кантианский социализм Когена имел важное влияние на политических лидеров социализма, таких как Эдуард, Бернштейн [2].

Мечта Маркса об обществе по «ту сторону права» (справедливость) и чувстве долга связана с другой мечтой, в которой распределение товаров больше происходит не в рамках рыночных механизмов, а политические и правовые государства отмирают. Коген, конечно, весьма критичен к этой точке зрения, утверждая, что «нет свободы без права и никакой свободной личности без общества, основанного на законах» (Critical Epilogue, p. 294–295) [4. С. 254]. Коген считает, что примирение между людьми и (внутренней) природой и нравственностью является бесконечной задачей, в то время как Маркс, кажется, видел свой идеал в том, что при определенных экономических условиях социальные проблемы, а также индивидуальные дилеммы исчезнут.

Карлу Форландеру, пытавшемуся балансировать между левыми и правыми социалистами, пришлось с горечью заявить, что положение все же стало черно-белым: либо Кант, либо Маркс. Мering и особенно Плеханов пытались обосновать то, что материалист Спиноза подходит даже лучше Канта в качестве философского прародителя марксизма [1. С. 5].

Стоит упомянуть также таких классиков, как Рудольф Штамлер с его произведением *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (1896) («Экономика и право в понимании исторического материализма»), в котором он признает, что исторический материализм – самый лучший из методов для проведения экономико-правовых исследований, и хочет дополнить его телеологическим, или целеполагающим, способом познания. По его мнению, лишь такое исследование приведет неизбежно выросшие из общественных условий потребности к конечной цели, при которой «каждый делает чужие объективно заверенные правом цели своими» [6]. Еще один известный философ Франц Штаудингер (1849–1921) в своей *Ethic und Politik* (1899) и изданном позже *Wirtschaftlichen Grundlanden der Moral* («Экономические предпосылки для нравственности») и др. также стоит на позициях марксистской этики, но пытается доказать, что для достижения высшей цели необходимо внедрение методики кантианской этики. Формальная этика (кантианская), в свою очередь, нуждается для обоснования своего осуществления и существования реальных знаний о законах экономики, возможность которой, в свою очередь, может предоставить марксизм», – пишет о них Карл Форландер [6. С. 21].

II. Маркс и нравственность

Основные тенденции связи неокантианства с марксизмом повторяются у многих комментаторов и интерпретаторов, основанные в основном на трудах Когена, Бернштейна, Форландера, Ланге, Шмидта и др. Однако не так давно вышла книга Харри Ван Дер Линдена, который тоже, нам думается,

придерживается этого «крыла»: в «Кантианской этике и социализме» от 1985 г., в которой он подробно описывает этический социализм, и в одной из глав, *«Маркс и Нравственность: кантианский анализ и критика»*, проводит некоторое сопоставление, в котором он доказывает, почему марксистская теория может быть исправлена. Делая своей основой кантианскую социалистическую этику, он ищет сходства в обеих теориях. Ван Дер Линден хочет показать, что гегелевские рамки Маркса «должны» компенсироваться более «кантианской» ориентацией на идею исторического прогресса и ее актуальностью для социального действия. В основном он базируется на взглядах Когена и, собственно, реинтерпретирует и раскрывает их, в конечном счете, именно Когена и можно считать самым ярким представителем «этического социализма».

Отправная точка «их» *социализма* выражена в следующем предложении: «Поступай таким образом, при котором ваше бытие согласовано с бытием кого-либо еще, всегда как цель, никогда просто как средство». В этих словах, говорит Коген, «самое глубокое и сильное значение категорического императива выражено в следующем: они содержат моральную программу нашего времени и всей будущей всемирной истории» [5]. И от этого до социализма он, кажется, вкладывает небольшое расстояние. «Идея предпочтения цели человечества становится преобразованной в идею социализма и определением каждого человека как абсолютной цели, цели самой по себе» [5. С. 303].

Поскольку существование общества только возможно, если каждый, живущий собственной жизнью, в то же самое время помогает жить и другим, если каждый человек – одновременно средство и цель; если благосостояние каждого человека – одновременно условие, необходимое для благосостояния других, очевидно, что контраст между мной и вами, средствами и целями будет автоматически преодолен. Это, в конце концов, сравнение биологического организма, как предполагается, заставляет нас воспринимать (других). В органической структуре никакие части не должны быть расценены только как средства и ни одни только как цели. Согласно Канту, «организм – существо, в котором все цель и взаимно также и средство» [7. С. 622]. Теперь Кант был полностью знаком с природой органического, но он не видел – и в этом он отстал далеко от великих социологов, которые были его современниками, – что человеческое общество сформировано по тому же самому принципу [8].

Специальный аргумент Когена за отмену частной собственности показывает мрак, в котором он все еще трудится относительно этой фундаментальной проблемы общественной жизни. «У вещей, – говорит он, – есть ценность. У людей, однако, нет ценности – у них есть достоинство (Курсив наш. – П.К.). Рыночная цена ценности труда несовместима с достоинством человека» [5. С. 104]. Это подводит нас к пропасти «Марксистской фразеологии» и доктрине «товарного характера» труда и его объективизации.

Достоинство есть именно метафизическая величина, которое не измерить никакими материальными отношениями, оно не стоит в ряду с экономическими формациями – оно может быть потеряно как в «коммунистическом» обществе, так и обществе потребления.

III. «Гегельянско-марксистская ошибка»

То, что Маркс видел коммунистические ценности не как бесконечную моральную задачу, а как спонтанное выражение коммунистического начала человеческой природы, является пунктом разногласий между Марксом и кантианскими этическими социалистами, которые показывают, что необходима коренная реконструкция взглядов Маркса и что они должны стать приемлемыми для социалистической теории и практики. Этот пункт разногласий является утверждением, что Марксу под преобразующей практикой капиталистического общества следовало бы рассматривать именно *моральную практику*.

Маркс утверждает, что мораль в ее различных функциях не имеет отношения к борьбе с социалистической/коммунистической идеологией, в то время как кантианские этические социалисты устанавливают эту борьбу в качестве моральной задачи. Отрицание Марксом морали является одним из аспектов его редукционизма, встроенного в его материалистическое понимание истории, но что особенно важно отметить, так это то, что эта концепция истории содержит четкое гегелевское догматическое метафизическое ядро, что «должное» рассматривается как неизбежно разворачивающееся в «бытии». «Я утверждаю, что эта точка зрения имманентна конфликту прогресса в критической морали, что она ведет к моральному «бесчувствию» по отношению к человеческим страданиям в прошлом и настоящем и что это призывает к репрессивным действиям во имя якобы неизбежной дороги к добру», – пишет Ван Дер Линден [4. С. 288].

В настоящее время основная суть критики Когена наиболее явно и полно изложена представителями франкфуртской школы, в частности в работах Хабермаса. Хабермас утверждает, что Маркс не смог увидеть, что человек как агент является одновременно инструментом решений и «символизирующим» животным, т.е. *труд и язык являются фундаментальными антропологическими категориями, в том смысле, что никакие из этих категорий не могут быть сведены друг к другу*. И Хабермас имеет в виду, что под «языком» понимается коммуникативное или интерактивное измерение человеческого существования, которое включает в себя моральные практики и критику отражения [4. С. 264].

По мнению Когена, *роль морали* в работе Маркса является «репрессированной», и одна из причин этого может быть и в том, что Маркс справедливо утверждал, что *мораль функции слишком часто является идеологической опорой для аморальных условий*. Но Коген продолжает утверждать (что необходимое, однако, должно быть высказано), что «материалистическое понимание истории является логической ошибкой, и, поскольку вопрос заключается в моральной проблеме, это и есть моральная ошибка», заключает Линден, основываясь на таких трактатах Когена, как «Чистая воля» (*Pure Will*, p. 313).

И, собственно, он показывает существенное различие в понимании, как нужно двигаться к социализму и коммунизму как конечной цели, и то, что марксизм «должен быть» дополнен не гегельянским пониманием истории и ее способом развития, а кантианским.

Ван Дер Линден приходит к тому, что «Марксистский корпус», может быть, в состоянии служить необходимой моральной основой для социалистической теории и практики, но он должен будет заменить его гегелевское философское понимание кантианской практической философией.

Как мы помним, Гегель утверждает, что молодой идеалист, поборник морали обрекает себя на иллюзию, что он и его нравственные идеалы могут быть судьей и инициатором социальных изменений, но на самом деле его борьба «покинута живым Духом». Чем старше и терпимей человек, тем он, наоборот, понимает, что история есть основание воплощения, а значит, что «История мира ... является судом мирового суда» [4. С. 358]. Маркс перенимает эту гегелевскую схему, но придает ей свой поворот. Парадигма сбитого с толку молодого человек больше не является лицом категорического императива с его «формальной правотой», но этические и социалисты-утописты с их абстрактными требованиями о справедливости и моральной гуманности.

Категорический императив, к которому тяготеют этические социалисты, противостоит любому неоправданному насилию и особенно террору. Это означает, что революционная борьба пролетариата не легитимна, потому что не согласуется с некоторыми философски обоснованными и прогнозируемыми идеалами, как утверждают неокантианские социалисты, а просто потому, что это лишь борьба пролетариата. Другими словами, практическое положение рабочего класса в историческом процессе легитимирует его существование и его борьбу [4. С. 266].

Все это соответствует в основном утверждениям Когена о том, что материалистическое понимание истории Маркса сводит практические идеи к теоретическим концепциям и этику – к логике и естествознанию, и в то же время «огненный этический дух» лежит в основе всех его сочинений.

И Коген не может не согласиться с заявлением Хабермаса, что «освобождение от голода и нищеты не обязательно коррелирует с освобождением от рабства и деградации, ибо нет никакой автоматически развивающейся связи между трудом и взаимодействием (коммуникацией)», подразумевая, что освобождение человека требует не только инструментальных и экономических усилий, но и его критического осмысления.

Большинство комментаторов Когена, и, конечно же, в частности, его оппоненты в лице ортодоксального марксизма обвиняли его в «буржуазном реформизме», восприняли его в качестве противника революции при любых обстоятельствах. Письменные доказательства опровергают эту интерпретацию. «Так же как и Кант, Коген выразил приверженность Французской революции и ее идеалам, и, более того, он заявляет, что «все реформы и эпохальные революции в религии, как и в политике, являются этическим идеализмом: реформы и революции являются периодами "экспериментальной этики"» (Pure Will, p. 328)» [4].

Однако Коген не уточняет, при каких обстоятельствах революции оправданны, но, основываясь на моем тезисе, он защищал ранее то, что революция оправдана, если не осталось других вариантов в противодействии систематическим репрессиям в условиях автономии, и это согласуется с его этикой», справедливо замечает Линден.

Исходя из Когена, Коммунизм как *telos* (цель) истории разворачивается через отрицание существования правового государства, и отрицания отстаивают здесь возможность революции. Таким образом, диалектическое мышление, кажется, исключает возможность кардинального изменения через преобразующие шаги и призывает вместо этого к классовой поляризации и структурному насилию, независимо от эмпирических условий, в которых оно находится. Да, собственно, и само «неоправданное» насилие противоречит моральным принципам и категорическому императиву.

Таким образом, когеновская идея заключается в том, что не может быть никаких резких прорывов в нравственном прогрессе, а, скорее, нравственный идеал устанавливает бесконечную задачу по постепенной линии преобразований (капитализма). В соответствии с этим Коген противопоставляет «устойчивую перманентную революцию» «разрушительной революции», замечает Линден (Critical Epilogue, p. 294) [4. С. 282].

Мы можем также найти в Марксе экономический аналог кантианской идее, что моральный прогресс развивается на прагматическом уровне в пределах диалектики личного интереса. Прежде чем исследовать этот подход, несколько слов должно быть сказано о том, что кажется распространенным заблуждением и ошибкой некоторых марксистов (включая Маркса) относительно «предписывающей» (prescriptive) этики и ее значения. Мы отметили одно такое недоразумение и ошибку в требовании, что предписывающие законы (имеется в виду кантианская этика) в некотором смысле склонны к отчуждению, так как будто бы в них нет различия, которое не было бы описано между гетерономными и автономными законами.

«Связанная с этим проблема состоит в том, что такие понятия, как “обязанность контра интерес”, рассматриваются как типичные для буржуазного человека» и его моральной психологии, практический результат которой состоит в том, что моральные конфликты и дилеммы, связанные с практикой эмансипации, часто “заметены под ковер” спонтанной солидарности, коллективного сплава сознания в группу, и окончательного совпадения пролетарского интереса как интереса от имени человечества, и так далее» [9. С. 162].

Не без серьезного основания Маркс подчеркнул, что капитализм создает эгоизм, соревнование и индивидуализм. Но если это так, *то усилия, чтобы преодолеть такие «склонности» через сотрудничество, солидарность и даже самопожертвование, являются моральными усилиями.* Кроме того, борьба освободителя может привести к моральным конфликтам, как проиллюстрированный примером конфликт между обязанностью (материально) поддерживать семью и «обязанностью» присоединиться к забастовке [8].

Такие дилеммы и конфликты требуют морального отражения и, следовательно, предписывающих правил. Еще одна проблема в том, что марксистские критики предписывающей этики часто утверждают, что такая этика обязательно подразумевает абстрактное отрицание существующего положения дел, призыв к судье и человечеству в исторической пустоте. Это, конечно, важный аспект критического анализа Маркса этического и утопического социализма. Но кантианская этика социалистов отнюдь не отрицает того, что поиск посредничества между фактическим и идеалом важен, а также не

отрицает, что моральная практика должна быть практикой, которая сообщает социальное, политическое и историческое знание, или, что есть материальные предпосылки для реализации и полного одобрения определенных норм и ценностей [4].

То, что кантианская этика социалистов, однако, действительно подчеркивает (и это – конечный пункт) – это то, что определенные моральные ценности, нормы и чувства возникают в пределах рабочего класса или экономической сферы, но не показывает ничего вообще об их обоснованности/законности. Если начать спорить, то, по-другому, это означает возвращение к так называемой гегельянско-марксистской ошибке и убеждению в том, что *«должное неизбежно разворачивается в пределах того, "что должно быть", то есть того, что история – это судья и, по "счастливой случайности", она (история) оказывается на стороне пролетариата»* (Курсив мой. – П.К.). Мы должны сначала определить и объяснить, что есть "должное". Критическая этика логически приоритетна и независима от исторического развития, и такая этика – это предписывающая этика, которую, собственно, проповедует «этический социализм», замечает Линден в своем интересном труде [4. С. 248].

Теперь в конце мы хотим затронуть философию О.Г. Дробницкого, который ко всему прочему положительно оценивает кантовскую критику психологического детерминизма, его идею о внеэмпирическом, внепсихологическом характере морали. (Тогда как классовое сознание, защищаемое многими советскими философами, было буквально пронизано психологическим детерминизмом). Он исходит из того, что, с точки зрения Канта, мораль «не может быть тем, что побуждает человека психологически, что образует внутренний механизм его естественных склонностей и стремлений. Она, напротив, предписывает нечто человеку [...]. Нравственность, таким образом, – это долженствование, обращенное к человеку, а не от природы заложенное в нем стремление или чувство» [10. С. 65]. Дробницкий соглашается с Кантом: психологический детерминизм означает отрицание свободы воли человека и его ответственности за свои поступки. Одну из альтернатив возникшей в истории этики проблемы он формулирует следующим образом: «Моральное побуждение есть обычная психическая причина действия, но тогда человек не способен управлять своим поведением и отвечать за свои поступки». Автор видит решение проблемы в признании того, что моральный мотив, долженствование, ставшее предметом сознания, – явление иного порядка, чем механизм психики, но действовать он может как побудитель поступка только через психический механизм. Противостояние мотива и психического побуждения на самом деле является соотношением двух разных плоскостей детерминации [10. С. 240]. Он считает, что тайна свободной воли не внутри механизмов человеческой психики, а в том способе, каким личность относится к общественной реальности: «Человек как сознательный и волящий субъект постоянно выходит за пределы внутренних механизмов собственной психики» [10. С. 240–241].

Видимо, причиной здесь послужило то, что он согласился с отрицательным отношением Канта к психологическому детерминизму, с точки зрения которого все поступки человека якобы предопределены, а поэтому свобода

воли и ответственность человека невозможны. При этом автор отрицает психологический подход в принципе, даже если в нем учитывается социальная (вторая) природа человека. «Мораль, – пишет он, – внеприродная, общественно-историческая детерминанта человеческого действия, притом такая, что здесь даже концепт второй природы человека как конденсата его прошлого опыта оказывается не всегда достаточным и применимым» [11. С. 126].

О.Г. Дробницкий настаивает на том, что мораль – это какая-то внепсихологическая сила. В этом отношении весьма показательно следующее его утверждение: «Чувство личной ответственности, разумность воли, способность самозаконотательства и тому подобное отнюдь не являются заранее положенными качествами человека как такового, константами или параметрами его психики или мышления. [...] Таковые способности вменяются человеку нравственностью. Они образуются не внутренней структурой его сознания или его эмпирическим характером, природой (даже второй, социально сформировавшейся природой), а тем способом вменения, который составляет специфическую особенность морали» [10. С. 294]. В морали, конечно, имеет место диалектика внешнего и внутреннего, общественного и индивидуального, в силу которой индивидуальное сознание обогащается новым содержанием, воспринимает задачи, выдвигаемые общественной жизнью. Поскольку автор отделяет мораль от психологии, он рассматривает свободу воли не как психологическое явление, а как установление самой нравственности. «До Канта, – отмечает он, – свобода понималась как онтологическая или психологическая предпосылка нравственности, без которой последняя невозможна. Кант же подошел к пониманию того, что [...] свобода – явление самой нравственности» [10. С. 292]. Автору эта идея представляется важным вкладом в этику, и он придает ей в своей концепции морали существенное значение. «Свободная воля, – пишет он, – это феномен самой нравственности, порождение присущего ей специфического механизма детерминации человеческого действия» [10. С. 284].

И вновь мир пропитан идеями социализма – всемирный кризис показал неустойчивость как советской формы социализма, так и западного либерализма. К какому же строю двигаться? К левому (ортодоксально-марксистскому) или все же к так называемому этическому социализму или, по-другому, «умеренному», который стремится не к радикальной перестройке мира, а скорее к дополнению и разбавлению жесткого капитализма путем постепенного улучшения юридических законов и стремлению к «общественному благосостоянию» путем социализации.

Литература

1. Oittinen V. Bernstein ja Kantin varjo työväenliikkeen yllä. Bernstein-seminaari Helsingissä 6. marraskuuta, 1999.
2. Cohen H. Ethik des reinen Willens. Berlin, 1904.
3. Schwarzschild S. "Germanism and Judaism" — Hermann Cohen's Normative Paradigm of the German-Jewish Symbiosis," in D. Bronson (ed.), Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis, Heidelberg: Carl Winter Universität, 1979.
4. Van Der Linden Harry. Kantian ethics and Socialism. Hackett Publishing Company. Indianapolis, 1988.

5. Gay P. The Dilemma of Democratic Socialism: Eduard Bernstein's Challenge to Marx, New York, NY: Columbia University Press, 1970.
6. Vörländer K. *Neuzeitliche Staats und Gesellschaftstheorien*. Lpz, 1926.
7. Kant I. *Kritik der Urteilskraft* (The Critique of Judgment) (Works, Vol. VI), 1790.
8. Ludvig Van Mises Institute / [Электронный ресурс]. URL: http://mises.org/books/socialism/part4_ch30.aspx (дата обращения: 01.03.2014).
9. Skillen A. Workers's interest and Proletarian ethics // Marx and Morality. Supplementary volume VII of Canadian journal of Philosophy, 1981.
10. Дробницкий О.Г. Понятие морали. М., 1974.
11. Дробницкий О.Г. *Философия Канта и современность*. М.: Мысль, 1974.

Kurhinen Pavel Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).
DOI 10.17223/1998863X/30/12

HUMAN DIGNITY, ETHICAL SOCIALISM AND SOVIET ETHICS

Keywords: Ethical Socialism, Moral and legal aspect of philosophy, Social practice, Categorical imperative and human dignity, Transcendental object.

The purpose of this article is to outline those essential distinctions of ethical socialism from a radical or left socialism, namely, not in the political plane, but in respect of development of "ethical" doctrines. Why the moral and legal aspect in philosophy of ethical socialism and as Kant's categorical imperative can enrich dialectic materialism, and also show why it is better to change social reality peacefully, instead of world revolutions, that is so important. Proceeding from Cohen, Communism as *telos* (goal) of history unfolds through denying the existence of the rule of law and upholds the denial here of the possibility of revolution. Thus dialectical thinking seems to exclude the possibility of non-radical change through transformative steps of laws, and calls instead for a class polarization and structural violence, regardless of the empirical conditions where it is located. The very "unjustified" violence is contrary to moral principles and the categorical imperative. The categorical imperative, which dominates in thoughts of ethical socialists, is opposed to any unjustified violence and especially terror. This means that the revolutionary struggle of the proletariat is not legitimate because it is not consistent with some philosophical reasonable and predictable ideals, according to neo-Kantian socialists, but simply because it's only the struggle of the proletariat. In other words, the practical situation of the working class in the historical process legitimizes its existence and its struggle without any doubts. Habermas argues that Marx failed to see a person as an agent, which means the both a tool-making and "symbolizing" the animals, that is - labor and language are fundamental anthropological categories in the sense, that none of these categories cannot be reduced by one other. If you start to argue, then it means a return to the Hegelian - Marxist "error" and believe that "justice will inevitably turns to the extent that what should be", what history is - the judge and "happily appears" on the side of the proletariat. In our opinion we must first define and explain what is "proper" and truth, before class of proletariat could be justified. Critical ethics is logically prior and independent of historical development and such ethics prescribes that actually preaches "ethical socialism". The article also makes some parallels to universal prescriptivism of R.M. Soviet author Oleg Drobnicki which considers that they both tried in some sense to unify Kantian universalism, his main goal is not just changing concept of historical materialism, but to bring human dignity to agenda in Soviet ethics.

References

1. Oittinen, V. (1999) *Bernstein ja Kantin varjo työväenliikkeen yllä*. Bernstein-seminaari Helsingissä 6. marraskuuta.
2. Cohen, H. (1904) *Ethik des reinen Willens*. Berlin.
3. Schwarzschild, S. (1979) *Germanism and Judaism – Hermann Cohen's Normative Paradigm of the German-Jewish Symbiosis*. In: Bronson, D. (ed.) *Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis*. Heidelberg: Carl Winter Universität.
4. Van Der Linden, H. (1988) *Kantian ethics and Socialism*. Indianapolis: Hacket Publishing Company.
5. Gay, P. (1970) *The Dilemma of Democratic Socialism: Eduard Bernstein's Challenge to Marx*, New York, NY: Columbia University Press.

6. Vörländer, K. (1926) *Neuzeitliche Staats und Gesellschaftstheorien*. Leipsig.
7. Kant, I. (1790) *Kritik der Urteilskraft* (The Critique of Judgment) (Works, Vol. VI).
8. *Ludvig Van Mises Institute*. [Online] Available from: http://mises.org/books/socialism/part4_ch30.aspx. (Accessed: 1st March 2014).
9. Skillen, A. (1981) Workers's interest and Proletarian ethics. "Marx and Morality". *Canadian Journal of Philosophy*. Supplementary volume VII.
10. Drobnitskiy, O.G. (1974) *Ponyatie morali* [The Concept of Morality]. Moscow: Nauka.
11. Drobnitskiy, O.G. (1974) *Filosofiya Kanta i sovremennost'* [Kantian Philosophy and Modernity]. Moscow: Mysl'.

УДК 316.34

DOI 10.17223/1998863X/30/13

Д.В. Чешев

РАБОТНИК ЗНАНИЯ – СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ОТВЕТ НА ВЫЗОВЫ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО МИРА ОБЩЕСТВА ЗНАНИЯ

Выявляются возможные подходы к понятию «работник знания» как типу профессионала, соответствующему обществу знания. Рассматривается специфика деятельности работников знания. Определяется их роль в обществе, именуемом «общество знания».

Ключевые слова: работник знания, общество знания, интеллектуальный труд, интеллектуальный капитал, знание.

Термин «работник знания» появился в научном дискурсе зарубежных исследователей около 50 лет назад в литературе, в которой поднимался вопрос о новом этапе становления постиндустриального общества. По мнению ведущих исследователей (Д. Бэлла, Э. Тоффлера, П. Друкера и др.), признание знания ключевым ресурсом развития привело к появлению в обществе новых профессионалов, основным «производственным капиталом» которых являются знания. В российской научной литературе в последнее время все больше внимания уделяется тематике общества знания, но проблема работника знания как соответствующего современному обществу типа профессионального служащего поднимается редко. Из отечественных авторов можно выделить В.Л. Иноземцева, Н.В. Лопатину, К.К. Колина как одних из немногих исследователей, в работах которых встречаются рассуждения на эту тему.

Целью данной статьи является выявление возможных подходов к разработке понятия «работник знания». Для этого необходимо, во-первых, рассмотреть уже имеющиеся в литературе определения этого понятия, во-вторых, выявить специфику деятельности работников знания и основание, на котором им дано такое определение, в-третьих, выяснить, с какими новыми общекультурными и профессиональными факторами связана их роль в обществе, именуемом «общество знания».

Новое место знания в современном обществе инициировало его определение в уже устоявшемся термине «общество знания». По мнению Ф. Махлупа, современное знание приобрело не только гносеологическое, но и социокультурное значение [1], войдя в любую общественную структуру и превратившись в фактор, «обуславливающий работу всех сфер социальности» [2. С. 105]. Знания перестали быть характерной чертой только научно-образовательной среды и теперь оказывают непосредственное влияние на экономическую, политическую, общественную и культурную сферы современного общества. Знания превращаются в общественный ресурс, становятся источником экономического роста, каждый человек в отдельности участвует в непрерывном процессе их обмена и производства. П. Друкер

предлагает рассматривать знания не как еще один ресурс наравне с другими, а как единственно значимый, иницирующий понятие «общество знания». «Знание в новом его понимании означает реальную полезную силу, средство достижения социальных и экономических результатов» [3. С. 38]. Э. Тоффлер, в свою очередь, считает знания не только важнейшим ресурсом современности, заменившим все остальные, но и утверждает, что они превратились в силу, дающую власть в обществе [4].

Теоретические знания и новые технологии занимают центральное место в современном обществе. По мнению Д. Белла, они проявляют себя как источник инноваций и развития. Следствием этого является изменение принципов социальной организации и образа жизни людей. Рост количества знания, а также изменение его роли приводят к росту класса носителей знания и изменению характера их деятельности. Д. Белл обращает внимание на то, что прогресс в обществе зависит от новой рабочей силы, чья деятельность «определяется успехами в области знания» [5. С. 288]. Важно отметить, что в современном обществе под воздействием знания как ключевого фактора развития возникли абсолютно новые виды деятельности, требующие и абсолютно новых исполнителей. Большинство современных зарубежных исследователей (Т. Девенпорт, Л. Прусак, Д. Кортада, Е. Кэлловей, Д. Барлинг) в своих работах используют термин «knowledge worker» (работник знания). Это понятие характеризует личность, занятую интеллектуальным трудом в обществе знания.

Ф. Махлуп одним из первых обратил внимание на ключевые особенности работников нового типа, «весь спектр деятельности которых ориентирован на оперирование знаниями, от их первоначального создания до транспортировки» [6. С. 14]. Стоит отметить, что подобные характеристики свойственны все большему количеству профессиональных работников в современном обществе. Понятие «работник знания» не относится к определенной группе лиц, но характеризует людей из широкого спектра профессий, тех, «кто работает в основном с информацией, или тех, кто развивает и использует знания на рабочих местах» [7. С. 122]. Э. Тоффлер называет ученых и инженеров типичными представителями нового класса профессионалов. Но знания, выйдя за пределы научного сообщества, стали основой деятельности многих людей. Применение понятия «работник знания» не ограничивается учеными, преподавателями, инженерами, медиками. Сегодня это любой человек, который, занимаясь интеллектуальным трудом, собирает, обрабатывает, использует и развивает знания.

Э. Тоффлер говорит о том, что в основе деятельности таких профессионалов лежит обработка информации. Он задается вопросами: насколько эта деятельность стандартизирована и программируема, какой уровень абстрактности требуется для подобного труда. Он также ставит вопрос об уровне автономности и ответственности работника. Отвечая на эти и подобные вопросы, важно иметь в виду следующее. В своей деятельности работник знания в основном оперирует символами, знаниями, данными и информацией. Получая их, обмениваясь с другими людьми и используя их, он создает продукт своей деятельности, который, в свою очередь, также имеет символический характер и выражается в новых знаниях, информации или данных. Ав-

тор предлагает термин «когнитариат» [4. С. 45] для описания современных работников этого типа. Этим термином он не только подчеркивает смену парадигмы в общественных и экономических отношениях, но и обращает внимание на то, что основной отличительной чертой современных работников является их когнитарная деятельность, а основным ресурсом – знания. В результате предлагаемых изменений деятельность современных профессионалов становится более разнообразной, приобретает творческие аспекты, влияет на рост индивидуальной значимости каждого отдельного работника. Э. Тоффлер делает вывод относительно того, что всё это приводит к изменению взаимосвязи внутри различных структур: социальных, трудовых, экономических.

Наилучшим способом раскрытия характеристики работников знания является выяснение специфики того вида деятельности, которым они заняты. Определить подобную деятельность возможно через уже устоявшееся понятие «интеллектуальный труд». Интеллектуальный труд можно описать как деятельность, «порождающую знания, требующую перекомбинирования старых элементов в новые конфигурации... такие действия можно назвать инновационными, творческими» [8. С. 16]. Интеллектуальный труд в своей основе содержит знания и информацию, его производительность связана с процессом познания, а в качестве инструментов выступают интеллектуальные, коммуникативные и другие способности работника знания.

В зарубежной литературе для описания современной деятельности часто используется термин «knowledge work» («работа со знаниями» или «работа по производству знания»). Под этим термином понимается «дискреционное поведение, сосредоточенное на использовании знания, включающее четыре основных действия. Создание новых знаний или инноваций, применение существующих знаний для решения текущих задач, упаковка и передача знаний, приобретение знаний через исследования и образование» [9. С. 292]. Нам необходимо раскрыть элементы, входящие в это определение, что позволит не только определить характер деятельности современных профессионалов, но и лучше понять термин «работник знания».

Основным элементом предложенного термина «knowledge work» является создание новых знаний. Интеллектуальный труд, представляющий собой основной для современных профессионалов, предстает как деятельность по порождению нового знания. Для рассмотрения проблемы определения специфики сферы, в которой заняты работники знания, и описания интеллектуального труда как их основной деятельности, необходимо ответить на вопрос: какова специфика порождения знания сегодня?

Процесс создания нового знания необходимо рассматривать в контексте динамического коммуникативного взаимодействия между индивидами. Этот подход основан на возрастании роли коммуникаций в современном обществе, которые служат не только для передачи и распространения знания, но также для его создания. «Создание знания – это процесс непрерывного динамического взаимодействия» [10. С. 99].

Взаимодействие с большим количеством людей, постоянная коммуникация, работа в коллективе становятся неотъемлемыми чертами профессиональной деятельности современных работников, которые не представляются

нам в роли «ученых-одиночек, а являются участниками какого-либо организационного процесса» [3. С. 86]. Связи между индивидами, образующие сети, поддерживают динамическое межличностное взаимодействие, необходимое для порождения знания. «Кто-либо воспринимает собственные идеи только покуда он(а) находится в режиме общения» [11. С. 46]. Обращая внимание на внешние, коммуникативные факторы, мы не уменьшаем значение работы каждого индивида в процессе создания знания, а только подчеркиваем те условия, без которых этот процесс становится невозможным. «Порождение знания подразумевает комбинирование и рекомбинирование различных несводимых друг к другу смысловых позиций, сцепление одних смыслов с другими» [12. С. 75]. Работник знания осуществляет эту деятельность, обозначая собственную позицию, наблюдая позиции других индивидов и выстраивая соотношения между различными позициями. Данный процесс предполагает прямую или опосредованную коммуникацию. Таким образом, коммуникация является необходимым условием для создания знания. Передача и обмен информацией и знаниями считаются одним из основных видов деятельности современных профессионалов.

Интеллектуальный труд работников знания характеризуется как творческий процесс, в связи со спецификой состояния современного знания, определяющегося как нелинейное, постоянно развивающееся, меняющее свое состояние и форму, зависящее от контекста. Работнику знания приходится постоянно сталкиваться с малоструктурированными ситуациями, свойственными информационному обществу и требующими творческого мышления. Нахождение знания в изменчивом состоянии актуализирует необходимость постоянного поиска новых, неалгоритмичных, нестандартных способов его получения, зачастую зависящих от цели его использования. Интеллектуальное творчество включает в себя процессы познания и интерпретации, напрямую связанные с контекстом и индивидуальными особенностями индивида.

Применение знания в рамках профессиональной деятельности определяется как одна из ключевых особенностей понятия «knowledge work». В современном обществе «наиболее важным средством умножения созданной знаниями стоимости оказывается разум отдельного человека» [13. С. 277]. Это утверждение подчеркивает тот факт, что деятельность современных профессионалов имеет интеллектуальный характер, а также делает акцент на том, что применение знаний признается в качестве одной из ключевых особенностей работников знания. Они применяют его для выполнения стоящих перед ними задач, принятия решений, а также для создания нового знания.

Образование рассматривается в качестве неотъемлемой части интеллектуальной деятельности каждого профессионала. Говоря о работниках знания, Т. Девенпорт отмечает не только специфический характер интеллектуального труда, но и необходимость обладания определенным уровнем знаний, умений и образования. «Работники умственного труда обладают высоким уровнем знаний, образования или опыта, и основная цель их работы включает в себя создание, распространение или применение знаний» [14. С. 9]. Уникальность современных профессионалов видится в способности решать сложные задачи на основе их умственных возможностей. А высокий уровень их интеллектуальной подготовки обеспечивается высоким уровнем образования.

В контексте определения образования в качестве составляющего элемента интеллектуальной деятельности работников знания возможно рассмотрение этого понятия с нескольких сторон. Во-первых, определение поиска и приобретения знаний в качестве одного из основных видов современной деятельности позволяет говорить об образовании как о возможности получения нового знания. Во-вторых, образование рассматривается как способ развития человека, его интеллектуальных способностей, возможностей и умений. Образование позволяет индивиду развивать собственные возможности по производству нового знания. Для человека в его деятельности становится важным не просто обладание какими-либо знаниями, а развитие собственных возможностей, умений и способностей. «Быть “образованным” сегодня означает уметь производить знание и управлять этим производством» [15. С. 67]. При этом образование для современных работников знания является непрерывным процессом на протяжении всей жизни, большую часть этого процесса составляет самообразование.

Интеллектуальный труд, становясь основной формой современной профессиональной деятельности, позволяет по-новому посмотреть на знания и на их значение в современном обществе. Это связано с тем, что информация и знание рассматриваются одновременно с нескольких сторон. Во-первых, они выступают в качестве результата познавательной и хозяйственной деятельности человека. Во-вторых, они рассматриваются также как «важнейший инструмент, опосредующий отношение субъекта к социокультурной среде, неременной предпосылкой его целенаправленной деятельности» [16. С. 94]. Вследствие этого ключевым является тот факт, что «труд и средства производства оказываются неразрывно связанными; сам человек становится главным средством производства» [13. С. 277]. В этом заключается основное значение работников знания. Современные профессионалы не только используют знания, но в первую очередь участвуют в его создании. В современном обществе становление знания в качестве основного капитала приводит к необходимости рассмотрения человека в качестве интеллектуального капитала.

Работник знания от всех остальных участников социального процесса, по мнению П. Друкера, отличается тем, что сам, причем безраздельно, владеет своими собственными «средствами производства: знаниями, интеллектом, памятью, инициативой, личным опытом» [17], которые возможно рассматривать только неразрывно с ним. Уникальность современного состояния знания заключается в том, что, являясь важнейшим ресурсом развития и основой деятельности отдельных людей, оно также проявляет себя как «инструмент» этой деятельности, нераздельно связанный с человеком. Именно работники знания, используя свои интеллектуальные способности, создают новое знание. Поэтому под интеллектуальным капиталом стоит понимать не только «интеллектуальный материал, включающий в себя знания, опыт, информацию, интеллектуальную собственность и участвующий в создании ценностей» [18. С. 12], но и в целом деятельность людей, результат которой приводит к созданию и развитию знания.

Характеризуя интеллектуальный капитал в свете деятельности работников знания, не следует сводить его к профессиональным требованиям, ограничивающимся его интеллектом, способностью к формализованным действиям со знаниями. Немаловажную роль в деятельности современных профессионалов играют талант, творчество, эмоции и опыт. И. Масуда одним из первых отметил особенность современного общества, обратив внимание на то, что в нем «будет процветать человеческое интеллектуальное творчество» [19. С. 3]. Интеллектуальный капитал представляется в виде нематериального актива. Деятельность работников знания не поддается какому-либо формальному описанию, она всегда связана с поиском нового, что требует от человека высокой степени открытости, изменчивости и гибкости.

В условиях современного общества интеллектуальный капитал выступает в роли двигателя социального развития. Неотделимость от человека вкладываемых в это понятие характеристик позволяет говорить о возросшей ценности работников знания как для организаций, частью которых они являются, так и для всего общества. В связи с этим стоит сказать, что как для организации, так и для общества в целом наиболее важным является создание условий, необходимых отдельным индивидам для создания знания.

Становление знания в качестве фактора обуславливающего функционирование всех сфер социальности имеет ключевое значение для возрастания роли работников знания в современном обществе. Знания, вошедшие в основу каждой социальной и личностной структуры, оказывают ключевое влияние на деятельность людей внутри этих структур и организаций. Сегодня профессионалы, чья работа основана на знаниях, действуют во всех сферах общества – экономической, политической, социальной, культурной. Их количество постоянно возрастает, как возрастает и значение их деятельности, что позволяет сделать вывод о том, что работник знания становится основным субъектом развития современного общества.

Создание нового знания является частью процесса решения профессиональных задач, стоящих перед современными работниками. Помимо этого, созданные в ходе их деятельности знания поддерживают непрерывный процесс развития всего знания в целом, что, в свою очередь, приводит к развитию общества. «Работники знания обогащают человеческое знание в качестве создателей и исследователей» [20. С. 293]¹. Возросшее значение работников знания связано с признанием интеллектуального труда основным способом развития знания и, соответственно, современного общества в целом.

Подводя итог, следует сказать, что неотъемлемой частью изучения проблемы становления общества знания является рассмотрение вопроса о работнике знания. Этот тип личности представляется социокультурным ответом на вызовы профессионального мира общества знания. Знания, становясь основной силой современного общества, оказывают влияние

¹ Cuvillier R. «Intellectual workers and their work in social theory and practice» // International Labour Review. 1974. № 109(4), April. P. 291–317.

как на все сферы социального устройства, так и на поведение и деятельность отдельных людей. Деятельность современных профессионалов, определяемая термином «knowledge work», является интеллектуальным трудом, направленным на порождение нового знания. Деятельность такого рода носит познавательный, творческий характер, обусловленный динамичным, нелинейным состоянием современного знания. Она представляется нам в формате постоянного коммуникативного взаимодействия между индивидами. Приведенные характеристики работника знания позволяют рассматривать человека в качестве интеллектуального капитала, необходимого для развития всего общества.

Литература

1. Махлун Ф. Производство и распространения знания в США. М., 1966. 462 с.
2. Петрова Г.И., Стаховская Ю.М. Когнитивный менеджмент – инновационная стратегия теорий управления в информационном обществе // Вестник ТГУ. Философия. Социология. Политология. 2010. №2. С.101–115.
3. Drucker P. Post-capitalist society. New York: Harper Collins, 1993.
4. Тоффлер Э. Метаморфозы власти. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
5. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / пер. с англ. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Academia, 2004.
6. Cortada, J. W. Rise of the knowledge worker. Boston: Butterworth-Heinemann, 1998.
7. Drucker P. Landmarks of Tomorrow. New York: Harper & Brothers, 1959.
8. Кирсанов К. А., Буянов В. П., Михайлов Л. М. Теория труда. М.: Экзамен, 2003.
9. Kelloway E.K., Barling J. Knowledge work as organizational behavior// International Journal of Management Reviews. 2000. № 2(3): С. 287–304.
10. Нонака И., Такеучи Х. Компания – создатель знания. Зарождение и развитие инноваций в японских фирмах. М.: ЗАО «Олимп-Бизнес», 2011.
11. Коллинз Р. Социология философии: глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.
12. Басов Н.В. Создание знания в социальной интеракции. Социологический журнал. 2012. №1. С. 67–90.
13. Сакайя Т. Стоимость, создаваемая знанием, или История будущего // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. С.337–371.
14. Davenport T. H. Thinking For A Living: How to Get Better Performance and Results From Knowledge Workers. Boston: Harvard Business School Press, 2005.
15. Петрова Г.И. Когнитивный поворот современной науки и формирование новой формы фундаментальности университетского образования // Вестн. Том. гос. ун-та. 2011. № 344. С. 65–67.
16. Филатов С.А., Сухорукова Н.Г. Знание как социальный феномен // Идеи и Идеалы. 2012. №2(12). С. 92–101.
17. Друкер П. Эпоха социальных трансформаций // Центр гуманитарных исследований [Электронный ресурс]. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/2506> (дата обращения: 16.04.15).
18. Стюарт Т.А. Интеллектуальный капитал. Новый источник богатства организаций. М.: Поколение, 2007.
19. Masuda Y. The Information Society as Post-industrial Society. Washington, 1981.
20. Cuvillier R. Intellectual workers and their work in social theory and practice // International Labour Review. 1974. №109(4). С. 291–317.

Cheshev Dmitry V. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

DOI 10.17223/1998863X/30/13

KNOWLEDGE WORKER - SOCIAL AND CULTURAL RESPONSE TO THE CHALLENGES OF THE PROFESSIONAL WORLD OF THE KNOWLEDGE SOCIETY

Keywords: knowledge worker, knowledge work, knowledge society, intellectual capital, knowledge.

The new place of knowledge in modern society initiated its definition as "knowledge society". Modern knowledge acquired social-cultural significance. It has entered into every social structure and has resulted in all social spheres. Knowledge recognized as a key resource for the development of society. This has led to the emergence of new professionals to the society. Knowledge is their main "productive" capital. In abroad literature researchers use the term "knowledge worker" to name new workers. Knowledge workers are presented as professionals, whose work is focused on the manipulation of knowledge (receiving, using, distribution, development). Their work has intellectual character. It is defined by the term "knowledge work" in the literature. The creation of new knowledge is the main element of modern workers. They are in constant communication interaction with other people for this. Transfer and development of new knowledge is a result of communication. New workers use knowledge for professional activity. It is a key feature of the concept «knowledge work». Thus, the mind (sense) of the individual is the most important "factor of production" in modern society. We need to consider the person as intellectual capital, because knowledge is becoming the main capital of modern society. Intellectual capital is inseparable from person. It allows us to speak about the increasing value of knowledge workers for organizations of which they are, and for the whole society. Creating of new knowledge is the part of the process of solving professional problems which modern workers face. In addition, knowledge, which is created by their activity, supports a continuous process of development of knowledge in whole. In turn it leads to the development of society. Consideration of knowledge workers is an essential part of the study of the problem of the knowledge society. This type of personality appears as socio-cultural response to the challenges of the world of professional knowledge society.

References

1. Machlup, F. (1966) *Proizvodstvo i rasprostraneniya znaniya v SShA* [Production and Distribution of Knowledge in the United States]. Translated from English. Moscow: Progress.
2. Petrova, G.I. & Stakhovskaya, Yu.M. (2010) Knowledge management as innovational strategy of management theories in informational society. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2. pp.101-115. (In Russian).
3. Drucker, P. (1993) *Post-capitalist society*. New York: Harper Collins.
4. Toffler, E. (2003) *Metamorfozy vlasti* [Metamorphoses of power]. Translated from English by B.B. BElokoskov et al. Moscow: AST.
5. Bell, D. (2004) *Gryadushchee postindustrial'noe obshchestvo. Opyt sotsial'nogo prognozirovaniya* [The coming of post-industrial society. An Venture in Social Forecasting]. Translated from English by V. Inozemtsev. Moscow: Academia.
6. Cortada, J.W. (1998) *Rise of the knowledge worker*. Boston: Butterworth-Heinemann.
7. Drucker, P. (1959) *Landmarks of Tomorrow*. New York: Harper & Brothers.
8. Kirsanov, K.A., Buyanov, V.P. & Mikhaylov, L.M. (2003) *Teoriya truda* [Theory of Labor]. Moscow: Ekzamen.
9. Kelloway, E.K. & Barling, J. (2000) Knowledge work as organizational behavior. *International Journal of Management Reviews*. 2(3). pp. 287-304. DOI: 10.1111/1468-2370.00042
10. Nonaka, I. & Takeuchi, Kh. (2011) *Kompaniya – sozdatel' znaniya. Zarozhdenie i razvitie innovatsiy v yaponskikh firmakh* [The company as a creator of knowledge. The birth and development of innovations in Japanese firms]. Translated from English by A. Traktinsky. Moscow: Olimp-Biznes.
11. Collins, R. (2002) *Sotsiologiya filosofiy: global'naya teoriya intellektual'nogo izmeneniya* [The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change]. Translated from English by N.S. Rozov and Yu.B. Vertgeim. Novosibirsk: Sibirskiy khronograf.
12. Basov, N.V. (2012) Interaction creating knowledge. *Sotsiologicheskii zhurnal – Sociological Journal*. 1. pp. 67-90. (In Russian).
13. Sakayya, T. (1999) *Stoimost', sozdavaemaya znaniem, ili Istoriya budushchego* [The value created by knowledge, or a history of post-industrial future]. In: Inozemtsev, V.L. (ed.) *Novaya postindustrial'naya volna na Zapade* [A new post-industrial wave in the West]. Moscow: Academia. pp. 337-371.
14. Davenport, T.H. (2005) *Thinking For A Living: How to Get Better Performance and Results From Knowledge Workers*. Boston: Harvard Business School Press.

15. Petrova, G.I. (2011) Cognitive turn of modern science and change of fundamentality as a feature of modern university education. *Vestnik Tomskogo gosudarsvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*. 344. pp. 65-67. (In Russian).
16. Filatov, S.A. & Sukhorukova, N.G. (2012) Knowledge as a social phenomenon. *Idei i Idealy – Ideas and Ideals*. 2 (12). pp. 92-101. (In Russian).
17. Druker, P. (2006) *Epokha sotsial'nykh transformatsiy* [The era of social transformation]. [Online] Available from: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/2506>. (Accessed: 16th April 2015).
18. Stewart, T.A. (2007) *Intellektual'nyy kapital. Novyy istochnik bogatstva organizatsiy* [Intellectual capital. The New Wealth of Organizations]. Translated from English. Moscow: Pokolenie.
19. Masuda, Y. (1981) *The Information Society as Post-industrial Society*. Washington: World Future Society.
20. Cuvillier, R. (1974) Intellectual workers and their work in social theory and practice. *International Labour Review*. 109 (4). pp. 291-317.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

DOI 10.17223/1998863X/30/14

О.А. Коваль, Е.Б. Крюкова

ЛИНГВОЦЕНТРИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ МИРА В ФИЛОСОФИИ Х.-Г. ГАДАМЕРА И Л. ВИТГЕНШТЕЙНА

Проводится сравнительный анализ философской герменевтики Х.-Г. Гадамера и учений Л. Витгенштейна на предмет выявления их общих мировоззренческих установок. Показано, что герменевтическая стратегия Гадамера разворачивается во встречном движении по отношению к эволюции витгенштейновских взглядов на природу языка.

Ключевые слова: понимание, язык, мир, Витгенштейн, Гадамер.

В западноевропейском мышлении XX в. можно выделить два направления, в которых проблема языкового понимания занимает центральное место. Это аналитическая философия и философская герменевтика, отличающиеся друг от друга своими методами, подходами, процедурами, понятийным инструментарием, выводами настолько, что, если сравнить результаты их исследований, может создаться впечатление, будто речь идет не об одном и том же, а о разных феноменах человеческого понимания. Если для первой характерен упор на логический и семантический анализ как естественного, так и искусственно созданных языков, то вторая рассматривает язык в качестве исходного и ключевого параметра человеческого существования в мире. То, что по ходу развития какой-либо мыслительной тенденции формируется совершенно особая область знания со своей специфической структурой, тематической топологией и способом организации, не только оправдано, но и вполне закономерно. Удивительнее другое: что, несмотря на очевидную разнонаправленность идейных устремлений этих двух философских течений, их проблемный предмет – понимание – остается неизменным и определяется как процесс осмысления речевых высказываний. Так, в фокусе внимания и аналитической философии, и философской герменевтики оказывается возможность конструирования и реконструирования смыслов¹. По всей вероятности, причину постоянной оглядки на вопрос понимания в бесчисленных и многоплановых герменевтико-аналитических разработках продуктивнее будет отслеживать не по актуальной ситуации этих крайне востребованных сегодня философских дискурсов, а обратившись непосредственно к их истокам, т. е. попробовав сопоставить концепции самих «виновников» двух сложившихся традиций понимания понимания, а именно Людвига Витгенштейн-

¹ Хотя Э. Гуссерль в своем феноменологическом проекте, казалось бы, тоже озабочен проблемой смыслопорождения, однако он связывает ее решение исключительно с прояснением работы трансцендентальных структур сознания, и интерес к языку во втором томе «Логических исследований» носит у него скорее вынужденный, нежели обязательный характер.

на и Ханса-Георга Гадамера¹. Причем не столько с тем, чтобы найти точки соприкосновения между великими мыслителями, сколько с тем, чтобы показать глубинную, внутреннюю согласованность их теорий². Может статься, оба подхода окажутся не просто не противоречащими друг другу, но даже взаимодополняющими, и то, что слабо обосновано в одной системе координат, получит свое подтверждение в другой.

Сразу надо оговориться, что у Витгенштейна, как раннего, так и позднего периодов, нигде специально не разбираются условия, структурные моменты или сами акты понимания³, что вовсе не означает, будто он в принципе игнорировал проблему понимания. Напротив, она подспудно определяет весь ход его теоретических рассуждений. Дело в том, что в отличие от Гадамера, который начинает разворачивать свое исследование с момента возникновения понимания, Витгенштейн всякий раз имеет дело с уже свершившимся пониманием. Для него любое предложение, будучи сформулировано, является носителем смысла как индикатора понимания. И уже этот смысл, в свою очередь, выступает для Витгенштейна условием возможности взаимопонимания. Понимание предложения приравнивается Витгенштейном к знанию его смысла. Поэтому он и сосредоточивает внимание на том, благодаря чему предложения обретают смысл. Ранний Витгенштейн считает, что предложения получают свой смысл оттого, что фиксируют факты, происходящие или не происходящие в мире. «Логико-философский трактат» исходит из предпосылки, что между миром и языком существует прямая связь: мир является отражением языка, равно как и язык является отражением мира⁴. «Предложение – картина действительности: ибо, понимая предло-

¹ В комментаторской литературе бытует обыкновение сравнивать воззрения Витгенштейна с хайдеггеровскими экспликациями языка, а философия Гадамера привлекается в подобных исследованиях чаще всего лишь на том основании, что ведет свое происхождение от «герменевтики фактичности». Статьи, в которых витгенштейновская мысль соизмеряется напрямую с гадамеровской, посвящены, как правило, частным вопросам. См., например: *Борисов Е.В.* Проблема нормативности в феноменологии языка: Витгенштейн и Гадамер // *Известия Томского политехнического университета*. 2007. № 7 (311). С. 88–92; *Flatscher M.* Das Spiel der Kunst als die Kunst des Spiels. Bemerkungen zum Spiel bei Gadamer und Wittgenstein // R. Esterbauer (Hrsg.). *Ort des Schönen. Phänomenologische Annäherungen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. S. 125–156; *Lawn Ch.* Wittgenstein, History and Hermeneutics // *Philosophy & Social Criticism*. 2003. Vol. 29/3. P. 281–295.

² Гадамер сам неоднократно отмечал близость своих позиций некоторым положениям поздней философии Витгенштейна. См.: *Гадамер Г.-Г.* Философские основания XX века // *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 24–25; *Gadamer H.-G.* Die Lektion des Jahrhunderts: Ein Interview von Riccardo Dottori. Münster: Lit, 2002. S. 80. С другой стороны, он же критиковал витгенштейновские термины «употребление» и «правила» за их избыточную инструментальность, сводящую роль языка сугубо к его функциональности. См.: *Gadamer H.-G.* Hermeneutik auf der Spur // *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. Bd. 10: Hermeneutik im Rückblick. Tübingen: Mohr, 1995. S. 156.

³ Пункты 150–155 «Философских исследований», в которых Витгенштейн стремится развенчать миф о понимании как об «умственном» или «душевном процессе», трудно квалифицировать как серьезную заявку на отдельную теорию понимания.

⁴ Такую необычную систему взаимоотражения прекрасно описал Гадамер, пытаясь объяснить свое понимание спекулятивной природы языка: «Отражение – это постоянный обмен. Нечто отражается в чем-то другом, например, замок в пруду, а это значит, что пруд отбрасывает назад образ замка. При посредстве наблюдателя отражающийся образ сущностно связан с видом самой вещи. Он не имеет бытия для себя, он существует как „явление“, которое не есть он сам, но которое позволяет явиться зеркально отраженным виду самой вещи. Это похоже на удвоение, при котором, однако, существует лишь нечто одно. Подлинная мистерия отражения состоит как раз в невозможности схватить образ, в неуловимости чистого воспроизведения» [1. С. 469–470]. Последняя фраза, в свою оче-

жение, я знаю изображаемую им возможную ситуацию» (4.021) [2. С. 20]. Предложение мыслится здесь как запечатление конфигурации связей, в которых находятся объекты мира. Эти объекты, презентующие, по Витгенштейну, «субстанцию мира» (2.021) [2, 6], и составляют значение слов, которые тем самым оборачиваются их обозначениями: «Имя обозначает объект. Объект – его значение» (3.203) [2. С. 12].

Поздний Витгенштейн отказывается признавать значением слова именуемый объект, выстраивая теорию значения как употребления. «Каждый знак, взятый *сам по себе*, кажется мертвым. *Что* придает ему жизнь? – Он *живет* в употреблении. Несет ли он живое дыхание в самом себе? – Или же *употребление* и есть его дыхание?» [3. С. 212]. Обратившись к анализу повседневного языка, Витгенштейн приходит к выводу, что значения слов и языковых выражений не есть нечто устойчивое, раз и навсегда закрепленное за словом¹. Это подвижное образование, возникающее в конкретной разговорной ситуации. И тогда смысл предложения зависит от того или иного употребления слова. «Понимать предложение – значит понимать язык. Понимать язык – значит владеть некой техникой» [3. С. 162]. Идея значения как употребления свидетельствует о крайне революционном подходе к пониманию самого языка. Язык у Витгенштейна оказывается не совокупностью слов, вступающих между собой в определенные связи, а некой неразрывной целостностью слова, мысли и действия. И потому невозможно дать определение языку как таковому, установив ему четкие рамки или границы², предметив его для удобства изучения. Язык противится подобного рода опредмечиванию. И само это сопротивление в том числе указывает на его деятельностный характер. А работу языка, согласно Витгенштейну, мы можем наблюдать на примере любого разговора, даже самого примитивного свойства³. Всякий разговор – это фрагмент языковой реальности, которая получает у Витгенштейна наименование языковой игры.

Такое обозначение Витгенштейн выбирает не случайно. Слово «игра» как нельзя лучше подходит для описания того, что собой представляет разговор. Язык задает правила, однако игра разыгрывается участниками разговора, которым в рамках правил предоставлена определенная свобода действий. Эта свобода заключается в умении владеть словом, что позволяет использовать его в самых разных контекстах, в которых слово и обретает свое значение. В ходе игры-разговора субъекты говорения достигают взаимопонимания, что свидетельствует о наличии в их фразах смысла. Если цель разговора – это достижение взаимопонимания, то очевидно, что слово нико-

редь, переключается с другой важной темой витгенштейновского трактата – с неизобразимостью формы изображения и с различием говорения и показывания.

¹ Ср. у Гадамера: «Основу языка, похоже, образует способность слов, вопреки определенности своих значений, быть неоднозначными, то есть способность любого слова располагать гибким веером значений, и в этой именно гибкости проявляется своеобразная дерзость такого предприятия, как речь. Значимые моменты речи фиксируются только в самой речи, в ее длящейся реализации, причем моменты эти постоянно корректируют друг друга, выстраивая языковой контекст» [4. С. 58].

² Даже если эти границы, как в «Логико-философском трактате», совпадают с границами мира, включающего в себя «все, что происходит» (1) [2, 5], или все, что допускает логика.

³ Ср. у Гадамера: «Даже в самом обыденном разговоре можно обнаружить подобную существенную особенность спекулятивного отражения: неуловимость того, что является тем не менее чистойшей передачей смысла» [1. С. 473].

гда не есть просто слово, а всегда одновременно и мысль, и действие – игровой ход как действие, за которым стоит мысль и которое выражает себя в слове¹. Неявным основанием любой языковой игры выступает понимание, без которого она не могла бы состояться, и, соответственно, ни одно слово не могло бы получить своего значения. Как условие возможности игры-разговора, эта основа остается скрытой и, присутствуя в любом разговоре, не может быть из него никоим образом вычленена. Согласно Витгенштейну, имеет ценность и требует своего описания любая языковая игра – именно потому, что несет в себе понимание. Это глубинное понимание содержится в языке, а не является продуктом рефлексии носителей языка². Именно оно «ведет», направляет разговор, разыгрываемый собеседниками. Отмечая данный феномен, Витгенштейн констатирует, что «языковая игра есть, так сказать, нечто непредсказуемое. Я имею в виду: она не обоснована. Она не разумна (или неразумна). Она пребывает – как наша жизнь» [6. С. 391]³. Таким образом, сам язык оказывается, по Витгенштейну, формой жизни⁴: язык есть деятельность, в ходе которой человек обретает мир, и узнавание мира начинается с овладения языком – овладения не в смысле распоряжения им, а в смысле освоения в нем.

Если Витгенштейн приходит к такому пониманию языка, то Гадамер, скорее, с этого начинает, разматывая нить своих рассуждений в обратном направлении⁵. Вслед за Хайдеггером он признает за языком самостоятельное бытие. Именно через причастность языку, по Гадамеру, человек получает возможность приобщиться к миру. Человек не сразу имеет мир как естественное место своего обитания (это свойственно животному); мир для человека выступает прежде всего в образе того, что ему противостоит и с чем ему постоянно приходится иметь дело. Отношение между человеком и миром, согласно Гадамеру, предполагает наличие дистанции, которую необходимо преодолеть, чтобы обжиться в мире, сделать его своим, человеческим

¹ В схожем ключе истолковывает концепт игры у Витгенштейна и В. В. Библихин: «Важное у него слово *das Spiel* включает понятия *свободный ход* и *система сложных движений*. Играя, художник развертывает в науке, поэзии, музыке тонкость и сложность, способные отвечать полноте целого мира» [5. С. 15].

² Ср. у Гадамера: «Пребывание „внутри слова“, когда на него уже не смотрят как на предмет, есть, безусловно, основной модус всякого языкового процесса. В языке заключена хранящая и оберегающая сила, препятствующая рефлексивному схватыванию и как бы укрывающая в бессознательном все, что в языке совершается» [4. С. 59–60].

³ Ср. у Гадамера: «Язык, которым владеют, так устроен, что в нем живут, то есть то, что хотят сообщить, „знают“ не иначе, как в языковой форме» [7. С. 65].

⁴ Позиция раннего Витгенштейна не противоречит высказанной здесь. О введении в семантический контекст онтологического трактата Витгенштейна понятия жизни см.: Сокулер З. А. «Жизнь и мир суть одно»: философия, логика и этика в «Логико-философском трактате» // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 68–75.

⁵ И надо сказать, что в подобного рода инверсированном движении мысли Гадамер заходит значительно дальше, чем предполагал сам, признавая созвучность своей герменевтики лишь позднему учению Витгенштейна. Вопреки такому широко распространенному мнению в гадамеровской теории и творчестве раннего Витгенштейна также можно обнаружить общие мотивы, см.: *Fahrenbach H. Die logisch-hermeneutische Problemstellung in Wittgensteins „Tractatus“* // R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hrsg.). *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze*. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag. Bd. 2: Sprache und Logik. Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften. Tübingen: Mohr, 1970. S. 25–54; *Horn P. R. Gadamer and Wittgenstein on the Unity of Language. Reality and Discourse without Metaphysics*. Aldershot, Burlington: Ashgate Publishing, 2005.

миром. И язык здесь оказывается незаменимым посредником, оборачиваясь условием возможности установления требуемой связи. «Повсюду, где мир испытывается нами, где происходит преодоление чуждости, где совершается усвоение, усмотрение, постижение, где устраняется незнание и незнакомство, повсюду совершается герменевтический процесс собирания мира в слово и в общее сознание» [8. С. 14–15]. В отличие от дистанцированности человека и мира, между языком и миром существует иного рода отношение: язык не просто напрямую касается мира, он как бы изнутри структурирует мир, упорядочивая части целого в единую картину мира¹.

Отсюда у Гадамера деятельностный характер языка, проявляющийся в двух направлениях: в случае мира – в качестве формирующего его образ для человека; в случае человека – как игра, вовлекающая в свою реальность участников разговора. Стихия языка, в которую человек погружается, также уподобляется Гадамером пространству игры. Хотя бы потому, что, как и игра, подлинный разговор, регламентированный правилами, заданными языком, требует от собеседников предельной интенсификации всех их сил. Такое особое состояние достигается путем отказа от всего ранее накопленного: приобретенных знаний, жизненного опыта, социального статуса, даже собственного Я. Условием того, чтобы разговор действительно состоялся, является полная поглощенность им, вплоть до само-забвения. «Очевидно, что для языка подлинным субъектом игры является не субъективность того, кто наряду с занятием другими видами деятельности еще и играет, а сама игра» [1. С. 109–110]. Иными словами, игроки оказываются вовсе не субъектом действия, скорее наоборот: «*Всякая игра подразумевает превращение в ее объект*. Привлекательность игры, ее очарование состоит в том, что игра овладевает играющим» [1. С. 112]. Человек предоставляет себя в распоряжение стихии языка, чтобы случилось событие понимания, которое зависит не от него, но от которого он зависит². «Что „выйдет на свет“ в разговоре, заранее никому не известно. Достижение взаимопонимания или его отсутствие – это как бы событие, произошедшее в нас самих» [1. С. 387].

Событие понимания, по Гадамеру, меняет того, кому довелось присутствовать при этом событии, ставя под вопрос его картину мира, поддерживаемую теми предрассудками, которые он неизбежно перенял у традиции. Стоит отметить, что предрассудки Гадамер рассматривает как некоторый позитивный момент, реабилитируя это понятие, скомпрометированное, по его мнению, эпохой Просвещения. Предрассудок для Гадамера – это сохраняющийся в языке и транслируемый через язык голос традиции, задающий магистральное направление осмыслению человеком действительности³. Предрассудки – как то, что предшествует рассудку, рассуждению – являют-

¹ Ср. у Витгенштейна: «Наш язык изначально рисует какую-то картину. Что делать с этой картиной, как ее использовать – это остается неясным. Очевидно, однако, что ее нужно исследовать, если мы хотим понять смысл наших высказываний. Но картина кажется нам чем-то таким, что снимает с нас необходимость этой работы; она уже указывает нам определенное применение. Таким образом она берет нас в плен» [3. С. 269].

² Ср. у Витгенштейна: «Понимай языковую игру как то, что *первично!* А чувства и т. д. – как способ рассмотрения, интерпретацию языковой игры!» [3. С. 253].

³ Витгенштейновская модель «слепого» следования правилу может быть рассмотрена как воспроизводящая тот же принцип диктуемого языком подчинения традиции.

ся, с одной стороны, точками отталкивания для построения картины мира, а с другой – предпосылкой возможности понимания¹. Понимание же всегда совершается в конкретной ситуации разговора. Каждый разговор несет в себе событие понимания в качестве оправдания своего существования. И не только в качестве оправдания, но и в качестве основания, т. е. понимание выступает в разговоре и целью, и побудительным мотивом, и движущей причиной. Оно есть то, из-за чего предпринимается игра, то, что делает игру игрой.

Разговор мыслится Гадамером как пространство игры, в котором осуществляется – в качестве понимания – истина мира. Поскольку именно мир есть та общая *Sache*, суть дела, о которой ведется разговор. «Языковое взаимопонимание ставит то, ради чего оно свершается, перед договаривающимися, подобно тому, как предмет спора кладется посередине между спорщиками. В качестве такого рода общей, никому не принадлежащей и всеми признаваемой почвы, которая связывает всех, кто разговаривает друг с другом, выступает мир» [1. С. 450]. Что же собой представляет истина мира, получающая свою реализацию в качестве понимания? Прежде всего, в разговоре, допустим, двух собеседников выявляются различия смысловых связей в их картинах мира, и по ходу беседы все более очевидной становится условность этих связей. Путем «слияния горизонтов» как способа установления взаимопонимания, открываются не только предрассудки собеседника в качестве фундамента его картины мира, но приводятся «в подвешенное состояние», становясь явными, собственные предрассудки. Это происходит даже в случае, казалось бы, непреодолимой пропасти между сталкиваемыми картинами мира. «Общий язык разыгрывается между говорящими – они постепенно „сыгрываются“ и могут начать договариваться, а потому и тогда, когда различные „взгляды“ непримиримо противостоят друг другу, нельзя отрицать возможность договориться между собой. [...] Традиция, к которой мы принадлежим и в которой живем, – это не часть нашего культурного опыта, не так называемое культурное предание, которое тогда состояло бы из одних памятников и текстов и заключалось бы лишь в передаче смыслов, выраженных средствами языка и исторически засвидетельствованных. Нет, нам непрестанно передается, *traditur*, сам же познаваемый в коммуникативном опыте мир, он передается нам как постоянно открытая бесконечности задача» [8. С. 14].

В разговоре собеседники достигают границы каждый своего мира. И лишь достигнув этой границы, обнаруживают его ограниченность, которая свидетельствует о том, что мы имеем дело не с миром как таковым, а только с его образом. Однако и по ту сторону границы собственного мира находится не мир сам по себе, а мир другого, который, в свою очередь, тоже является образом. Этот другой образ мира позволяет выявить не только образность, присущую ему, но и свою собственную. И что гораздо важнее – необходимость самой образности. Такая необходимость исходит от языка, на котором ведется разговор, как источника любой образности. Тем самым, по Гадамеру, мир, который мы имеем и который по праву называем своим миром, человеческим, скон-

¹ Ср. у Витгенштейна: «Картину, прочно укоренившуюся в нашем сознании, можно, конечно, сравнить с предрассудком, но при этом нужно признать и то, что человеку *всегда* необходимо опираться на что-то твердое, будь то картина или нечто иное; так что картину, лежащую в основе всего мышления, следует уважать, а не обходиться с ней как с предрассудком» [9. С. 488].

струирован при посредстве языка, на языке, языком. Мир нам близок и понятен лишь постольку, поскольку мы всякий раз имеем дело с ним как с картиной мира, как с языковым образом¹. Но и язык, в свою очередь, получает легитимность лишь как изображение мира: «Слово является словом только благодаря тому, что в нем обретает языковое выражение. В своем собственном чувственном бытии оно присутствует лишь для того, чтобы снять себя в том, что сказано. И наоборот, то, что обретает языковое выражение, первоначально отнюдь не является некой безязыкой пред-данностью, а получает в слове свою собственную определенность» [1. С. 479].

Подводя итог своей теории понимания, Гадамер резюмирует ее в следующем положении: «То, что может быть понято, есть язык» [1. С. 478]. Витгенштейн же в предисловии к «Логико-философскому трактату» лаконично выражает смысл своей работы ставшей знаменитой фразой: «То, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, о том же, что сказать невозможно, следует молчать» [2. С. 2]. Перед нами одна и та же, зеркально отраженная формула, в которой лишь меняются местами язык и понимание: в первом случае понимание определяется как язык, а во втором – язык как понимание. Но суть дела при этом не меняется: понимание для обоих мыслителей – это событие самого языка, который детерминирует не только деятельность сознания, но и весь человеческий универсум. Что касается второй части витгенштейновского афоризма, смысл которой призвано было отразить, вернее, «показать» его понятие «мистического», включающее в себе все пространство невыразимого, то непреступаемость языковой границы, четко проводимой в учении раннего Витгенштейна, присутствует, пускай неявно, также и в гадамеровской сентенции: философская герменевтика сохраняет свою универсальную значимость лишь в пределах понимаемого мира, т. е. в границах языка, каковые задают исключительно человеческое измерение существования в мире.

Литература

1. *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* // Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke* / пер. Лощевского К.В. Bd. 1: *Hermeneutik I*. Tübingen: Mohr, 1990.
2. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. *Философские работы*. М.: Гнозис, 1994. Ч. I. С. 1–73.
3. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. *Философские работы*. М.: Гнозис, 1994. Ч. I. С. 75–319.
4. *Гадамер Г.-Г.* Язык и понимание // Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991. С. 43–60.
5. *Бибихин В. В.* Витгенштейн: смена аспекта. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
6. *Витгенштейн Л.* О достоверности // Витгенштейн Л. *Философские работы*. М.: Гнозис, 1994. Ч. I. С. 321–405.
7. *Гадамер Г.-Г.* Семантика и герменевтика // Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991. С. 60–71.

¹ Ср. у Витгенштейна: «Картина создает представление о действительности, изображая возможность существования и не-существования со-бытий» (2.201) [2, 10]. Или: «Предложение – картина действительности. Предложение – модель действительности, какой мы ее себе представляем» (4.01) [2, 19].

8. Гадамер Г.-Г. *Философия и герменевтика* // Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991. С. 9–15.

9. Витгенштейн Л. *Культура и ценность* // Витгенштейн Л. *Философские работы*. М.: Гнозис, 1994. Ч. I. С. 407–492.

Koval Oxana A. Russian Christian Humanitarian Academy (RHGA) (St. Petersburg, Russian Federation). DOI 10.17223/1998863X/30/14

Kryukova Ekaterina B. Russian Christian Humanitarian Academy (RHGA) (St. Petersburg, Russian Federation). DOI 10.17223/1998863X/30/14

LINGUOCENTRIC UNDERSTANDING OF WORLD IN PHILOSOPHY OF H.-G. GADAMER AND L. WITTGENSTEIN

Keywords: understanding, language, world, Gadamer, Wittgenstein.

Philosophical hermeneutics and analytical philosophy represent two independent types of knowledge in which, despite of its distinction in methodology and in conceptual techniques, the problem of understanding becomes the common semantic center, where all researches of these differently directed sorts of a discourse are organized around. The specific feature of understanding – how it's conceived in hermeneutical and analytical studies – is a strictly linguistic character of this phenomenon: the understanding is, first of all, an event which happens in language. And just that very event – a general moment of these contrast doctrines – becomes an impulsive cause for theoretical consideration of H.-G. Gadamer and L. Wittgenstein, the founder of philosophical hermeneutics and the initiator of two main trend in analytical philosophy: logical positivism and so-called ordinary language philosophy. The reference point by Gadamer and Wittgenstein's comparison was not so much a desire for finding points of their crossing, as an attempt to show deep internal relationship which exists between two theorist of linguocentric understanding of world. Besides a widespread convergence of Wittgenstein's notion of a language-game and Gadamer's concept of game as a language's unfolding space, except an analogy inevitably comes to mind between an idea that meaning is use and dialogic nature of understanding, another words, between the late searches of Wittgenstein and hermeneutical explication of language by Gadamer – besides this fact it was revealed that the main intension of philosophical hermeneutics doesn't exceed the limits set by “Tractatus Logico-Philosophicus”: the world is thought of both philosophers as a language picture, and language – as a world picture. The fundamental thesis of Gadamer “being which can be understood is language” appears a mirror reflection of Wittgenstein's well-known statement “what can be said at all can be said clearly, and what we cannot talk about we must pass over in silence”

References

1. Gadamer, H.-G. (1990) *Gesammelte Werke*. Bd. 1: Hermeneutik I. Tübingen: Mohr.
2. Wittgenstein, L. (1994) *Filosofskie raboty* [Philosophical works]. Translated from German. Moscow: Gnozis. pp. 1-73.
3. Wittgenstein, L. (1994) *Filosofskie raboty* [Philosophical works]. Translated from German. Moscow: Gnozis. pp. 75-319.
4. Gadamer, G.-G. (1991) *Aktual'nost' prekrasnogo* [The Relevance of the Beautiful]. Translated from German by M.F. Stafetskaya. Moscow: Iskusstvo. pp. 43-60.
5. Bibikhin, V.V. (2005) *Wittgenstein: smena aspekta* [Wittgenstein: the aspect change]. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas.
6. Wittgenstein, L. (1994) *Filosofskie raboty* [Philosophical works]. Translated from German. Moscow: Gnozis. pp. 321-405.
7. Gadamer, G.-G. (1991) *Aktual'nost' prekrasnogo* [The Relevance of the Beautiful]. Translated from German by M.F. Stafetskaya. Moscow: Iskusstvo. pp. 60-71.
8. Gadamer, G.-G. (1991) *Aktual'nost' prekrasnogo* [The Relevance of the Beautiful]. Translated from German by M.F. Stafetskaya. Moscow: Iskusstvo. pp. 9-15.
9. Wittgenstein, L. (1994) *Filosofskie raboty* [Philosophical works]. Translated from German. Moscow: Gnozis. pp. 407-492.

УДК 1 (091)
DOI 10.17223/1998863X/30/15

О.Г. Мазаева

О ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОМ СМЫСЛЕ ЯЗЫКОВЫХ ОБРАЗОВАНИЙ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Рассматриваются языковые образования античной философии. Описание формирования термина и его осмысления могут быть представлены двояко. Обретение терминологического смысла рационально-понятийными и эмоционально-образными формами мышления связано с их развитием, от корнесловия к ставшему содержанию. Осмысление термина разворачивается в обратной перспективе, телеологической, когда ставший смысл является гарантом конкретности и ясности становящегося термина.

Ключевые слова: античная философия, мудрец, философ, софист, эрос, логос.

Слова и словосочетания, характеризующие античную философию, выступают как понятие, образ, символ, термин; причём каждое из них способно выполнять функцию любого другого, в какой-то мере замещать его, реализовывать функцию, которая не обязательно единственно или преимущественно присуща именно данному образованию.

Описание процесса формирования термина и его осмысление могут быть представлены в двух перспективах. Как обретение в ходе исторического развития терминологического смысла рационально-понятийными и эмоционально-образными формами мышления. В таком случае важно обратиться к корнесловию, выявить смысловые истоки, содержание, разнообразие разбираемых языковых образований. Это путь от истока к становящемуся и ставшему. Осмысление же термина лучше представляется в обратной (телеологической) перспективе. В свете осуществлённого, энтелехии, проясняется становящийся смысл, ставший термин выступает гарантом конкретности и ясности формирующегося смысла. Содержание ключевого термина – античная философия, смысл и содержание других – таких как эрос, логос – полнее и точнее раскрываются именно в этом двуедином взятии.

Рассмотрим историко-культурное и философское содержание словосочетания «античная философия», формирование его терминологического статуса и смысла. Начнём со слова «античная», обратим внимание на его корнесловие (смысловые истоки) и ставший смысл.

Во времена поздней античности христиане называли эллинов – древними (античными), себя же – новыми (времени модерна) людьми. Это противопоставление содержит долю пренебрежения (язычники, а не христиане) и долю случайного, разделение – во времени (древние, а не новые).

В Германии XIX в. сначала у Г.В.Ф. Гегеля, затем в антиковедении у Э. Целлера, Т. Гомперца, В. Виндельбанда и др. в названии отмечается местоположение – греческая философия, в её исследовании даётся разбивка на периоды. В философских текстах встречаются именованья – философия Эл-

лады, древнегреческая, эллинская философия. Во Франции XVIII в. все произведения древнего искусства считались «античными», позднее так стали называть только греко-римские древности. Во времена Возрождения греко-римское культурное наследие воспринималось как образцовое, классическое.

Отметим, что со временем термин античный(ая) утратил пренебрежительный оттенок. В истории культуры не редки метаморфозы, изменение содержания термина, исчезновение отрицательных или иных коннотаций. Термин античный(ая) стал относиться только к греко-римским культурным ценностям, ни японская, ни восточная античность, в научном обиходе не утвердились, хотя и были попытки ввести их. Разнообразие слово-сочетаний, характеризующих философию с VI в. до н.э. – до 529 г. н.э. (11,3 века), всё чаще связывалось с определением её как античной. Этот термин приобрел статус необходимого, а не случайного, за ним постепенно закрепляются устоявшиеся смыслы: античная – значит, древняя, греко-римская, классическая.

Сложносоставные понятия философ и философия, образованные от греческих слов филия – любовь и софия – мудрость, означают любовь к мудрости, любомудрие. Появление этих слов довольно часто возводят или к Пифагору Самосскому (ок. 580–500), который в зрелом возрасте жил на юге Италии (Кротон, Метапонт). Считалось, что он, по скромности притязаний, именовал себя не мудрецом, а лишь любителем мудрости. Или к Гераклиту Эфесскому (ок. 540–480), как будто бы пренебрежительно назвавшему Пифагора – всего лишь философом, в противоположность себе – последнему одинокому мудрецу. Или употребление этих слов связывают с Геродотом (ок. 484–425), «отцом истории», родом из Галикарнаса (Малая Азия), проживавшим в Афинах.

Осознание философа как особого представителя общества, а философии как особого образа жизни и мысли, которые определяются идеей подлинной, абсолютной мудрости, относят к Платону Афинскому (428/7 – 347). В «Пире» Платона Эрос в мифологической, а Сократ (ок. 469–399) в исторической форме воплотили образ философа [1. С. 59].

В диалогах Платона «Пир», «Федр», «Софист», «Государство» и др. раскрыто содержание понятий философа и философии, выявлено их терминологическое значение. После этого устоявшийся смысл терминов был перенесён на предшествующие времена. Аристотель (384–322) из Стагиры среди первых мудрецов выделил философов: Фалеса (ок. 624–548) из Милета как «такого рода» философа, т.е., натурфилософа, и его современника Ферекида Самосского (ок. 600/597–532/529) – «другого рода» философа, т.е., богословствующего [2. С. 125]. Позднее Цицерон (106–43), Диоген Лаэртский (II–III в. н.э.), Ямвлих (III–IV в. н.э.) стали проецировать платоновские понятия философии и философа на прежние времена, на фигуры таких мыслителей, как Пифагор, Гераклит, или отсылать к свидетельствам Геродота.

Давая характеристику составной части слова философия – «филия», заметим, что для обозначения любви в греческом языке существуют разные понятия. Филия – любовь-симпатия, склонность, расположение; агапе – любовь-жалость; эрос – любовь-страсть, влечение; мания – одержимость, неис-

товство; сторге – родственная привязанность, любовь-дружба; харис – бескорыстный, божественный дар.

В то же время одно понятие содержит ряд смысловых оттенков. Разработка характеристик любви, значимых для выявления понятий философ и философия, дана Платоном в диалогах «Пир», «Федр» и другие. В диалоге «Пир» – образ Эроса раскрывает суть и смысл понимания любви. Мифический образ Эроса, по Платону, во многом схож с образом философа, именование которого включает корень – филия. Философу, как и Эросу, важны и близки устремления к сверхчувственному, божественному, абсолютному. Платон раскрывает коннотативные (дополнительные, сопутствующие) значения, характеризующие не достижение, а лишь вечное приближение к абсолютному. Персонафицированную образом Эроса любовь дополняют такие понятия, как энтузиазм – одержимость Божеством; пафос – состояние страсти, обуревающей и Эроса, и истинно философскую душу; экстаз – временное священное безумие, когда душа покидает тело, состояние, в котором душа устремляется к божественному, непосредственно (мистически) общается с Божеством [3. С. 192–221]. Экстатическая, мистическая природа познания дальнейшую разработку получила у неоплатоников.

В многообразии языковых образований и убедительных экспликаций Платона терминологически значимой всё-таки стала филия, а не эрос. Слова философия и философ во времена Платона уже существовали. Его миссия в данном случае заключалась не в словотворчестве, а в усилении терминологического статуса и смысла бытовавших слов.

В диалогах Платона разработка понятий, таких как энтузиазм, пафос, экстаз и ряда других, фокусируется в Эросе, терминологически закрепляется в филии. Филия – многоразличное понятие, в интересующем нас отношении близкое к данному выше толкованию Эроса. Этимологически слово филия более спокойного свойства, выражает дружбу, дружественность, влюбчивость, расположенность, склонность, интерес. В этом понятии фиксируется господствующая интенция, т.е. направленность, стремление, целевая и целеполагающая значимость занятий, проникнутых высокой любовью к подлинной мудрости.

При рассмотрении второй части термина «философия» – софия, слова-символа, богатого в смысловом отношении, употребляемого в разных контекстах, остановимся на трёх:

- многоопытность мудрецов (VII–VI в. до н.э.);
- практическая мудрость софистов (V–IV в. до н.э.);
- подлинная, божественная, абсолютная мудрость.

1. Многоопытность мудрецов. В VII–VI вв. до н.э. ряд выдающихся мыслителей и государственных деятелей почитались у эллинов как мудрецы. В разных перечнях семи мудрецов числится около двадцати имён. Среди них – Фалес Милетский и Ферекид Сиросский [4. С. 190–191]. Почитая как мудрецов, Фалеса и Ферекида причисляют к философам, их время – время становления философии. «Уже первое проявление философии на греческой почве, – замечал Ф. Ницше, – санкция семи мудрецов – есть ясная и незабвенная линия в картине эллинского естества. У других народов были святые, у греков – мудрецы» [5. С. 196].

В представлениях о семи мудрецах, радеющих о сохранении и общем благе вверенного им полиса, отразилось многообразие назначений софии: это 1) владение словом в разных видах деятельности, в обыденной жизни; 2) умение общаться с людьми в устной и письменной речи; 3) оперирование научными и техническими знаниями.

Мудрость семи мудрецов в основном практического свойства, в случае Фалеса и Ферекида она связана с совершенствованием способности суждения. Даже более того, теоретический (умозрительный) интерес часто превышает практический, для них важно уяснить последние основания, истину, абсолюты. Они выходят за пределы чувственно воспринимаемого, в значительной степени склонны к умозрению, рефлексии. Но предмет рефлексии (осмысления, размышлений) у них разный. Для Фалеса предметом рефлексии преимущественно выступает природа, с него начинается натурфилософская традиция в философии. Для Ферекида предметом рефлексии является мифология Гомера и Гесиода. Ферекид представляет традицию философов-богословов, для её реконструкции почти нет сведений, хотя вполне улавливается стремление через переосмысление мифологии дать философскую интерпретацию первооснов, мироздания.

2. Практическая мудрость софистов. В V–IV в. до н.э. появились платные учителя мудрости – софисты. Они, скорее, представители риторической (риторика – искусство красноречия), а не философской культуры. Фигуры софиста и философа при всех разногласиях в те времена были взаимодополняющими, иногда и совпадающими в одном лице.

Софисты признавали относительную необходимость философских занятий, считали, что философствовать надо, но в меру. Их роль состояла в передаче общей культуры и знаний, с помощью которых они и их ученики могли бы достичь личного успеха в делах, и в политике. Софисты считали эристику (искусство спора) и риторику (искусство красноречия) средствами достижения своих целей. Попутно софистами сделано немало позитивного в философии. Это и развитие новых для того времени проблем, тех, что ныне входят в философию культуры и философскую антропологию, разработка важных для логики и философии языка тем: логических, эристических, риторических, грамматических.

Философы выступали искателями объективного (общеобязательного) знания, истины, абсолюта, эристика и риторика являлись для них средствами тренировки ума и самозащиты, но они были далеки от высокой оценки эристики и риторики. Сократ, Платон, Аристотель, их последователи (именно они составляли философское противостояние софистам) считали мудрость софистов неподлинной. Они осуждали свойственные софистам гносеологический и этический релятивизм, сенсуализм, основанный на них скептицизм относительно признания существования Богов и т.д.

Самосознание философа и софиста различны, их споры – постоянны. Современники, даже просвещённые, разницу этих позиций, по разным причинам, не видят или не принимают в расчёт (например, комедиограф Аристофан).

Уже в самом именовании «софист» слышалось снижение роли, отводимой мудрецу (мудрец – «софос»). Софист часто комичен, унижен, осмеян.

3. Абсолютная, безусловная, совершенная, подлинная мудрость – достояние Бога. Она исключает вариации – нельзя быть более или менее мудрым. София как подлинная мудрость выступает здесь в качестве полноты и определённости истины, знания. Она приобретает значение идеала, трансцендентной нормы, т.е. нормы, которая недоступна чувственно воспринимаемому. Это знание сверхчувственное, абсолютное, божественное. Бог Аристотеля как абсолют недвижим, бездеятелен (движение свидетельствовало бы о неполноте, недостатке). Бог – объект любви, как субъект любви он обнаружил бы отсутствие самодостаточности и совершенства. Бог – энтелехия, осуществлённость, притягивает к себе всё, устремлённость всего к Богу – реализация целевой причины, одной из четырёх метафизических первопричин.

Абсолютная мудрость не имеет градаций. Она есть всегда, всюду, в своей полноте, без изъятий, градаций, различий и степеней. Немудрость же имеет свои различия [1. С. 61]. Людей, у которых отсутствует мудрость, можно разделить на два вида:

– сознающие свою немудрость – философы (Сократ: «Я знаю, что ничего не знаю»);

– не сознающие свою немудрость (незнание, неведение), это – невежды (не ведающие, не ищущие абсолютную мудрость; этической оценки здесь нет).

Рассмотрев три смысловых контекста софии и дихотомическое деление немудрости, можно выделить пять фигур и пять типов различного отношения к мудрости.

1. Бог. Божественная, т.е. абсолютная мудрость.

2. Мудрец. По-преимуществу практическая мудрость, служащая объективной, общезначимой цели. Цель мудреца – достижение блага полиса и всех граждан.

3. Софист. Практическая мудрость как техника дискурса, направленная на достижение субъективных целей, выгоды.

4. Философ. Умозрительно взыскующий абсолютной Божественной мудрости, основывающий на стремлении к ней свой образ жизни и мысли.

5. Невежда. Полное отсутствие тяги к абсолютной мудрости, безразличие к ней.

Мудрец, Софист, Философ, Невежда обнаруживают разные степени и модусы теоретической и практической активности; нередко встречаются взаимопереплетения этих чистых типологических персонификаций. Божество и Невежда (их умозрительная активность нулевая) – лишены философского начала.

Мудрецу, Софисту, Философу философское начало присуще в разной степени. Отсюда несамодостаточность тех, кому свойственно философствовать, их особый статус в интеллектуально-духовном мире. Серединная позиция между Божеством и Невеждой превращает философствующего (мудреца, софиста, философа) в ироника и/или трагического героя. Ироничность и трагичность существуют и как внутренняя самоопределённость, и как восприятие философа и философствующего другими людьми.

Активность философа античности проявляется как выбор взаимосвязанных между собой образа жизни и образа мысли. Осознание этой двоякости

осложняет ситуацию. Именно «в чистоте своей срединности» философ (в гораздо большей степени, чем мудрец и софист) уязвим и так легко иронизировать над ним и Аристофану в «Облаках» (возможно, что он не путал Сократа с софистами в своей философской беспечности, просто так было точнее), и Платону в своих диалогах. Ироник знает о своей немудрости (об отсутствии подлинной, полной мудрости). Он не находит себе места ни в кругу невежд, ни среди мудрецов, все знающих и все ведающих, каковых, по сути, среди смертных нет. Ирония чревата трагичностью. Философ неприкаян, бесприютен, как Эрос, как Сократ [1. С. 62]

Превратности судьбы философа или философствующего связаны с особой двойственностью его положения, которое вызывает: ироничность окружающих, порой самоиронию (как у Сократа); или же трагичность, состоящую в невозможности и одновременно в неодолимом желании и стремлении достичь недосягаемого – абсолютной мудрости.

Превратности судьбы самой философии обнаруживаются в ином. Утрата присущей ей двоичности или многозначности – мертва её.

Прояснение смысла, жизненности сложносоставного термина «философия» связано с обращением к близким по содержанию словам (или группе слов), которые, уточняя и углубляя некоторые характеристики этого содержания, всё-таки не обретают именованного термина, основополагающего и определяющего данный вид интеллектуальной активности.

Для осмысления темы Софии в философии особенно важными являются понятия (имеющие также не одно значение) «логос» и «рацио». Уже в пределах античности в латинском «рацио» идёт угасание, выхолащивание, забвение некоторых смыслов греческого «логоса», хотя исходно латинское «рацио» является своеобразной калькой греческого «логоса».

«Рацио» тяготеет к схеме, о-предел-еванию и определению понятий. Гипертрофия начинаний Сократа, его метода позднее найдет воплощение и завершение в оформлении логики, математики, опирающемся на них естествознании.

«Логос», тяготеющий к духовной неисчерпаемости, к символу, противостоит мифу со стороны входящих в него рационалистических моментов, но «Логос» – как слово и мысль Божественного, далеко не подвластен жесткости рацио. В «Логосе», как и в других, обнаруживающих терминологический смысл слова, есть «прозадуманность и неотменимость», о чём писал А.В. Михайлов. Слово подвергается «разворачиванию, разбору и разъятию ...переводу и переносу в другие языки, при которых его смысл обедняется, стирается, урезается, сужается ...Скрытое, застланное слово ...противится неосмысленному употреблению самого себя, оно и тут не перестаёт стоять на страже самого себя» [6. С. 493].

Понятийная разработка абсолюта, сверхчувственного, «Рацио» фокусируется в «Логосе», терминологически закрепляется в «Софии» (составной части термина философия).

Разработка же другого ряда понятий, таких как «энтузиазм», «пафос», «экстаз», фокусируется в «Эросе», а терминологически закрепляется в «Филии».

Философия (в своём общезначимом измерении) предстаёт как нераздельность, неразделённость и неразделимость Эроса и Логоса. Она жива

этой своей двоичностью и/или многозначностью, включающей широкий диапазон смысловых сочетаний каждого из начал.

Кроме смысловокорневой двойственности (филия и софия), необходимо указать на двойственность между системно-понятийным рядом и разноликостью эмоционально-образной и/или мистической подосновы. Двойственность придаёт философии как явлению особую энергичность, определяет историческую подвижность, обеспечивает жизненность термина философия.

Парадоксально, но факт. Когда мы имеем дело с философ/философствующим (т.е. когда речь идёт об индивидуальном измерении интеллектуальной философской активности), раздвоенность и стремление к недостижимому обнаруживают ироничность и трагичность ситуации (появляются насмешки, сожаления по отношению к философу у окружающих, у него самого).

Когда же философия (в её общезначимом измерении) приобретает однозначно выраженную определённую (в любом варианте), то торжествующая философема, чреватая однобокостью, уподобляется в своей завершённости омертвелому образованию (в чём трагедия философии) и/или вызывает иронию, критику, опровержения. Таковы некоторые этимологические соображения, учитывающие корнесловие, указывающие на понятийную разработку, жизнь термина, высокие и низкие тона его звучания.

Т. Гомперц (1832–1912) в своём труде «Греческие мыслители» (1896–1909) писал: «Игнорировать прошлое не только не желательно, но и просто невозможно. Незнание учений и сочинений великих мастеров древности, какого-нибудь Платона или Аристотеля, даже полное неведение их имён не избавляют от влияния их авторитета. И не только потому, что это влияние передаётся через посредство древних и современных преемников их; всё наше мышление, категории в которых оно движется, словесные формы, которыми оно пользуется ... – всё это в значительной мере есть результат и создание великих мыслителей прошлого» [7. С. 487].

Исследования в области историко-культурной этимологии, философско-лингвистические изыскания помогут не только реализовать практический интерес, извлечь уроки из прошлого, получить новые теоретические знания, но и избавят от всеильной, не всегда осознаваемой, чрезмерной зависимости от неё, что также отмечал Т. Гомперц [7. С. 487].

Трудности изучения терминологического смысла словесных форм, их строя, достаточно велики. Они обусловлены, с одной стороны, разнообразием исследовательского опыта, мировоззренческих и методологических установок, достижений и предрассудков того или иного этапа философской историографии. С другой, в процесс терминологизации вовлекаются сложные языковые формы (символ, образ), приходится учитывать метафоричность, эмоциональную подоснову слов. Всё это создаёт и смысловую неоднозначность, вариативность, незавершённость, открытость и в то же время обеспечивает жизнеспособность и долговечность античной философии.

Литература

1. *Адо П.* Что такое философия? / пер. с фр. В.П. Гайдамака. М., 1999. 320 с.

2. Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. (Начало древнегреческой философии). М., 1996. 192 с.
3. Иванов В. Дионис и прадониисийство. СПб.: Алетейя, 1994. 344 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб.: Наука, 1993. 350 с.
5. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху // Избранные произведения Фридриха Ницше: в 3 т. М.: REFL-book, 1994. Т. 3. 416 с.
6. Михайлов А.В. Обратный перевод. М.: Языки русской культуры, 2000. 856 с. (Язык. Семиотика. Культура).
7. Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. 1 / пер. с нем. Д. Жуковского и Е. Герцык. Научная редакция нового издания, комментарии, примечания и предисловие А.В. Цыба. СПб.: Алетейя, 1999. 606 с.

Mazaeva Olga G. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

DOI 10.17223/1998863X/30/15

ON THE TERMINOLOGICAL MEANING OF LANGUAGE ITEMS OF ANCIENT PHILOSOPHY

Keywords: ancient philosophy, sage, philosopher, sophist, eros, logos.

The article deals with the language items: words and phrases that characterize the ancient philosophy. They can be a concept, image, symbol, term; or perform the functions of any other rather than inherent in the item itself. The description of the formation of the term and its comprehension can be viewed from two perspectives. The process of acquiring terminological meaning by the rational and emotional forms of thinking is connected with the features of historical development. Therefore it is important to turn to the etymology revealing the origin of meaning and content of the language items under consideration. Comprehension occurs in the reverse perspective (teleological) when the established meaning (its implementation) – entelechy serves to guarantee the accuracy and clarity of the term which is still being formed. It refers to the term 'ancient philosophy' and to the others (e.g., eros, logos) which disclose both their meanings and the content of key term. In Plato's time there was the word philosophy. Its mission is to choose terminology significant definition from existing images, words and concepts, showing way of life and thought of the philosopher. The discrepancy of substance significant and terminology status naming is revealed. In Plato's dialogues the development of concepts enthusiasm, pathos, ecstasy, and a number of others is focused in Eros, terminologically fixed in philia. Philia is a concept similar to Eros, but etymologically it has more moderate qualities: inclination, interest. It conveys the importance of activity imbued with love for true wisdom. The second part of the term philosophy is sophia, word- symbol. The notions of logos and ratio are important for understanding the theme of Sophia. Logos tends to be spiritually inexhaustible and symbolic, it confronts the myth in terms of rationality, but as the word and thought of the Divine it is spirit that is not subject to the rigidity of ratio. The conceptual development of the absolute, preternatural and ratio is focused on the Logos, terminologically fixed in sophia. Difficulty in studying the terminological meaning is conditioned by a variety of research experience, philosophical and methodological orientations of particular stage of philosophical historiography. Complicated language forms (symbols, images) are involved in the formation of the term, metaphoricality and emotional nature of the words should be taken into account. This creates ambiguity, variability, openness of the meaning that ensures the vitality and viability of ancient philosophy.

References

1. Ado, P. (1999) *Chto takoe antichnaya filosofiya?* [What is antique philosophy?] Translated from French by V.P. Gaydamak. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury.
2. Semushkin, A.V. (1996) *U istokov evropeyskoy ratsional'nosti. (Nachalo drevnegrecheskoy filosofii)* [The beginning of European rationality. (Greek philosophy)]. Moscow: Interpraks.
3. Ivanov, V. (1994) *Dionis i pradionisiystvo* [Dionysus and pra-Dionysianism]. St. Petersburg: Aletheia.
4. Hegel, G.W.F. (1993) *Leksii po istorii filosofii. Kniga pervaya* [Lectures on the history of philosophy. Book One]. Translated from German by B.G. Stolpner. St. Petersburg: Nauka.
5. Nietzsche, F. (1994) *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Vol. 3. Moscow: REFL-book.
6. Mikhaylov, A.V. (2000) *Obratnyy perevod* [Back translation]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury.
7. Gomperz, T. (1999) *Grecheskie mysliteli* [Greek thinkers]. Translated from German by D. Zhukovsky & E. Gertsyk. St. Petersburg: Aletheia.

УДК 740

DOI 10.17223/1998863X/30/16

М.Б. Ревушкина

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ЦЕННОСТЯХ В УЧЕНИИ В. ФРАНКЛА

Рассматриваются представления о ценностях в теории логотерапии и экзистенциального анализа В. Франкла в контексте современной аксиологической парадигмы. Актуализируется проблема понимания категории ценности в учении Франкла и предлагаются ракурсы её понимания в контексте неклассической онтологии. Рассматривается эвристичность этих представлений для решения проблем современности, проявляющихся на уровне личности как экзистенциальный вакуум, ноогенный невроз и потеря цельности смысловой организации, определяются возможности и перспективы.

Ключевые слова: Виктор Франкл, ценности, логотерапия, экзистенциальный анализ, димензиональная онтология.

Ценностная проблематика в том или ином виде всегда присутствовала в философии и других областях социогуманитарного знания, получая новые интерпретации в разные исторические периоды. Социокультурный контекст современности: глобализация и господство «цинического разума»¹. И хотя на фоне постмодернистского релятивизма в моду вошли рассуждения о равноценности истины и лжи, ирония и скептицизм. Но, и принимая во внимание такие реалии современности, как отказ от универсальных норм, сосуществование различных религий, мировоззрений, теорий и культур, разрушение традиционных ценностей, вовсе не обязательно относиться к ней «постмодернистски». Сам постмодернизм можно рассматривать как разрушение изжившего себя классического типа западной рациональности. Для предотвращения мировых кризисов и катастроф требуются общечеловеческие ценности.

Хотя ценностная проблематика существенна в наше время, и сам анализ её актуальности может стать темой отдельного исследования, в аксиологии отсутствует общепринятая теория ценностей, а присутствуют конкурирующие концепции. Такая ситуация получает разную оценку в исследовательской литературе: одни считают её кризисом аксиологии, другие объясняют её, исходя из природы ценностей. Н.С. Рыбаков считает, что существующие в нашей философской литературе многообразные и даже противоположные представления о ценности прогнозировал ещё Н.О. Лосский на основании того, что ценности всепроникающи по своей природе [2]. Другой известный исследователь, В.К. Шохин, выражает иную позицию, он пишет: «Фундаментальная аксиология, в отличие от множества разновидностей «прикладных», переживает глубокий кризис» [3. С. 11]. По его мнению, отсутствие общей теории ценностей приводит к возникновению «при-

¹ Описан Петером Слотердайком в его известной книге «Критика цинического разума» [1].

кладных» аксиологий, которые создаются в отдельных региональных областях, для решения конкретных проблем. К таким «прикладным» аксиологиям можно отнести и теорию ценностей Виктора Франкла. Представление о ценностях является важной составляющей созданной им теории экзистенциального анализа и логотерапии, или третьей Венской школы психотерапии.

Для того чтобы выявить особенности аксиологических взглядов автора логотерапии, проанализируем его позицию по классическим для аксиологии вопросам: что такое ценность, онтологический статус ценности, способ познания их человеком, классификация ценностей. Ответы на них приводят к существованию разных точек зрения, подробное описание которых сделано в соответствующей исследовательской литературе.

Основной вопрос аксиологии «что такое ценности» в теории логотерапии и экзистенциального анализа Виктора Франкла тесно связан с вопросом о смысле жизни. Он считает, что универсального смысла жизни не существует, всё, чем располагает человек, – это лишь тот уникальный смысл, который он может отыскать в каждой неповторимой и конкретной ситуации. Учитывая то обстоятельство, что среди всех индивидуальных ситуаций есть и такие, в которых можно найти кое-что общее, Франкл делает вывод, что «есть смыслы, которые присущи людям определенного общества, и даже более того – смыслы, которые разделяются множеством людей на протяжении истории. Эти смыслы относятся скорее к человеческому положению вообще, чем к уникальным ситуациям. Эти смыслы и есть то, что понимается под ценностями. Таким образом, ценности можно определить как универсалии смысла, кристаллизующиеся в типичных ситуациях, с которыми сталкивается общество или даже все человечество» [4. С. 288].

Ценности имеют двойственный онтологический статус: они и субъективны и объективны. Франкл считает, что бытие смыслов объективно, но усматривается индивидом неповторимым, уникальным образом. С одной стороны, ценности ограничены прошлым и будущим, т.е. связаны с исторической традицией, с другой, они вневременны и формальны по отношению к историческому материалу. С одной стороны, он пишет, что источником ценностей являются: мир десяти тысяч уникальных ситуаций и совесть человека как «смысловой орган», способный отыскать уникальный нравственный смысл в каждой ситуации. С другой стороны, он доказывает, что ценности и смыслы не субъективны, не являются простым выражением самости индивида. Поскольку ценности – это те же кристаллизовавшиеся смыслы, а уникальный смысл ситуации открывается через уникальную трансценденцию, направленную к Логосу, следовательно, трансцендентным источником ценностей является Логос². Это противоречие проясняется Франклом в его концепции димензиональной онтологии (от лат. *dimensio* – измерение). Он пишет: «Человек живет в трех измерениях: соматическом, психическом

¹ Понятие «Логос» имеет несколько значений: «Логос прежде всего означает смысл» [6. С. 129]. «В дополнение к значению "смысл" "логос" означает совокупность человечности человеческого бытия и значения "быть человеком!"» [6. С. 229]. «Психотерапия, которая не только признает духовную сторону человека, но и фактически начинается с нее, может быть обозначена термином логотерапия. В данной связи логос будет означать "духовный" и, кроме того, "смысл"» [5. С. 5].

и духовном. Духовное измерение не может быть игнорируемым, так как именно оно делает нас людьми» [5. С. 5]. Взаимодействие этих измерений объясняется на основе идеи многомерности, разработанной в геометрии как математический прием. Он подчеркивает: «Как видите, я говорю об измерениях, а не о традиционных слоях бытия, потому что, по моему мнению, именно димензиональная онтология предлагает единственно возможный путь разрешения старой психофизической проблемы человека, который не нарушает его целостности и единства. Это означает, что мы больше не говорим о физическом, психическом и духовных слоях, чтобы не отделять их друг от друга. Но если мы попытаемся понять тело, душу и разум как разные измерения одного и того же бытия, его целостность нисколько не пострадает. Такая интерпретация бытия через призму измерений не дает нам воспринимать целостный феномен как нечто, составленное из множества элементов» [6. С. 131]. При этом Франкл подчеркивает, что «в контексте логотерапии понятие “духовный” не имеет первично религиозной коннотации, но относится к специфически человеческой сфере духа» [7. С. 189]. Для того, чтобы избежать религиозных значений, которые есть у понятия духовный, и подчеркнуть, что имеется в виду именно человеческое измерение, было введено понятие «ноэтический» для обозначения этого измерения. Духовное в человеке Франкл рассматривает «как высшее человеческое измерение в противопоставлении к его психофизиологии» [8. С. 101]. Высший уровень, по мысли Франкла, не носит оценочного оттенка, а означает лишь то, что этот уровень более содержательный и более объемный и включает в себя низшие уровни, а данные, полученные на разных уровнях, не отменяются, а объединяются.

Франкл формулирует два закона димензиональной онтологии, по которым осуществляются взаимоотношения между измерениями. Первый: «Один и тот же предмет, спроецированный из своего измерения в низшие по отношению к нему измерения, отражается в этих проекциях так, что различные проекции могут противоречить друг другу» [4. С. 49]. В качестве примера он приводит стакан, проекциями которого из трехмерного пространства на горизонтальную и вертикальную двумерные плоскости в одном случае является круг, а в другом – прямоугольник. Ещё более важным Франкл считает то, что стакан – открытый сосуд, в то время как обе его проекции, и круг, и прямоугольник, – замкнутые фигуры.

Второй закон: «Различные предметы, спроецированные из их измерения не в разные, а в одно и то же низшее по отношению к нему измерение, отображаются в своих проекциях так, что проекции оказываются не противоречивыми, но многозначными» [4. С. 49]. Например, тень в виде круга могут отбрасывать цилиндр, конус и шар, нельзя определить на основании тени, какая фигура её отбрасывает. Эти законы, по мнению Франкла, объясняют, почему очевидная закрытость человека на биологическом и психологическом уровнях, на которых он отражается как закрытая система биологических рефлексов и психологических реакций, совместима с открытостью на ноэтическом, более высоком уровне. Поскольку ценности и смыслы находятся в высшем, по отношению к биологическому и психологическому, измерении, то и законы, действующие на этих уровнях, не применимы на но-

этическом (духовном) уровне. «Это третье, духовное, измерение имеет прямое отношение к полноте человеческого бытия во всей его “целостности”, но не только как особое измерение, а как раз такое, которое (хотя и не оно одно) собственно и является размерностью человеческого бытия, поскольку только тогда, когда человек конституирует себя в подобных (духовных) действиях, он, так сказать, выходит из сомато-психической плоскости и поднимается в духовное измерение» [8. С. 25].

Человек способен дистанцироваться от биологического и психологического измерений, открыть духовную сферу, нозтическое измерение смыслов и ценностей. «Духовный подъем над психофизической ограниченностью может быть также назван экзистенциальным актом. Посредством этого акта человек открывает ноологическое измерение бытия и вступает в него; более того, он создает это измерение как свое собственное» [6. С. 131]. Поскольку ценности – это кристаллизовавшиеся смыслы, то экзистенциальным актом является открытие уникального смысла уникальной ситуации. Тем органом, который способен обнаруживать уникальные смыслы, в каждой уникальной ситуации, в теории логотерапии является совесть. Франкл пишет: «Совесть можно определить как интуитивную возможность человека находить смысл ситуации. Поскольку этот смысл — нечто уникальное, он не подпадает под общий закон, и такая интуитивная способность, как совесть, является единственным средством схватывать смысловые гештальты» [6. С. 270]. Совесть позволяет выбрать наиболее ценное действие в жизненной ситуации, в то время как разум выбирает более эффективное. Кроме того что совесть интуитивна, она также и креативна. И это её качество проявляется в способности обнаруживать уникальные смыслы уникальных ситуаций, которые противоречат принятым ценностям. «Уникальный смысл сегодня – это всеобщая ценность завтра. Так возникают религии и эволюционируют ценности», – пишет Франкл [6. С. 270].

Следуя его идеям, ценности, принятые в культуре, – это только проекции ценностей. Любая вещь физического или психологического плана ценна не сама по себе, а как источник переживания ценности. Франкл пишет, что сущность духовного – соприсутствие. «Духовная данность “соприсутствует” иной данности» [4. С. 93]. Таким образом ценности в теории экзистенциального анализа и психотерапии также всепроникающи по своей природе, как и в концепции Н.О. Лосского. Благодаря природе ценностей, способности духовного к соприсутствию значение ценностей будет выявляться во всех сферах – в этической, эстетической, религиозной, социальной, познавательной и т.д. Но ценности на психологическом и на биологическом уровне – только проекции. Поскольку духовное, или нозтическое, измерение является высшим, то на низшие уровни, биологический и психологический, ценности могут только проецироваться. По законам димензиональной онтологии эти проекции могут быть противоречивыми и многозначными. Этим объясняется существование разнообразных эмпирических ценностей. Такое свойство ценностей отмечали многие авторы: на психологическом и физическом уровне они только отражаются, вплоть до искажения. «Нравственные, эстетические, экономические, политические и прочие ценности существуют

только как проявление ценностного сознания вообще. Но ценности на этих уровнях могут трансформироваться до неузнаваемости» [9. С. 105].

Франкл считает, что обращение к феноменологическому методу позволяет выявить, как обычные люди в повседневной жизни переживают смыслы и ценности. «Логотерапевт – не моралист и не интеллектуал. Его работа основывается на эмпирическом, т.е. феноменологическом анализе, а феноменологический анализ процессов переживания ценностей простым человеком с улицы показывает, что человек может найти смысл жизни в создании творческого продукта, или совершении дела, или в переживании добра, истины и красоты, в переживании природы и культуры; или – последнее по порядку, но не по значению – во встрече с другим уникальным человеком, с самой его уникальностью, иными словами – в любви. Однако наиболее благороден и возвышен смысл жизни для тех людей, кто, будучи лишен возможности найти смысл в деле, творении или любви, посредством самого отношения к своему тяжелому положению, которое они выбирают, поднимаются над ним и перерастают собственные пределы» [4. С. 299]. В соответствии с собственным пониманием природы ценностей Франкл предлагает специфический способ классификации видов ценностей. Три группы: ценности творчества, ценности переживания и ценности отношения – отражают «три основных пути, какими человек может найти смысл в жизни. Первый – это то, что он дает миру в своих творениях; второй – это то, что он берет от мира в своих встречах и переживаниях; третий – это та позиция, которую он занимает по отношению к своему тяжелому положению в том случае, если он не может изменить свою тяжелую судьбу» [4. С. 300]. Порядок, в котором перечисляются ценности, является не случайным: приоритетными являются ценности творчества. Они реализуются в продуктивных творческих действиях, том личном, индивидуальном, неповторимом, что вносит человек в любую деятельность сверх того образца поведения, который уже предложен и одобрен обществом. Ценности переживания реализуются в чувствительности к явлениям окружающего мира: «Наивысший смысл каждого момента человеческого существования определяется просто интенсивностью его переживания и не зависит от какого бы то ни было действия ... высота горной гряды определяется не высотой какой-нибудь долины, а величиной высочайшей вершины. Так же и жизненные пики определяют осмысленность всей жизни, и единичное событие может задним числом наполнить смыслом предшествующее существование» [4. С. 173]. Он подчеркивает ещё один важный для понимания природы ценностей момент: «Ни в творчестве, ни в переживаниях нельзя довольствоваться достигнутым, каждый день, каждый час требуют от нас новых свершений» [4. С. 244]. Ценности отношения проявляются в той позиции, которую занимает человек относительно факторов, ограничивающих его жизнь: боль, вина и смерть. Ценностям отношения отводится более высокое положение, чем ценностям творчества и переживания. Объяснить это можно тем, что благодаря им человек достигает понимания себя как экзистенциального существования в самоценности. Но осуществить их можно только если обстоятельства, в которых оказался человек, он не в состоянии изменить, и у него нет возможности осуществить ценности творчества и переживания.

Иерархический порядок ценностей определяется моральными и этическими традициями и стандартами общества и переживается вместе с самой ценностью. Принять или отвергнуть его, как и саму ценность, человек волен решать сам. Исходя из понимания природы ценностей в теории логотерапии и экзистенциального анализа, становится понятно, почему Франкл не стремится перечислить все возможные варианты проекций ценностей на уровень ниже нозтического (которые могут быть разнообразными, многозначными и даже противоречивыми), хотя и настаивает на объективности ценностей. Он эксплицирует сам принцип (кристаллизации смыслов, общих для определенных сообществ, и положения человека в целом), на котором могут быть построены системы ценностей разных культур, обществ, групп. На уровнях физическом и психологическом система ценностей может иметь много вариантов.

Такое понимание ценностей тесно связано с пониманием человека в экзистенциальной традиции: человек не вещь, не предмет среди других, его сущность ускользает от объективирующего взгляда науки. Е.В. Борисов пишет: «Этим обусловлено терминологическое различие понятий “вот-бытие” и “человек”: в эмпирических науках человек рассматривается как наличное сущее, бытие которого представляет собой не акт, но факт. Очевидно, что и в экзистенциальной аналитике под титулом “вот-бытие” подразумевается человек, – но лишь постольку, поскольку он существует актуально» [10]. Бытие человека – это только возможность. Человеческим в теории экзистенциального анализа Франкла является нозтическое измерение. Усмотрение уникального смысла уникальной ситуации становится той основой, которая конституирует бытие человека, в качестве человека. «Онтологизируется» сам процесс открытия смысла. Феноменология может описать только процесс движения от возможности смысла к определенности смысла в уникальной ситуации. Выявление трёх путей, которые дают возможность найти смыслы в каждой конкретной ситуации, становится основой для классификации ценностей, которая как нельзя лучше отражает природу ценностей. Таким образом ценность существует не как определенность, а как активное становление, изначально неопределенное, динамичное и историчное: «Во времена, когда десять заповедей, по-видимому, теряют свою безусловную значимость, человек должен научиться прислушиваться к 10 000 заповедей, которые возникают в 10 000 уникальных ситуаций, из которых состоит его жизнь, и в том, что касается этих заповедей, он может полагаться только на свою совесть. Живая и чуткая совесть – это единственное, что дает человеку возможность сопротивляться эффектам экзистенциального вакуума – конформизму и тоталитаризму» [6. С. 271]. Традиционная культура целостного характера, с системой взаимосвязанных ценностей, норм и убеждений, являющихся регуляторами поведения человека, ушла в прошлое. Франкл констатирует, что обесценивание традиционных ценностей неизбежно: «Всеобщие ценности идут на убыль. Вот почему все большее число людей охватывается чувством бесцельности и пустоты или тем, что я называю экзистенциальным вакуумом. Однако даже если все всеобщие ценности исчезнут, жизнь все равно останется осмысленной, поскольку уникальные смыслы останутся нетронутыми и после потери традиций» [6. С. 271].

Принимая во внимание всё вышесказанное, можно констатировать следующее. Франкл понимает под ценностями много раз пережитые и повторяющиеся в истории человечества уникальные смыслы. Они могут быть как функционирующими ценностями отдельной группы, так и общечеловеческими. Отсутствие общности смыслов – причина обесценивания ценностей и кризиса. Ценности и смыслы находятся в особом измерении – нозтическом и поэтому имеют возможность разных проявлений на уровне психофизического. Они выходят и выводят за пределы наличной данности. Наиндивидуальность позволяет им быть высшим критерием для ориентации в мире и опорой для личностного самоопределения, к которому можно только приближаться, но нельзя им обладать. Идея уникальности, свойственная современности и культуре постмодерна, в теории логотерапии и экзистенциального анализа не ведет к анархии и релятивизму, не ведет к отрицанию социально-деятельностной природы ценностей и их основной функции – быть социально значимыми ориентирами человеческой деятельности и поведения. «Ныне мы живем в эру разрушающихся и исчезающих традиций. Поэтому вместо того, чтобы новые ценности создавались посредством обнаружения уникальных смыслов, происходит обратное. Универсальные ценности приходят в упадок. Поэтому все большее число людей охватываются чувством бесцельности и пустоты...» [4. С. 295], – писал В. Франкл о событиях XX века, это высказывание вполне применимо и сейчас, в XXI веке.

В своей теории Франкл обосновывает присутствие ценностей в неустойчивом мире, обращаясь к экзистенциальной онтологии. Он не отказывается от трансцендентальной основы (онтологии) мира, но рассматривает её с другого ракурса, обосновывая возможность уникальных смыслов. Универсальные закономерности и принципы существования ценностей раскрываются им в неклассической философской парадигме, что позволяет ему решить проблемы, остающиеся неразрешимыми в классической. Таким образом, ценностью оказывается определенный способ осмысления жизнедеятельности, который можно назвать процессом освобождения от конкретных ценностных модификаций. Любая принятая ценность проходит проверку совестью, которая осуществляется в уникальной ситуации. Переживание смысла ситуации дает человеку ощущение реальности, возможность «чувствовать себя живым». Из уникальных смыслов складывается аутентичное подлинное существование человека, не равное биологическому существованию. Его нельзя достигнуть раз и навсегда, нельзя получить как вещь, оно является процессом освобождения от любых модификаций. Поэтому абсолютная ценность – это сам процесс открытия смысла. А сам смысл меняется от человека к человеку, от ситуации к ситуации. Это обстоятельство – необходимость находить уникальный смысл в каждой новой ситуации – является общечеловеческим. Перенос значимости с определенной ценности на процесс её открытия (на акты становления ценностей) позволяет объяснить возникновение новых ценностей и разрушение традиционных, существование альтернативных ценностей. Упорядочивающее пространство ценностей держится на общих принципах, которые лежат в основе индивидуальной оценки в уникальной ситуации «здесь и сейчас». Ценности предшествуют бытию и «оживают» благодаря личной свободе.

Сегодня, когда место традиционных ценностей занимает массовое потребление и созданы инструменты для производства образов, создающих иллюзию ценностей, теория Франкла имеет не только теоретическую, но и практическую значимость. Его теория (в которой пересекаются онтология, аксиология, психология и медицина) отражает проблемы современного общества и дает ответы на вопросы, возникающие у человека. Актуализируется задача формирования развитой способности оценивания. Индивидуальная свобода самоидентификации в бесконечном выборе форм проявления ценностей дает возможность существования планетарной культуры с системой ценностей адекватной свободе и уникальности каждой личности. Это позволяет говорить об экзистенциальной направленности его учения и свойственном для этой традиции способе осмысления и актуальности экзистенциальной традиции.

Литература

1. Слотердаijk П. Критика цинического разума. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2001.
2. Рыбаков Н.С. Н.О. Лосский: онтологическая теория ценностей //Апология русской философии. Екатеринбург, 1997.
3. Шохин В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. М.: Изд-во РУДН, 2006.
4. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
5. Франкл В. Доктор и душа // Дельфия: My word. [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.myword.ru/index.php?automodule=downloads&showfile=781> (дата обращения: 17.04.15).
6. Франкл В. Воля к смыслу. М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 2000.
7. Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. СПб.: Речь, 2000.
8. Франкл В. Теория и терапия неврозов. Введение в логотерапию и экзистенциальный анализ. СПб.: Речь, 2001.
9. Книгин А.Н. Философские проблемы сознания. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999.
10. Борисов Е.В. Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // История философии. М.: ИФ РАН, 1997. Вып. 1. С. 81–98.

Revushkina Marina B. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).
DOI 10.17223/1998863X/30/16

THEORY OF VALUES IN VIKTOR FRANKL'S LOGOTHERAPY

Keywords: values, logotherapy, existential analysis, dimensional ontology.

The article is devoted to the analysis of representations about values in the founder of the theory of existential analysis and logotherapy by V. Frankl. Identify the features of axiological views thinker, allows the analysis of its position on the following questions: what is the value, the ontological status of values, a way of knowing their man, the classification values. Proves the value and the heuristic potential of this approach for the present, when traditional values are gone, and the main feature of the global world - instability. Apart from that, the applicability of Frankl's approach to the nature values.

References

1. Sloterdijk, P. (2001) *Kritika tsinicheskogo razuma* [Critique of Cynical Reason]. Translated from English by A.V. Pertsev. Ekaterinburg: Urals State University.
2. Rybakov, N.S. (1997) *N.O. Losskiy: ontologicheskaya teoriya tsennostey* [N.O. Lossky: the ontological theory of values]. In: *Apologiya russkoy filosofii* [The Apology of Russian philosophy]. Ekaterinburg: Urals State University.
3. Shokhin, V.K. (2006) *Filosofiya tsennostey i rannaya aksiologicheskaya mysl'* [Philosophy of values and early axiological thought]. Moscow: People's Friendship University of Russia.

4. Frankl, V. (1990) *Chelovek v poiskakh smysla* [Man's Search for Meaning]. Translated from English and German by D.A. Leont'ev, M.P. Papush & E.V. Eydman. Moscow: Progress.
5. Frankl, V. *Doktor i dusha* [Doctor and Soul]. [Online] Available from: <http://psylib.myword.ru/index.php?automodule=downloads&showfile=781>. (Accessed: 17th April 2015).
6. Frankl, V. (2000) *Volya k smyslu* [The will to meaning]. Translated from English by D. Gurieva & L. Suvorova. Moscow: EKSMO-PRESS.
7. Frankl, V. (2000) *Osnovy logoterapii. Psikhoterapiya i religiya* [Fundamentals of logotherapy. Psychotherapy and religion]. Translated from English and German by D.A. Leont'ev, M.P. Papush & E.V. Eydman. St. Petersburg: Rech'.
8. Frankl, V. (2001) *Teoriya i terapiya nevrozov. Vvedenie v logoterapiyu i ekzistentsial'nyy analiz* [Theory and therapy of neuroses. Introduction to logotherapy and existential analysis]. Translated from English. St. Petersburg: Rech'.
9. Knigin, A.N. (1999) *Filosofskie problemy soznaniya* [Philosophical problems of consciousness]. Tomsk: Tomsk State University.
10. Borisov, E.V. (1997) *Dialog kak sud'ba. So-bytie s Drugim v ekzistentsial'noy analitike M. Khaydeggera* [The dialogue as fate. Co-existence with others in existential analytics of M. Heidegger]. In: *Istoriya filosofii* [History of Philosophy]. Issue 1. Moscow: Institute of Philosophy RAS. pp. 81-98.

УДК 1(091)
DOI 10.17223/1998863X/30/17

К.А. Родин

ВИТГЕНШТЕЙН О ЛОГИЧЕСКОМ СЛЕДОВАНИИ*

Рассматривается семантическая теория логического следования раннего Витгенштейна, разбирается предложенная в Логико-Философском Трактате (ЛФТ) критика законов вывода, как не обосновывающих логического следования, проводится анализ понятия «оснований истинности» из констатации 5.101, предлагается аналогия между жергонновыми отношениями и внутренней структурой пропозиций в логическом пространстве языка.

Ключевые слова: основания истинности, логическое следование, внутренние отношения.

0. В ЛФТ отношения между пропозициями определяются через основания истинности. Основаниями истинности пропозиции s называются истинностные возможности аргументов истинности s , при выпадении которых s оказывается истинной (5.101). Для пропозиции «если p , то q »

p	q	$p \rightarrow q$
И	И	И
Л	И	И
И	Л	Л
Л	Л	И

основания истинности суть следующие истинностные возможности p и q : ИИ, ЛИ, ЛЛ (строки затемнены). Подразумевается, что пропозиция представляет собой истинностную функцию от элементарных пропозиций: в нашем случае «если p , то q » есть функция от пропозиций p и q . Далее ЛФТ определяет отношение логического следования. Пропозиция s следует из множества пропозиций X , если общие всем пропозициям из X основания истинности являются одновременно основаниями истинности s . Например, пропозиции p , $p \rightarrow q$ и q . Из таблиц истинности

p	p	q	
	И	И	И
	Л	И	Л
	И	Л	И
	Л	Л	Л

$p \rightarrow q$	p	q	
	И	И	И
	Л	И	И
	И	Л	Л
	Л	Л	И

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект №14-53-00001.

q	p	q
	И	И
	Л	И
	И	Л
	Л	Л

видно, что пропозиции p , $p \rightarrow q$ имеют общим основанием истинности ИИ (строки затемнены). Но ИИ есть основание истинности и в случае с пропозицией q . Поэтому и согласно определению истинность q следует из истинности p и $p \rightarrow q$ (см. подробнее: [1. С. 213]). Такое логическое следование является, само собой, семантическим, а не теоретико-доказательным понятием. В противном случае пропозиция определялась бы как следствие из некоторого множества пропозиций X , если бы она могла быть получена из X путем применения операторов, называемых правилами вывода.

1. Витгенштейн отрицает полезность «законов вывода» по той причине, что они не оправдывают, не обосновывают логического следования. Разберем соответствующую констатацию (5.132):

Если p следует из q , я могу заключить от q к p

Способ (die Art) вывода познается только из двух пропозиций.

Только они одни могут оправдать вывод (Nur sie selbst können den Schluß rechtfertigen).

Законы вывода, которые – по Расселу и Фреге – должны оправдывать выводы, не имеют смысла и были бы излишни.

Как уже много раз разбиралось в критической литературе, законы вывода включают здесь правила вывода плюс базовые законы логики. Обычно приводят в пример силлогизм: (1) все киты суть млекопитающие, (2) все млекопитающие суть позвоночные, следовательно, приходим к выводу, что (3) все киты суть позвоночные. Вывод будет оправданным, если к исходным посылкам добавить один логический закон:

$$((\forall x)(Fx \rightarrow Gx) \& (\forall x)(Gx \rightarrow Hx)) \rightarrow (\forall x)(Fx \rightarrow Hx) (*)$$

и применить правило вывода:

$$(4) ((\forall x)(x \text{ кит} \rightarrow x \text{ млекопитающее}) \& (\forall x) \\ (x \text{ млекопитающее} \rightarrow x \text{ позвоночное})) \rightarrow (\forall x)(x \text{ кит} \rightarrow x \text{ позвоночное})$$

(подстановка в логический закон)

и исходные посылки (5) $(\forall x)(x \text{ кит} \rightarrow x \text{ млекопитающее}) \& (\forall x) \\ (x \text{ млекопитающее} \rightarrow x \text{ позвоночное})$ и, следовательно, по правилу вывода получаем

$$(6) (\forall x)(x \text{ кит} \rightarrow x \text{ позвоночное}) \text{ (modus ponens (4) и (5)).}$$

Благодаря добавленному логическому закону из истинности (1) и (2) ясно, что следует (3), а посредством правила modus ponens мы можем вывести (3) из исходных посылок.

Но возьмем две пропозиции «все киты суть млекопитающие» (А) и «все киты суть позвоночные» (Б). На вопрос об оправдании {А. Следовательно,

Б} существуют разные ответы. Ответ Аристотеля в том, что пропозиции, наряду с пропущенной посылкой, должны входить в правильный силлогизм. «Правильный» может быть заменено логическим законом (*). Стоики утверждали, что {А. Следовательно, Б} правомерно, если и только если несовместимы истинность А и ложность Б. Сегодня можно переформулировать так: {А. Следовательно, Б} правомерно, если и только невозможны одновременно истинность А и ложность Б, т.е. необходимо, чтобы при истинности А истинным было и Б (если А, то Б) (см. подробнее: [2]). По Витгенштейну же, следование имеет место, а вывод может быть сделан не тогда, когда пропозиции исполняют определенное условие (когда имеет место следование, условие, конечно, выполняется), но когда они находятся в определенном отношении друг к другу. Законы вывода, как и оправдание следования через определение правомерности {q. Следовательно, p}, излишни не в силу «ошибочности» или ущербности, но по причине того, что только непосредственно из самих пропозиций познается способ (die Art) вывода. Следование оправдано (имеет место), когда пропозиция-вывод уже содержится в той пропозиции, из которой следует, или, словами Витгенштейна, если p следует из q, смысл «p» содержится в смысле «q» (5.122). Смысл Б «все киты суть позвоночные» должен содержаться в смысле пропозиции «все киты суть млекопитающие». На некоторое время оставим без разъяснения понятие смысла.

2. Главным в исследовании логического следования в ЛФТ является понятие логической структуры предложения. Мы приведем несколько соответствующих констатаций:

5.13. Когда истинность одного предложения следует из истинности других предложений, мы можем видеть это из структуры предложений.

5.131. Если истинность одного предложения следует из истинности других, то это выражается теми отношениями, в которых находятся между собой формы этих предложений: нам не требуется ставить их в эти отношения, связывая предварительно друг с другом в одно предложение; напротив, эти отношения являются внутренними, и их существование есть немедленный результат существования этих предложений.

5.133. Все выводы происходят априори.

Небесмысленная пропозиция – согласно образной теории значения ЛФТ – на уровне логической структуры отображает возможное положение вещей (die Sachverhalt) и одновременно утверждает факт действительного существования данного положения вещей. Существование одного положения вещей может обуславливать определенную вероятность существования другого положения вещей. «Достоверность логического вывода есть предельный случай вероятности» (5.152). Если I_r – количество оснований истинности пропозиции «г», а I_{rs} – количество оснований истинности пропозиции «s», которые одновременно являются основаниями истинности пропозиции «г», тогда через $I_{rs}:I_r$ можно обозначить вероятность фактического существования отображенного в пропозиции «s» положения вещей при фактическом существовании положения вещей г. Логическое следование

пропозиции s из Γ означает, что если утверждаемое в Γ положение вещей действительно имеет место, т.е. Γ – истинно, то с необходимостью s будет истинным (5.15). Из такого понимания природы логического следования трудно получить некоторые характеристики. Например, выводы происходят априори, так как осмысленное предложение соотносено с некоторым положением вещей, а различные положения вещей пересекаются в логическом пространстве, поэтому, если одно из них реализовалось и стало фактически существующим (что утверждается в некоторой пропозиции), сразу станет фактически существующим и следующее из него положение вещей. Логический вывод оправдывается, таким образом, внутренними отношениями между структурами пропозиций и основывается на полном совпадении оснований истинности. Можно сказать и по-другому. Если пропозиция p следует из пропозиции q , остается только – кроме прямого выведения p из утверждения q – сделать внутреннюю взаимосвязь структур пропозиций очевидной. В следующем разделе мы рассмотрим, каким образом внутренняя связь между пропозициями может быть показана. Важно, однако, что осуществление вывода одной пропозиции из другой не зависит ни от чего, что было бы внешним по отношению к «правильной» системе обозначения.

Из того, что выводы происходят априори, в ЛФТ утверждается принципиальное различие между логическим следованием и причинной связью. Здесь показательны следующие констатации:

5.135. Никак невозможно из существования некоторого положения вещей заключить о существовании другого, полностью отличного от первого.

5.136. Причинной связи, которая оправдывает подобный вывод, не существует.

Если положения вещей настолько различны, что не пересекаются в логическом пространстве, они не могут быть связаны отношением логического следования. Как раз очевидный пример такой не-связанности – причинная связь события настоящего и события будущего: «События будущего не могут быть выведены из событий настоящего. Суеверие есть не что иное, как вера в причинную связь» (5.1361). Смысл любой пропозиции – это то, что пропозиция, будучи образом, отображает, т.е. возможное положение вещей. Пропозиция как бы оккупирует определенный регион логического пространства, где она сосуществует с другими потенциальными регионами. В логическом пространстве не возникает новых пересечений, только реализуются отдельные положения вещей и положения вещей, мгновенно следующие из них. Итак, рассмотрение внутреннего отношения следования имеет в ЛФТ приоритет над исследованием законов вывода, а проблемы теории вероятности «важнее» проблем теории доказательства.

3. В констатации 5.13 утверждается, что следование истинности одной пропозиции из истинности других усматривается из структуры пропозиций. Пожалуй, данное утверждение наиболее неясно. Пропозиции обозначаются в ЛФТ через таблицы истинности или линейно – например, для $p \rightarrow q$ будет: (ИЛИ)(p, q) – и с помощью рисунка (соотв.: 4.442, 5.101, 6.1203) (см. подробнее о способах обозначения в работе [3. С. 50–52]). Ни один способ обо-

значения не отображает структуры пропозиций. Возникает вопрос, каким образом должно усмотреть следование некоторого q из p . В качестве пояснения к тезису 5.13 имеются констатации 5.131 и 5.1311:

Если истинность одного предложения следует из истинности других, то это выражается отношениями, в которых находятся между собой формы предложений: нам не требуется ставить предложения в эти отношения, составляя из них одно предложение, напротив, отношения являются внутренними и их существование есть непосредственный результат существования предложений.

Если мы заключаем от $p \vee q$ и $\sim p$ к q , то отношение между формами предложений « $p \vee q$ » и « $\sim p$ » здесь затемняется способом обозначения. Но если мы, например, вместо « $p \vee q$ » напомним « $p|q$.l. $p|q$ » и вместо « $\sim p$ » напомним « $\neg p$ » ($p|q = \text{ни } p \text{ ни } q$), то внутренняя связь станет очевидной.

Но здесь никак не объясняется, каким образом, например, положение вещей «все киты суть млекопитающие» обуславливает положение «все киты суть позвоночные». Тем не менее задача, которая стояла перед Витгенштейном, заключалась, по-видимому, в том, чтобы убедить нас: если одна пропозиция следует из другой, мы должны сделать на уровне обозначения внутренние отношения между пропозициями очевидными.

Замена знака « $\sim p$ » знаком « $\neg p$ » должна быть связана с представлением о логическом пространстве возможных положений вещей, потому что только в логическом пространстве отношения между пропозициями являются внутренними – со всеми соответствующими характеристиками, которые мы обсуждали выше. Предположим, что знак « $\neg p$ » указывает на то, что в логическом пространстве есть определенное место, где есть не- p . В противном случае отрицание p не имело бы смысла, так как факту не- p не соответствовало бы никакое возможное положение вещей. Пропозиция p также соответствует положению вещей и связана с имеющейся возможностью, что положение вещей, определенное, существует или не существует. В качестве высказанного предложение « p » одновременно утверждает существование положения вещей p и показывает его возможность. И обратно: отрицая p , мы отрицаем тот факт, что p сбылось, и одновременно отражаем возможность существования положения вещей не- p . По нашему мнению, в том, чтобы показать одновременно внутренний (связаны с логическим пространством) и внешний характер отрицания элементарного предложения, и заключается замена знака « $\sim p$ » знаком « $\neg p$ ». « $\neg p$ » означает, что в логическом пространстве мира/языка есть такое место, где есть не- p (существует такое возможное положение вещей, не- p , благодаря которому мы утверждаем, что не существует такого факта, как p). $p|q$.l. $p|q$ показывает, что в логической структуре есть такое место, где нет места для того, чтобы одновременно не было ни p ни q . Само собой, из того, что в логическом пространстве есть место, где есть не- p , и нет места, где бы одновременно не было ни p ни q , следует, что при истинности, выпадении, реализации не- p истинным будет и q . Положение вещей при этом не меняется в зависимости от существования или несуществования того или иного факта (см. также (1.21)). Так, возможно говорить о структуре определенного региона логического пространства, где

речь о структуре определенного региона логического пространства, где имеют место соответствующие положения вещей.

Можно и в других случаях использовать штрих Шеффера. Заменим « $p \rightarrow q$ » на

$((p) | (q)) | (((p) | (q)) | (q))$, что можно словами выразить так: в логическом пространстве есть место, где невозможно, чтобы одновременно не было q и было p .

Отношения структур для двух элементарных пропозиций заданы в констатации 5.101, но каждое из отношений имеет место только при соблюдении всех оснований истинности, поэтому если для пропозиции « $p \rightarrow q$ » ИИ, ЛИ, ЛЛ суть основания истинности, то в логическом пространстве они все должны иметь место, иначе неверно, что «если p , то q ».

Из работы Ю. Сметанина приведем схемы жергонновых отношений [4. С. 145]:

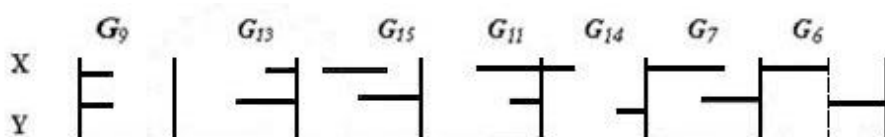


Рис. 1. Расширенные (с учетом универсума – U) жергонновы отношения

В случае, когда $(X \neq \emptyset)(Y \neq \emptyset)(X \subset U)(Y \subset U)$, материальную импликацию приравнивают к отношению множеств из $G13$ и $G9$. Но положения вещей (здесь мы используем *die Sachverhalt* как метафору) там и там – разные. Булевы переменные x, y являются характеристическими функциями множеств X, Y , и их значение (истина/ложь), соответственно, имеет прообраз. Для отношения $G9$ или $G13$, если $x=0$ и $y=1$, то значение не обязательно 1, как это обстоит для импликации, значение операции здесь – i (может быть). Получается, что пропозиции «из x следует y » соответствует только одно жергонново отношение – $G13$ (для $G9$, если $x=0$ и $y=0$, то и значение равно 0). Ю. Сметанин: «Рассматривая примеры парадоксов, логики не учитывают свойство материальной импликации, данное по умолчанию как смысл логической операции алгебры логики, определенной на индикаторах множеств X и Y » [4. С. 149]. Имеются в виду «парадоксы» материальной импликации. Ю. Сметанин предлагает считать, что операция имеет место только когда «исполняются» все «значения» конституэнт $XY, X'Y, XY', X'Y'$ – подмножеств X и Y . Так, для $G13$: $XY \neq \emptyset, XY' = \emptyset, X'Y \neq \emptyset, X'Y' \neq \emptyset$. Аналогичная идея заложена в понятии оснований истинности. Мы можем сопоставить истинностные функции из констатации 5.101 с жергонновыми отношениями (жергонновых отношений 15, мы не привели схемы 8 отношений, когда множество X , или Y , или оба пустые, или занимают универсум рассмотрения целиком, понятно, что противоречие – p и не- p и q и не- q – не представимо через отношение множеств):

Конституэнты для жергоннова отношения $G13$: $XY \neq \emptyset, XY' = \emptyset, X'Y \neq \emptyset, X'Y' \neq \emptyset$, а истинностные значения элементарных пропозиций p и q соответственно: ИИ, ЛИ, ЛЛ. Таким образом, можно сделать вывод: ЛФТ утверждает, что внутренние отношения между нелогическими пропозициями заданы

структурой, напоминающей одно из жергонновых отношений. Для пропозиций А и Б (киты) до фактической истинности пропозиции «все киты суть млекопитающие» из положения вещей «некто есть млекопитающее» следует, что «некто есть позвоночное» (из-за соотнесенности данных положений вещей в логическом пространстве). Пример не учитывает, что А и Б – не элементарные пропозиции, однако в общем случае нам кажется, что более наглядной иллюстрации, чем жергонновы отношения, привести нельзя.

Жергонново отношение	Конституэнты	Истинностная функция: (****)(p,q)	Расшифровка
G15	$XY \neq \emptyset, XY' \neq \emptyset,$ $X'Y \neq \emptyset, X'Y' \neq \emptyset$	ИИИИ	Тавтология (если p, то p; если q, то q). [$p \rightarrow p, q \rightarrow q$]
G14	$XY = \emptyset, XY' \neq \emptyset,$ $X'Y \neq \emptyset, X'Y' \neq \emptyset$	ЛИИИ	Словами: не оба: p и q. [$\sim(p \cdot q)$]
G11	$XY \neq \emptyset, XY' = \emptyset,$ $X'Y \neq \emptyset, X'Y' = \emptyset$	ИЛИИ	Если q, то p. [$q \rightarrow p$]
G13	$XY \neq \emptyset, XY' \neq \emptyset,$ $X'Y = \emptyset, X'Y' \neq \emptyset$	ИИЛИ	Если p, то q. [$p \rightarrow q$]
G7	$XY \neq \emptyset, XY' \neq \emptyset,$ $X'Y = \emptyset, X'Y' \neq \emptyset$	ИИИЛ	p или q. [$p \vee q$]
G10	$XY = \emptyset, XY' \neq \emptyset,$ $X'Y \neq \emptyset, X'Y' = \emptyset$	ЛИИЛ	не q. [$\sim q$]
G12	$XY = \emptyset, XY' \neq \emptyset,$ $X'Y = \emptyset, X'Y' \neq \emptyset$	ЛИЛИ	не p. [$\sim p$]
G6	$XY = \emptyset, XY' \neq \emptyset,$ $X'Y \neq \emptyset, X'Y' = \emptyset$	ЛИИЛ	p или q, но не оба вместе. [$p \sim q; \vee : q \sim p$]
G9	$XY \neq \emptyset, XY' = \emptyset,$ $X'Y = \emptyset, X'Y' \neq \emptyset$	ИЛЛИ	Если p, то q и если q, то p. [$p \equiv q$]
G3	$XY \neq \emptyset, XY' = \emptyset,$ $X'Y \neq \emptyset, X'Y' = \emptyset$	ИЛИЛ	p
G5	$XY \neq \emptyset, XY' \neq \emptyset,$ $X'Y = \emptyset, X'Y' = \emptyset$	ИИЛЛ	q
G8	$XY = \emptyset, XY' = \emptyset,$ $X'Y = \emptyset, X'Y' \neq \emptyset$	ЛЛЛИ	Ни p, ни q. [$\sim p \cdot \sim q$ или $p \downarrow q$]
G2	$XY = \emptyset, XY' = \emptyset,$ $X'Y \neq \emptyset, X'Y' = \emptyset$	ЛЛИЛ	p и не q. [$p \cdot \sim q$]
G4	$XY = \emptyset, XY' \neq \emptyset,$ $X'Y = \emptyset, X'Y' = \emptyset$	ЛИЛЛ	q и не p. [$q \cdot \sim p$]
G1	$XY \neq \emptyset, XY' = \emptyset,$ $X'Y = \emptyset, X'Y' = \emptyset$	ИЛЛЛ	q и p. [$q \cdot p$]

4. Что «q» следует из пропозиций «p» и « $p \rightarrow q$ » – видно из пропозиций. Возможно объединить данные пропозиции в тавтологию, тем самым дополнительно продемонстрировав следование «q» из «p» и « $p \rightarrow q$ » (6.1221). Такой принцип работает для всех логических, т. е. бессодержательных и отражающих структуру языка, пропозиций. В случае содержательных пропозиций

следование задается через условия истинности и, соответственно, через отношения положений вещей в логическом пространстве языка.

В заключение отметим, что понятие логического следования из ЛФТ интересно скорее не само по себе, но в качестве примера к более сложному понятию внутренних отношений. Внутренние отношения имеют существенное значение в философии языка, философии математики и – косвенным образом – в этике Витгенштейна.

Литература

1. McGinn M. *Elucidating the Tractatus. Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*. Oxford University Press, 2006.
2. Sundholm G. Inference versus Consequence // *Synthese*. 2012. Vol. 187. Issue 3. P. 943–956.
3. Cerezo M. *The Possibility of Language. Internal Tensions in Wittgenstein's Tractatus*. Stanford CSLI Publications, 2005.
4. Сметанин Ю.М. Анализ парадоксов материальной импликации в ортогональном базисе силлогистики // *Вестник Удмурт. ун-та. Матем. Мех. Компьют. науки*. 2011. № 4. С. 144–162.
5. Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат*. М.: Канон+, 2008.

Rodin Kirill A. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

DOI 10.17223/1998863X/30/17

LUDWIG WITTGENSTEIN ON THE CONCEPT OF LOGICAL CONSEQUENCE

Keywords: truth-grounds, logical consequence, internal relations.

The aim of this article is to analyze the early Wittgenstein's concept of logical consequence. Wittgenstein rejects Frege and Russell's views about some real laws of inference which can supposedly justify our moving from one proposition that is accepted as true to another. On the contrary – as postulates in 5.132 – if one proposition follows from another then only these two propositions themselves without any laws of inference can justify the inference. In order to show what does it means I consider the notion of truth-grounds. Truth-grounds of a proposition are by definition those truth-possibilities of its truth-arguments that make it true. And I argue that in cases of propositions from statement 5.101 which are truth-functions of two elementary propositions the best illustration of how does their truth-grounds can determine their structures is so-called Gergonne's relations. I argue that basing on exactly such structures Wittgenstein rejects «laws of inference». Valid inference from q to p , as Wittgenstein sees it, is a matter of p being contained in q – and also depends on truth-grounds and particular structures in logical space.

References

1. McGinn, M. (2006) *Elucidating the Tractatus. Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*. Oxford University Press.
2. Sundholm, G. (2012) Inference versus Consequence. *Synthese*. 187 (3). pp. 943-956. DOI: 10.1007/s11229-011-9901-0
3. Cerezo, M. (2005) *The Possibility of Language. Internal Tensions in Wittgenstein's Tractatus*. Stanford CSLI Publications.
4. Smetanin, Yu.M. (2011) Analiz paradoksov material'noy implikatsii v ortogonal'nom bazise sillogistiki [An analysis of the paradoxes of material implication in the orthogonal basis of syllogistic]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Matematika. Mekhanika. Komp'yuternye nauki – The Bulletin of Udmurt University. Mathematics. Mechanics. Computer Science*. 4. pp. 144-162.
5. Wittgenstein, L. (2008) *Logiko-filosofskiy traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus]. Translated from German. Moscow: Kanon+.

УДК 167.7

DOI 10.17223/1998863X/30/18

Д.Л. Устименко

ОБОСНОВАНИЕ АНТРОПОГЕНЕТИЧЕСКОГО ВОПРОСА В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ

Рассматриваются ключевые антропогенетические интуиции феноменологии Э. Гуссерля. Познание антропогенеза артикулируется им исходя из перспективы «метафизики фактичности». Это означает, что пра-структуры трансцендентальной субъективности, могущие открываться в рефлексии с очевидностью, сами в себе показывают a priori собственной возможности. Антропогенез рассматривается в ракурсе самоданности сознания, собственный генезис которого, согласно Гуссерлю, имеет мгновенный «толчковый» характер.

Ключевые слова: антропогенез, метафизика фактичности, трансцендентальная субъективность, изначальность, творение.

Следует признать, что теме антропогенеза в феноменологии не уделено достаточного внимания. При широком анализе генетических тем в ней едва ли присутствует сам термин «антропогенез», между тем обсуждаемые вопросы о «границе» антропологического, субъективного, абсолютного сознания прямо указывают именно на его событие-реальность. Статус термина и в целом акцентуации проблемы антропогенеза в феноменологии объяснимы спецификой феноменологического дискурса в его приверженности «строгому» методу, не позволяющему произвольно решать подобные «метафизические» вопросы.

Антропогенез действительно есть «метафизическая» проблема, остающаяся за-предельной вечной тайной, которая тем не менее может иметь феноменологическое прояснение. Критерий его познания точно выражен К. Кэлером: если исходить из парадигмы центрального значения сознания, в отношении к которому «каждое сущее есть то, что оно есть, и откуда определяется, как оно есть» [1. С. 170], то в качестве «носителя метафизического знания, оно остается реально отдаленным от первопричины своей собственной завершенности» [1. С. 170]. Человек как субъект сознания осознает «себя в определениях своей экзистенции и отношении к другим. Таким образом, он может иметь знание только благодаря разуму и стремится развивать его по направлению к метафизическому знанию. Однако «разум» для этого знания есть всегда такая цель, которую оно как знание лишь конечного субъекта никогда не может достичь. Это знание понимается только как ограниченная форма осуществления совершенных разума и действительности. Лишь тогда, когда знание определяется строго по границам, неснимаемым для него в соответствии с условиями ему самому известного в своей конечности разума-субъекта, субъект становится началом и познаваемого вообще, и истинной для него действительности» [1. С. 170].

«Метафизичность» проблемы антропогенеза может быть увидена и в том, что в рамках феноменологического подхода исключается возможность познания человеческой природы с ее реальным познанием и способностями, с которой имеет дело антропология. Феноменология – не эмпирическая наука. Она «имеет дело исключительно с переживаниями, постигаемыми в интуиции и анализируемыми в чистой сущностной всеобщности, не с эмпирическими апперцепируемыми переживаниями как реальными фактами, т. е. переживаниями переживающих людей или животных» [2. С. 14]. В то же время «априорный характер сущностей не противоречит тому, что созерцание сущности фундировано в созерцании индивидуальных предметностей» [3. С. 206] – именно это и позволяет артикулировать антропогенез в феноменологической перспективе.

Гуссерль неоднократно обращался к теме рождения и происхождения, начиная с «Идей II», но особенно в рукописях 1930 года, развивающих «генеративную феноменологию», где рождение и смерть объявляются «событиями, сущностными для конституирования мира» [4. С. 198]. Он утверждает, что, поскольку феноменологическая сфера ограничена пределами конкретно-субъективной самотемпорализации, процесс рождения находится вне доступного сознанию непосредственного опыта – он конститутивно размещается на его «границах». «Преодоление» этой познавательной границы решается им через выход к проблеме Дома, Другого и в целом – к аспекту интерсубъективности. В его рамках «процесс рождения» «вовлечен в генеративную передачу смысла, интегрирован в усвоение и неусвоение нормативных структур, которые предвосхищаются предшественниками и пересматриваются последователями через традиции, истории, ритуалы, восстания, разрывы поколений, обновления, обряды перехода и т. д.» [4. С. 199]. Идейные ходы Гуссерля, касающиеся темы происхождения, затрагивают целый спектр вопросов. Среди них и история мирового знания о происхождении, и проблемы трансгрессии, и прояснение модусов оригинальной недоступности и непостижимости «чужого», и со-конституирование «чужой» геоисторической сферы, и обязательной «даже для феноменологии» исторической плотности «своего». В его работах имеются анализы «границ» аналогизирующей аппрезентации животности, феноменологической «запределности» животности для человеческого сознания, несущностной «пограничности» животных и людей, смысла «живого тела», гендерных различий, конституирования понятий нормальности и аномальности, рассогласованности и согласованности, возможности объективации границы, идеи телесно-душевной целостности человека.

И все же нельзя признать, что данная тема получила в творчестве Гуссерля всестороннее и систематическое обоснование. Соотнесенная с феноменологическим замыслом и в какой-то мере определенная в смысловом статусе, она осталась без окончательного разрешения и «последнего слова». Ведь если смысл, а значит Истина, истинное, образуется «из соотнесенности», на границе с Иным – на «заре» истории, а для феноменологии как учения о человеческой трансцендентальной субъективности, совпадающей со «всеохватывающей жизнью» и «историей», Первоиным может быть только антропогенез, поскольку ее сознание – это сознание человека, то уместно

спросить, насколько осуществлено в ней то «последнее эпохе», тот «радикальный шаг самоисключения», позволивший бы выйти за свои пределы и из «бесконечного горизонта» осмыслить себя в идентичности к Нему? По слову К. А. Свасьяна, «тогда уже ретенция, испытующая меру собственной дальности, натыкалась бы не на «черную ночь» (выражение Гуссерля), для которой «нам не хватает слов», а на апперцептивные озарения памяти, охватывающей ряд модификаций сознания вне круга актуально данной эгоцентричности. И если верно то, что феноменология обнаруживает «вещь» как горизонт возможностей, то позволительно говорить о горизонте возможностей самой феноменологии, по отношению к которому ее актуализованная форма выглядит всего лишь как начальная черновая проба» [5. С. 192]. Подмечено, что этот «трудный вопрос воспоминания» осилён Гуссерлем в последнем радикальнейшем эпохе 26 апреля 1938 года.

Предельный «исторический» или, можно сказать, перво-темпоральный источник «трансцендентального» сознания – это и есть антропогенетический демаркационный смысл самой феноменологии, связанный с подлинно метафизическими трудностями его определения. От познания этого «метафизического» источника, по сути, зависит не только самообоснование феноменологии, ее возможности, но, обоюдно, и статуса обосновывающегося в ней познания Феноменов, в том числе познания антропогенеза, от которого сама она «приобретает» полное обоснование. В этом плане феноменологическое познание антропогенетично, «метафизично», и это требует пояснения. Оставаясь в закрытости круга, в его, на первый взгляд, «темной», онтической, истине, Гуссерль принимает вызов этой «метафизичности» и пытается по-своему преодолеть его антиномичность и «бессмысленность». С одной стороны, он признает невозможность выхода из круга. Поскольку «каждое содержание осознается только через направленный на него акт схватывания, то тотчас возникает вопрос о сознании, в котором осознается этот акт схватывания, который ведь сам есть содержание, и бесконечный регресс неизбежен. Если, однако, каждое «содержание» «первично осознается» («urbewußt») в себе и с необходимостью, то вопрос о дальнейшем формирующем данности (gebenden) сознании будет бессмысленным» [6. С. 140]. Однако именно на этой почве «имманентности» Гуссерль и намечает развертывание своей – «подлинной» феноменологической метафизики, обращенной к фундаментальным вопросам первоначал и первоусловий – метафизики фактичности. Вопрос антропогенеза, на наш взгляд, образует «ядро» ее системно-формирующего характера. Поэтому для определения возможностей и перспективы феноменологии антропогенеза следует обратить внимание на ее специфику.

Известно, с каким невероятным напряжением эта метафизика как перспектива познания «собственной возможности» – возможности разума/тела (человека) решалась Гуссерлем. Она имеет множество измерений, но в целом посвящена усмотрению трансцендентальных перво-источников, причем не только сознания, но и шире – пра-феноменов «субъективности», в которой проблема телесности имеет не менее решающее значение. При этом, конечно же, вопрос о сознании для феноменологической метафизики и антропологии является ключевым, поэтому требует особого внимания.

Трудность в том, что прото-событие сознания не есть безжизненное событие, но, напротив, – явное исполнение. Сознание, по Гуссерлю, «первоначально возникает не из опыта – в смысле ассоциативной апперцепции, в которой конституируется единство многообразия связей, но из жизни (она есть то, что она есть не для Я, но само Я)» [7. С. 141]. Это означает, что сознание исполняется не из собственной активности, условия возможности которой сами не вытекают из активности, но – из «пред-временения (Vorzeitigung) изначально пассивного допущения протекания (Stromenlassen) анонимного смысла бытия, который еще не является различенным» [7. С. 142]. Согласно исследованиям Л. Ладгребе, это «глубинное измерение» абсолютной трансцендентальной субъективности «не может быть схвачено феноменологической рефлексией» [7. С. 138] – в то же время «оно является первоосновой для всех на нем выстраивающихся конститутивных исполнений. Оно есть абсолютное основание для всякого встречающегося трансцендентного, поскольку без него никакой интенциональный опыт не может быть исполнен. В этом смысле универсальная «жизнь сознания» является, по анализу К. Хельда, «пра-феноменом, в котором все, что может быть названо феноменом, в некотором смысле всегда имеет свой источник. Оно есть пребывающе-текущее самоприсутствие (stehend-stromende Selbstgegenwart), иными словами, оно присутствует для самого себя как текущее абсолютное Я в его пребывающе-текущей жизни» [7. С. 140]. Это «глубинное» – метафизическое – измерение феноменологического сознания конституировано «первичной пассивностью пра-начальных синтезов сознания времени»: оно конституирует себя как темпоральное и приходит к сознанию себя самого как «абсолютного потока сознания». Последнее и есть конечное исполнение феноменологической редукции как «достижение последнего основания возможности опыта вообще» [7. С. 39]. Характеристика сознания в метафизических категориях «жизни» и «источника» отражается и на фундаментальном понятии «конституирования», которое оказывается не столько «смысло-придаванием», сколько «сотворением», «допущением-явиться». В позднем творчестве Гуссерля жизнь сознания описывается в понятиях «творения», «со-творения» и, что особенно антропогенетически примечательно, – «события». Им высказывается мысль о ее «толчковом» первогенезисе. «Я открывает себя само лишь в некотором трансцендентальном генезисе в качестве трансцендентальной истории. Я «создается», появляется «непостижимый толчок», появляются различные ощущения, аффектации, направленные на Я, реакции, Я-акты и т. д.» [7. С. 152]. И здесь возникают самые существенные вопросы-выводы об антропогенезе. Согласно Л. Ладгребе, понятие «непостижимости толчка» сознания означает его «не-темпоральность», «не-случайность» и «абсолютную фактичность».

В этих предельных гранях своего самоистолкования феноменология встречается с проблемой собственной идентичности. И тогда уместными оказываются выводы Л. Ладгребе: фундаментальными функциями пассивного до-конституирования трансцендентальной субъективности являются «функции телесности»; «протекающее прото-событие «трансцендентальной субъективности» должно пониматься как креативный процесс [7. С. 150].

Проблему возможности феноменологии как «метафизики в новом смысле» можно, по утверждению Л. Тангели, описывать в категориях «иррациональности трансцендентальных фактов» [8. С. 203]. Здесь в первую очередь имеются в виду проблемы «смерти, судьбы», а также проблемы возможности «подлинной человеческой жизни и проблемы «смысла» истории и вообще этико-религиозные проблемы» [9. С. 199]. Антропогенез, естественно, входит в перечень «иррациональных» проблем. Их решение определяется идеей видения всего «фактического» на «возможном», «эйдетическом» уровне. Сознание, по Гуссерлю, «может мыслить само себя как существующее иначе (*anders seined*), но абсолютно дано само себе как сущее. Полагание (*Setzung*) его инобытия (*Andersseins*) в качестве своего условия имеет полагание его [собственно-го] бытия» [8. С. 204]. Исходя из этого, «сущность (*Essenz*) каждой монады неотделима от монадической экзистенции (*monadische Existenz*)». Или еще определеннее: «Все монадические возможности являются *dasein*-соразмерными в отношении монадических действительностей» [8. С. 204]. Антропогенетичность этих идей имеет не только методологическое измерение, указывая на невозможность «трансцендентального сознания», в его «эйдетических возможностях выйти за пределы своего фактического бытия» [8. С. 205]. Они имеют и глубокое онтологическое измерение. В «трансцендентальном» плане решающим становится различие между необходимыми и случайными фактами. Как замечает М. Белосусов, «абсолютно изначальной в контексте этого различия является не эйдетическая, а фактическая ирреальность. По отношению к факту *cogito* уже нельзя говорить об априори, которое делало бы его возможным, скорее, этот факт есть условие собственной возможности. Факту *cogito* ничто не предшествует, но как абсолютное начало он сам оказывается у Гуссерля предшествующим многообразию априори, образует своеобразное априори априори» [3. С. 216].

Именно посредством так понимаемого сознания, по Гуссерлю, «мы приходим к последним «фактам» (*Tatsachen*)» – прафактам, к последним necessities, «пранecessities». Он пишет: «Я думаю о них, я переспрашиваю и наконец прихожу к ним от мира, который я уже «имею». <...> – Я являюсь прафактом в этой цепочке размышлений, я узнаю, что к моей фактической способности сущностной вариации (*Wesensvariation*) и т. д., в моем фактическом переспрашивании (*Ruckfragen*) даются мне эти и те собственные прасостояния (*Urbestande*) как праструктуры мой фактичности. А также и то, что я ношу в себе ядро праслучайного (*Urzufalligen*) в сущностных формах, в формах осуществляемого функционирования (*vermöglichen Funktionerens*), в которых кроме того фундированы мирские сущностные necessities (*Wesensnotwedigkeiten*)» [8. С. 205]. Выявляя в сущностных формах «ядро праслучайного», Гуссерль впервые снимает разделение трансцендентальной феноменологии и метафизики фактичности, что, на наш взгляд, имеет серьезные антропогенетические последствия.

Литература

1. Кэлер К. Сознание и его феномены: Лейбниц, Кант и Гуссерль // Horizon. Феноменологические исследования 2014. Т. 3 (1).
2. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1) / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.
3. Белоусов М.А. Априори и фактичность в феноменологии Гуссерля // Многообразие априори. Материалы международной конференции на философском факультете РГГУ 19–20 апреля 2012 г. / под ред. А.Н. Круглова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013.
4. Стейнбок Э. Пограничные феномены и пограничность опыта // Топос. 2009. № 2–3 (22).
5. Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. 2-е изд. М.: Академический Проект; Альма Матер, 2010.
6. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. I: Феноменология внутреннего сознания времени / пер. с нем.; сост., вступ. статья, пер. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994.
7. Ладеребе Л. Проблема пассивного конституирования // Horizon. Феноменологические исследования. 2012. Т. 1 (1).
8. Тангели Л. Феноменология и категории опыта // Horizon. Феноменологические исследования. 2012. Т. 2(1).
9. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический Проект, 2010.

Ustimenko Dmitry L. North Caucasian branch of the Moscow Technical University of Communications and Informatics (Rostov-on-Don, Russian Federation). DOI 10.17223/1998863X/30/18

THEORETICAL JUSTIFICATION ANTHROPOGENETIC QUESTION IN PHENOMENOLOGY OF E. HUSSERLS

Keywords: anthropogenesis, metaphysics of factionist, transcendental subjectivity, beginning, creation.

In the question about the origin of man E. Husserl remains methodologically consistent, offering a range of original phenomenological solutions. An important part of understanding anthropogenesis is clarification border aspects of consciousness. The problem of anthropogenesis is a rationale for the ability of the mind/body through the appreciation of the transcendental first sources, and not only consciousness, but also, more broadly, the great phenomena of «subjectivity». Anthropogenesis is considered from the perspective of consciousness, own the Genesis of which, according to Husserl, is an instant «jog» in nature. Husserl argues that, because the phenomenological sphere constrained within specific subjective temporal, the process of birth is available outside the immediate consciousness of the experience - it is constitutive for its «borders». The overcoming of this cognitive boundaries is solved them through the exit to the problem of the House, the Other, and in General – to the aspect of intersubjectivity. In the framework of the birth process involved in generative transmission of sense, integrated in the absorption and new regulatory structures that anticipate predecessors and revised followers through traditions, stories, rituals, breaks, generations, rites of passage and so on. Ideological moves Husserl concerning themes of origin, covering a range of issues. Among them the history of world knowledge about the origin, and the problem of transgression, and clarification of the modes of the original inaccessibility and incomprehensibility «alien», and co-constituting the «foreign» geohistorical areas, and mandatory even for phenomenology historical density of «his». His works are studies of «borders» analogical appresentation animal statement, phenomenological «transcendent» animal statement to the human consciousness, non-entity «boundaries» of animals and people, meaning «living body», gender distinctions, constituting concepts of normality and abnormality, coherence and consistency, the possibility of objectivation of the border, the idea of bodily-mental integrity of a person.

References

1. Kahler, K. (2014) *Soznanie i ego fenomeny: Leybnits, Kant i Gusserl'* [Consciousness and its phenomena: Leibniz, Kant and Husserl]. Horizon. Fenomenologicheskie issledovaniya. 3 (1). Pp. 169–190.

2. Husserl, E. (2001) *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Vol. 3 (1). Translated from German by V.I. Molchanov. Moscow: Gnozis.
3. Belousov, M.A. (2013) [A priori and factuality in Husserl's phenomenology]. *Mnogoobrazie apriori* [Variety of a priori]. Proc. of the International Conference of the Faculty of Philosophy of Russian State Humanitarian University. April 19th to 20th, 2012. Moscow: Kanon+, ROOI Reabilitatsiya.
4. Steinbock, E. (2009) Pogranichnye fenomeny i pogranichnost' opyta [Border phenomena and marginality of experience]. *Topos*. 2–3 (22).
5. Svasyan, K.A. (2010) *Fenomenologicheskoe poznanie. Propedevtika i kritika* [Phenomenological knowledge. Propaedeutics and criticism]. Moscow: Akademicheskij Proekt; Al'ma Mater.
6. Husserl, E. (1994) *Sobranie sochineniy. T. I: Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni* [Collected Works. T. I: Phenomenology of the inner consciousness of time]. Translated from German by V.I. Molchanov. Moscow: Gnozis.
7. Langrebe, L. (2012) Problem of Passive Constitution. Translated by N. Artemenko. *Horizon. Fenomenologicheskie issledovaniya – Horizon. Studies in Phenomenology*. 1 (1).
8. Tangeli, L. (2012) Phenomenology and Categories of Experience. Translated by D. Kononets. *Horizon. Fenomenologicheskie issledovaniya – Horizon. Studies in Phenomenology*. 2(1).
9. Husserl, E. (2010) *Kartezijskie meditatsii* [Cartesian meditation]. Translated from German by V.I. Molchanov. Moscow: Akademicheskij Proekt.

УДК 7.01
DOI 10.17223/1998863X/30/19

К.А. Фомин

КОНЦЕПЦИЯ РЕЦЕПТИВНОЙ ЭСТЕТИКИ ХАНСА РОБЕРТА ЯУССА КАК ПРИНЦИП КОНСТИТУИРОВАНИЯ И ДИНАМИКИ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Рассматривается рецептивно-эстетическая теория Ханса Роберта Яусса в качестве основного принципа конституирования и развития литературной традиции. В рамках данной работы формирование и динамика художественно-литературной традиции рассматриваются как результат коммуникативного взаимодействия между художественным текстом и его реципиентом. Его следствием является возможность построения целостной истории литературы, выявление принципов развития литературы и обоснование особого онтологического статуса произведений искусства.

Ключевые слова: рецептивная эстетика, теория традиции, история литературы, онтология искусства.

Ханс Роберт Яусс является одним из виднейших представителей западной филологической и эстетической науки второй половины XX века, внесший значительный вклад в развитие концепции эстетики воздействия. Его рецептивно-эстетический проект истории литературы, разрабатывавшийся теоретиком констанцской школы в период 60–80-х годов, был создан с целью обновления теоретических и методологических основ эстетики и литературоведения, а также преодоления рассогласования между эстетическим и историческим аспектами литературного анализа и социологическим (марксистским) и эволюционным (формальным) подходом к изучению литературы. В рамках изложенной Х.Р. Яуссом теории фундаментальному переосмыслению была подвергнута коммуникативная природа литературного текста, а также роль реципиента, выступающего центральным методологическим конструктом концепции, в актуализации и продуцировании смыслов литературного текста. Таким образом, рецептивно-эстетическая теория Х.Р. Яусса смещает внимание с роли созидающего субъекта-автора на диалектические отношения восприятия и производства литературы в их исторической динамике.

Концепция рецептивной эстетики Х.Р. Яусса неоднократно подвергалась анализу отечественными учеными. Следует отметить особый вклад в изучение данной теории А.В. Аксенова, Н.М. Зоркой, И.П. Ильина, М.П. Стафеевой и некоторых других исследователей. Тем не менее ввиду «недостаточной проработанности концептуального аппарата самой рецептивной эстетики» [1. С. 38] дальнейший анализ концепции Яусса сохраняет свою актуальность и позволяет осветить принципы формирования и исторической динамики литературной традиции, понятой как сосуществование и взаимодействие литературных произведений различных исторических и культур-

ных пластов. Новизна такого исследования состоит в концептуализации методологического инструментария рецептивной эстетики, изучении принципов конституирования и развития отдельных литературных жанров и общей литературной традиции, а также детерминации онтологического статуса произведений искусства с точки зрения истории их рецепции.

В основу концепции рецептивной эстетики Ханса Роберта Яусса положен диалогический принцип, изначально разработанный М.М. Бахтиным¹ и предполагающий активное взаимодействие между художественным текстом и его непосредственным адресатом – читателем. Коммуникативный по своей природе диалогизм отношений между текстом и реципиентом позволяет «постигнуть “понимание” и “интерпретацию” по модели разговора, который происходит между двумя (или более) людьми» [3. С. 97]. Таким образом, с позиции рецептивной эстетики базисом для интерпретации художественного текста служат диалектические взаимоотношения произведения и читателя, в которых реципиенту отведена центральная роль определения актуальности и смыслового содержания текста в процессе его эстетического восприятия. В историческом контексте возобновляемая рецепция художественного текста читателями различных историко-культурных формаций приобретает характер процессуального континуума, в рамках которого отношение к тексту, его значение для конкретной исторической ситуации и понимание могут претерпевать многократные изменения.

Определение онтологического статуса художественного произведения как непрерывающейся циркуляции литературной коммуникации, образующей исторический континуум его рецепции, позволяет Х.Р. Яуссу устранить противопоставление исторического и эстетического аспектов произведения искусства: «Эстетическая импликация заключается в том, что уже первое восприятие произведения читателем включает его первичную эстетическую оценку, предполагающую сравнение с прочитанным прежде. Историческая же импликация состоит в том, что понимание первых читателей может продолжиться и обогатиться в цепи рецепций, соединяющей поколение с поколением, предreshая тем самым историческое значение произведения, выявляя его эстетический ранг» [1. С. 56–57]. Отсюда следует, что, с точки зрения теории Х.Р. Яусса, эстетическое восприятие предполагает наличие у реципиента некоего предшествующего литературного опыта, который, с одной стороны, обеспечивает возможность адекватного восприятия и интерпретации текста, а с другой, способен трансформироваться и обогащаться в последовательной цепи исторических рецепций. Данное положение позволяет теоретику определить историю литературы как «процесс эстетической рецепции и производства литературы, который осуществляется в актуализации литературных текстов усилиями воспринимающего читателя, рефлексизирующего критика и творящего, т.е. постоянно участвующего в литературном процессе, писателя» [1. С. 58]. Таким образом, история литературы, с позиции рецептивной эстетики представляет собой не совокупность исторических, социальных и культурных факторов, обуславливающих генезис

¹ См.: Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского / Бахтин М.М. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 6: Проблемы поэтики Достоевского, 1963: Работы 1960–1970-х гг. М.: Русские словари: Языки славянской культуры, 2002.

и накладывающих имманентный отпечаток на литературные произведения определенной эпохи, но последовательность отношений воздействия-восприятия между художественным текстом и реципиентом, которые претерпевают постоянные трансформации в процессе реактуализации и реинтерпретации в новых исторических актах восприятия.

Процессуальный характер литературной коммуникации, а также принципиальная открытость семантических структур текста для его повторного восприятия и понимания с позиции изменившихся эстетических установок неизбежно наталкиваются на проблему «временного отстояния» (*Alterität*) между автором и реципиентом, существующими в различных исторических и культурных контекстах. В связи с этим отношение к конкретному литературному тексту или жанру, его значение и значимость для конкретных исторических ситуаций могут многократно меняться. Подобная подвижность актуальности и влияния литературных текстов в их историческом существовании благодаря повторным актам рецепции выдвигает дополнительные требования к попытке структурировать целостную парадигму литературной традиции: «В отношении текст-читатель литературная критика должна учитывать обе стороны этого отношения: воздействие текста, обусловленное его художественной значимостью, и рецепцию читателя, обусловленную его конкретно-историческими условиями бытия» [5. С. 29]. Иными словами, анализ предполагаемого стратегией самого художественного текста «имплицитного читателя» (*implizite Leser*)² должен быть дополнен анализом исторического читателя в присущей ему изменчивости восприятия.

С целью разрешить проблему «временного отстояния», а также исторической изменчивости восприятия, интерпретации и оценки определенного художественного текста Яусс вводит понятие «горизонта ожидания» (*Erwartungshorizont*), первоначально разработанное К. Поппером³. Основное назначение данного концепта состоит в том, чтобы «описывать восприятие и воздействие произведения в объективируемой референциальной системе ожиданий. Для каждого произведения в исторический момент его появления она состоит из предпонимания жанровых особенностей, формы и тематики известных к этому времени произведений и из оппозиции поэтического и практического языков» [1. С. 59]. Иными словами, восприятию всякого литературного текста всегда предшествует определенное априорное знание, основанное на предыдущем литературном и/или жизненном опыте. Следовательно, акт эстетической рецепции всегда погружен в определенный контекст, обуславливающий транссубъективное восприятие и воздействие текста. Сам же художественный текст ориентирует ожидания воспринимающей публики определенным набором характерных установок, возникающих в рамках устоявшихся норм или имманентной поэтики жанра, имплицитных отношений к сложившимся художественным произведениям литературно-исторического окружения, или же противопоставления вымысла и действи-

² См. об этом: Iser W. *Der implizite Leser: Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*. München: Fink, 1979. 420 S. и Iser W. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1978. XII, 239 p.

³ См.: Popper K.R. *Naturgesetze und Theoretische Systeme* // Albert H. *Theorie und Realität*. Tübingen: Mohr, 1964. P. 87–102.

тельности, поэтической и практической функций языка. Как следствие: «Даже тогда, когда, будучи чисто языковым продуктом, произведение обманывает или превосходит все ожидания, оно все-таки предполагает предварительную информацию или ориентацию ожидания, служащие мерой оригинальности и новизны, – тот горизонт ожидания, который создается для читателя традицией или рядом уже известных произведений и особым состоянием ума, вызванным этим новым произведением, его жанром и его правилами игры» [8. С. 99].

При этом смысловое содержание некоторого литературного произведения, с точки зрения проекта рецептивной эстетики, также непостоянно. Диалогическая природа художественного текста предполагает процесс постепенного раскрытия его смыслового потенциала и значения в исторических актах рецепции, в рамках которых произведение может неоднократно актуализироваться, а культура его прочтения меняться: «"Приговор веков", вынесенный литературному произведению, – это не просто аккумулированное суждение читателей, критиков, зрителей или даже профессоров, а процесс постепенного разворачивания смыслового потенциала произведения, аккумулированного в исторических шагах рецепции. Этот смысловой потенциал открывается интерпретирующему суждению в тот момент, когда оно контролируемым образом осуществляет "слияние горизонтов" при встрече с наследием» [1. С. 68]. То есть освоение художественного и смыслового потенциала литературных произведений осуществляется как прогрессирующее понимание во множественных актах исторического восприятия, что обеспечивает постоянную реактуализацию литературных произведений прошлого, постепенное раскрытие их множественных коннотаций и построение событийной истории литературы с позиции актуального для конкретного исторического момента эстетического опыта. То есть значимость и интерпретация любого художественного текста может многократно трансформироваться в зависимости от конкретного историко-культурного положения реципиента, следовательно, способствуя изменениям внутри общей литературной традиции.

Таким образом, концепция рецептивной эстетики Х.Р. Яусса, основывающаяся на коммуникативной природе отношений между текстом и его реципиентом, выдвигает идею процессуального освоения и трансформации литературного опыта в исторически повторяющихся актах эстетического восприятия. В зависимости от историко-культурной обстановки и аккумулированного реципиентом эстетического опыта актуальность, интерпретация и значение художественного текста для конкретной литературной ситуации находятся в процессе постоянной трансформации. Иными словами, именно эстетическая рецепция конституирует литературную традицию и регулирует взаимоотношения различных художественных произведений прошлого и настоящего внутри нее. При этом повторные акты рецепции, в ходе которых происходит переоценка содержания, художественной самобытности и значимости того или иного литературного произведения, жанра или целой литературной эпохи, служат основой для непрерывного исторического становления и развития литературной традиции: «Литературная традиция не может творить себя сама ... литературное прошлое возвращается только там, где новая рецепция воскрешает его в настоящем, будь то изменившаяся эсте-

тическая установка, присваивающая себе прошлое в свободном обращении к нему, будь то новый момент литературной эволюции, бросивший на забытую поэзию неожиданный свет и позволивший разглядеть в ней нечто такое, чего прежде не замечали» [1. С. 73–74].

Рецептивно-эстетический проект построения истории литературы Х.Р. Яусса также предусматривает соотношение и взаимодействие между собой памятников литературы различных эпох, позволяя выявить их воздействие друг на друга, переменные и постоянные факторы в литературном процессе, а также принципы развития и динамики литературной традиции.

Беря за основу формальную теорию «эволюции литературы», выдвинутую теоретиками научного объединения ОПОЯЗ, Х.Р. Яусс дополняет ее рецептивно-эстетической моделью, включая процесс производства литературных текстов и развития литературных форм и жанров в систему коммуникативных отношений между текстом и реципиентом. В рамках данной системы восприятие и формирование литературы состоят в постоянном взаимодействии, вследствие которого эстетическая рецепция художественного текста может переходить в активную форму производства новых произведений на основе заданного литературного опыта.

В соответствии с теорией рецептивной эстетики каждое произведение, представляющее собой литературно-художественный прецедент и конституирующее определенный «горизонт ожиданий» воспринимающей публики, оставляет после себя потенциальную возможность дальнейшей модификации литературного опыта на своей основе. Другими словами, выдвинутая определенным художественным текстом формальная или содержательная проблематика предлагает горизонт возможных решений и развития, которые могут быть освоены последующим рядом произведений, использующих данный текст в качестве своей основы как уже аккумулярованный эстетический опыт. Следовательно, новые художественные произведения способны присваивать себе литературный опыт прошлого в свободном обращении к нему и использовать его как фундамент для создания качественно новых литературных произведений, вызывая тем самым «трансформацию горизонта ожидания» (*Horizontwandel*), пополнение литературного опыта воспринимающей публики и процессуальное развитие литературной традиции. Подобное формирование новых литературных произведений посредством постоянной модификации, ломки или смены освоенного «горизонта ожиданий» и составляет фундаментальный принцип постоянного развития литературного ряда и непреходящего становления литературной традиции, а также продуктивного взаимодействия произведений литературы внутри нее.

Таким образом, динамика развития и историческое становление литературной традиции стоят в прямой зависимости от повторной и поступательной рецепции художественных произведений прошлого и приобретают процессуально-событийный характер в эстетической ревизии, модификации и, следовательно, постоянном развитии «горизонта ожиданий» воспринимающей публики: «Если заменить субстанциалистское понятие жанра (жанр как идея, проявляющаяся в каждом индивидууме и способная повториться

лишь как жанр) историческим понятием преемственности, “где все, что предшествует, расширяется и дополняется тем, что следует” (Аристотель), отношение отдельного текста с рядом текстов, образующих жанр, представит как непрерывный процесс созидания и модификации определенного горизонта. Новый текст создает у читателя (слушателя) горизонт ожидания и правила, которые он знает благодаря предшествующим текстам и которые незамедлительно подвергаются вариациям, ректификациям, модификациям, но иногда просто репродуцируются. Вариация и ректификация определяют параметра жанрового пространства, модификация и репродукция определяют границы структуры жанра» [8. С. 103].

Итак, с точки зрения концепции Х.Р. Яусса, повторяющаяся эстетическая рецепция литературных текстов в различных исторических и культурных контекстах выступает, с одной стороны, основным средством конституирования литературной традиции, выявления имплицитной связи и взаимоотношений между различными литературными источниками и определения формирующих традицию факторов, а с другой, принципом эволюции общей литературной традиции, модификаций внутри нее и, следовательно, ее непрекращающегося становления. Разработка же целостной истории литературы и выявление эксплицитных и имплицитных связей между различными литературными текстами, формами, жанрами и эпохами может быть осуществлено только с позиции конкретного исторического реципиента: «интерпретатор должен ввести в игру собственный опыт, так как горизонт старой и новой формы, проблемы и ее разрешения может быть вновь понят, только будучи опосредован современным горизонтом рецепции произведения» [1. С. 73]. А так как литературная традиция подвижна и взаимоотношения между текстом и реципиентом, равно как и между разными текстами, могут неоднократно меняться, полноценное изучение парадигмы литературной традиции требует осуществления многочисленных «синхронных срезов» (*synchronische Schnitte*) в диахроническом ряду произведений: «Если рецептивно-исторический анализ постоянно наталкивает нас (при изменении эстетической установки) на функциональные взаимосвязи между пониманием новых произведений и значением старых, то, видимо, возможно сделать в определенный момент развития синхронный срез, чтобы затем вычленив в гетерогенном множестве одновременных произведений равноправные, противоположные и иерархические элементы, объединяющиеся в соответствующие структуры, и тем самым выстроить для литературы данного исторического периода более общие рамки рассмотрения» [1. С. 74–75]. Подобный подход позволяет предусмотреть подвижность истории литературы и перемены внутри традиции в перспективе более поздних актов рецепции с учетом актуального для них эстетического опыта. Таким образом, рецептивно-эстетический метод анализа литературы позволяет выявить имманентные аспекты становления литературной традиции, динамику взаимодействия различных исторических памятников внутри нее и, как следствие, определить онтологический статус искусства через его взаимодействие с реципиентом.

Литература

1. Яусс Х.Р. История литературы как провокация литературоведения / Предисл. и пер. с нем. Н.А. Зоркой. 1995.
2. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М.М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6: Проблемы поэтики Достоевского, 1963: Работы 1960–1970-х гг. М.: Русские словари: Языки славянской культуры, 2002.
3. Яусс Х.Р. К проблеме диалогического понимания // Вопросы философии. 1994. №12. С. 97–106.
4. Стафецкая М.П. Яусс Г.Р.: Эстетический опыт и литературная герменевтика // Современные зарубежные литературоведческие концепции: (Герменевтика, рецептивная эстетика). Реф. сборник / отв. ред.: Е.А.Цурганова. М.: ИНИОН, 1983. С. 27–33.
5. Iser W. Der implizite Leser: Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett. München: Fink, 1979. 420 p.
6. Iser W. The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1978. XII, 239 p.
7. Popper K.R. Naturgesetze und Theoretische Systeme // Albert H. Theorie und Realität. Tübingen: Mohr, 1964. P. 87–102.
8. Яусс Х.Р. Средневековая литература и теория жанров // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. 1998. № 2. С. 96–120.

Fomin Kirill A. Gorky Institute of Literature and Creative Writing (Moscow, Russian Federation). DOI 10.17223/1998863X/30/19

HANS ROBERT JAUSS' READER-RESPONSE CRITICISM AS THE PRINCIPLE OF CONSTITUTION AND DEVELOPMENT OF THE LITERARY TRADITION

Keywords: reader-response criticism, theory of tradition, history of literature, ontology of art.

The analysis and conceptualization of Hans Robert Jauss' reader-response criticism's methodologies is of particular interest and significance for eliciting literary tradition's determination and development principles as well as defining the ontological status of art. Serving as the theories base, the dialectic relations between the text and its recipient, who acts as the conception's central methodological construct, provides understanding of a literary texts' perception and comprehension through the model of a dialogue. Since a literary text can be repeatedly perceived in the historical perspective, its relevance and interpretation can undergo many modifications from the point of view of changing aesthetical attitudes. Consequently, the reoccurring relevance of a literary text and the gradual adaptation of its semantic potential can be described as a procedural continuum in historically successive acts of perception. The principle liability of literary texts to subsequent receptions and reinterpretations presupposes the existence of a certain context that provides the transsubjective perception and effect of the text and makes it open to continuous interpretation. In H.R. Jauss' aesthetic system this function is performed by the "horizon of expectations" – an a priori knowledge of the perceiving public that is based on the previously acquired literary or life experience that makes the perception and understanding of the text as well as its comparison to other texts possible. Thus it's the procedural aesthetic perception which presupposes interpretational variability and the mobility of relevance of literary texts that constitutes the general literary tradition as well as its persistent historical formation. Reader-response criticism also accounts for productive relations between literary texts. According to the theory, each literary work that brings up a certain formal or semantic problem leaves a variety of possible solutions that can be developed by the following works of literature. This process of producing new texts on the basis of existing literary experience is the cause of the consequent "transformation of the horizon of expectations" and the general literary traditions' dynamic and development. Thus the procedural aesthetic perception of literary works helps establish the event and immanent connections in the history of literature as well as the variable and fixed factors in the dynamic of the literary process.

References

1. Jauss, H.R. (1995) Istoriya literatury kak provokatsiya literaturovedeniya [The history of literature as a literary provocation]. Translated from German by N.A. Zorkaya. *Novoe literaturnoe obozrenie*. 12.

2. Bakhtin, M.M. (2002) *Sobranie sochineniy: v 7 t.* [Collected works. In 7 vols.]. Vol. 6. Moscow: Russkie slovari: Yazyki slavyanskoy kul'tury.
3. Jauss, H.R. (1994) K probleme dialogicheskogo ponimaniya [On the problem of dialogical understanding]. *Voprosy filosofii*. 12. pp. 97-106.
4. Stafetskaya, M.P. & Jauss, H.R. (1983) *Esteticheskiy opyt i literaturnaya germeneytika* [Aesthetic experience and literary hermeneutics]. In: Tsurganova, E.A. (ed.) *Sovremennye zarubezhnye literaturovedcheskie kontseptsii: (Germeneytika, retseptivnaya estetika)* [Modern foreign literary concepts: (Hermeneutics, reader-response criticism)]. Moscow: INION. pp. 27-33.
5. Iser, W. (1979) *Der implizite Leser: Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*. München: Fink.
6. Iser, W. (1978) *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press.
7. Popper, K.R. (1964) *Naturgesetze und Theoretische Systeme*. In: Albert, H. *Theorie und Realität*. Tübingen: Mohr. pp. 87-102.
8. Jauss, H.R. (1998) Srednevekovaya literatura i teoriya zhanrov [Medieval literature and the theory of genres]. *Vestnik MGU. Ser. 9. Filologiya – The Moscow University Herald. Philology*. 2. pp. 96-120.

УДК 114

DOI 10.17223/1998863X/30/20

О.И. Целищева

РОРТИ КАК ЗЕРКАЛО КОНТИНЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ САРТРА В СВЕТЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ПОВОРОТА

Философия Р. Рорти рассматривается в сопоставлении с экзистенциалистской философией Ж.-П. Сартра. В качестве основы сравнения утверждается антиэссенциалистский характер работ обоих авторов. Анализируется главный тезис Рорти в этой связи о несводимости бытия-для-себя (pour-soi) к бытию-в-себе (en-soi). Принятие Рорти лингвистического поворота в философии приводит его к некоторой форме лингвистического экзистенциализма, которая согласуется с утверждением Сартра об отсутствии трансцендентального эго.

Ключевые слова: экзистенциализм, лингвистический поворот, Рорти, Сартр, аналитическая философия, континентальная философия, антиэссенциализм, природа человека.

Роль Р. Рорти в современной философии по-настоящему только начинает осмысливаться, хотя в последние три десятка лет он был возмутителем спокойствия. В определенной степени он изменил параметры современного философского дискурса радикальным образом, очерчивая заново устоявшиеся карты философских позиций и направлений [1. Р. 1]. Переопределение такого рода вызвало большую неприязнь со стороны тех, кто населял традиционные территории на этой карте, и все творчество Рорти подверглось критике с разных сторон. Его считали «перебежчиком» из лагеря аналитической философии в лагерь континентальной философии, его недолюбливали постмодернисты, а его взгляды на профессию философа в современном мире, не отличающиеся особым почтением и оптимизмом в отношении ее будущего, навлекли на него упреки в девальвировании профессиональных ценностей. Между тем главная вина Рорти состояла в том, что он радикально преобразовывал контекст философского дискурса, сопоставляя взгляды философов, которые не только с первого взгляда, но и при обстоятельном анализе казались просто несовместимыми. Действительно, в его работах он сталкивает на одной «площадке» таких философов, как Гегель, Дьюи, Хабермас, Ницше, Хайдеггер, Куайн, Дэвидсон, Деррида, Фуко... Список можно продолжить в обе стороны – и к Платону, и к недавним политическим баталиям о либерализме. В результате им была создана новая философская традиция, судьба которой после смерти Рорти вызывает значительный интерес.

В остром противостоянии аналитической философии и континентальной философии, которое свойственно философским факультетам Западной Европы и США, Рорти сыграл важную роль, «переметнувшись», как уже отмечено выше, в лагерь сторонников континентальной философии. Одинаково компетентный в обеих областях, он сводит воедино Д. Дэвидсона и Ж. Деррида, Л. Витгенштейна и М. Фуко, М. Хайдеггера и Д. Дьюи. Его громкая

известность в первую очередь обязана приписываемому ему релятивизму в отношении понятия объективной истины, но не в последнюю очередь – оригинальным интерпретациям современных философов, основанным на прагматистском кредо Рорти. Последнее в концентрированной форме можно найти в ранних его статьях [2]. Многочисленные статьи, собранные в четырех томах, призваны продемонстрировать преимущества прагматизма как некоторого рода «цемента», скрепляющего с первого взгляда совершенно различные философские системы и взгляды [3]. Однако наибольшую известность приобрела книга Рорти «Философия и зеркало природы» [4], в которой сочетание «аналитических» и «континентальных» тем приобрело систематическое выражение. Именно эта книга стала одно время самым читаемым философским произведением в гуманитарных кругах Америки, отнюдь не ограниченных собственно философской аудиторией.

Среди особенностей философского стиля Рорти следует отметить его упор на важность «пограничных» – между философией и беллетристикой – сочинений, который проявляется не только в прямой поддержке тезиса Ж. Деррида, что философия и есть вид беллетристики, но многократным обращением к анализу художественных произведений, что особенно выпукло видно в работе «Контингентность, ирония и солидарность» [5]. М. Пруст, М. Кундера, В. Набоков, Дж. Оруэлл – лишь краткий перечень литераторов, которые обсуждаются Р. Рорти. В этом ключе неудивительно, что Рорти уделяет много внимания экзистенциалистским идеям, поскольку некоторым экзистенциалистам, особенно Ж.-П. Сартру и А. Камю, свойственно наиболее удачное изложение своих идей в беллетристическом виде. Но помимо этого обстоятельства, взгляды Сартра и Рорти сходны и в чисто философском плане: антиплатонистская направленность экзистенциализма Сартра находит отклик у Рорти, в частности, в проблеме сущности человека. Хотя в сочинениях Рорти не найти статей, специально посвященных творчеству и идеям Сартра, имя последнего разбросано по статьям и книгам Рорти. В этой связи представляет интерес исследование, в какой степени идеи экзистенциализма в версии Сартра нашли отражение в творчестве Рорти, который в определенном отношении явился зеркалом континентальной философии. Вопрос состоит в том, является ли это зеркало верным или же оно искажает подлинное видение Сартром философских проблем. Именно в подобном искажении обвиняли Рорти почти все его современники, попавшие в его попытки переописания современного философского ландшафта.

Традиционное противостояние аналитической и континентальной философии, при всей условности отнесения того или иного философского учения к одному из этих направлений, включает в себя много параметров, обсуждение которых заполняет многочисленные страницы в философской литературе. Один из них – это роль так называемого лингвистического поворота, который и сформировал аналитическое направление. Поскольку лингвистический поворот занял важное место в формировании взглядов Рорти, при сопоставлении философских взглядов Рорти и Сартра одним из важнейших аспектов является понимание Рорти роли языка в философском дискурсе.

Для сопоставления взглядов Сартра и Рорти требуется какая-то общая платформа, потому что в противном случае они могут оказаться просто несоизмеримыми или же несопоставимыми. Но для этого в первую очередь надо понять, что Рорти мог найти созвучного в том, что стало после Сартра называться «экзистенциализмом», потому что в это расплывчатое направление Сартр внес много своего, специфичного понимания природы человека. Стоит отметить, что при этом имеется в виду «ранний Сартр», который фокусирует внимание на святости каждого индивидуального сознания, которое является результатом субъективного и индивидуального опыта личности в мире. «Поздний Сартр» перенес свое внимание на социальные структуры, которые препятствуют обретению личностью индивидуального сознания и внутренней свободы. Эти вопросы включают, среди прочих, капиталистическую эксплуатацию, колониализм, расизм. Обоим мыслителям присуща ярко выраженная позиция гуманизма, но Рорти в своем обсуждении Сартра имеет в виду прежде всего проблемы человеческой личности.

Экзистенциализм Сартра можно упрощенно описать в виде следующих тезисов: 1. Существование предшествует сущности. 2. Человеческое существо не имеет фиксированной сущности или природы. 3. Бытие для-себя (*pour-soi*) и бытие-в-себе (*en-soi*) являются фундаментальными измерениями бытия-в-мире. 4. Не существует трансцендентального Эго. 5. Сознание спонтанно и свободно. 6. Я (сознание) может быть объективировано и овеществлено. 7. Мы можем вводить себя в заблуждение о свободе, и поэтому «дурная вера» остается постоянной возможностью. 8. Философский и научный детерминизм вводит нас в заблуждение относительно условий человеческой жизни. 9. «Другие» могут и пытаются определить и ограничить нас. 10. Индивиды имеют проекты, и эти проекты помогают определить Я.

Эти тезисы по сути представляют онтологию Сартра, которая изложена им как в собственно философских произведениях, так и в беллетристике [6]. Отмечая сразу, что для Рорти неприемлем пункт 5 тезисов, а также частично п. 8, следует допустить, что онтология должна быть трансформирована в структуру, которая является у Рорти результатом лингвистического поворота. Естественно ожидать внешнего несходства онтологии Сартра и ориентированной на язык позиции Рорти, поскольку они принадлежат практически разным эпохам в развитии философии сознания (начало XX века в сопоставлении со второй половиной этого же века). Однако их роднит многое, и главным является опасение обоих мыслителей, что стремление к трансцендентности искажает объяснение природы человека. Сопоставление двух мыслителей в определенном смысле является односторонним, поскольку речь идет об интерпретации Рорти идей Сартра, а большинство философов буквально приходят в ярость от интерпретаций Рорти, которые, с их точки зрения, искажают принятые нормы и традиции. Однако если принять во внимание главный тезис Рорти о несводимости бытия-для-себя (*pour-soi*) к бытию-в-себе (*en-soi*), нужно признать такую интерпретацию Сартра вполне законной. Кроме того, оба мыслителя являются антиэссенциалистами.

Два типа бытия у Сартра призваны высветить специфику сознания. Бытие-в-себе описывает вещи, которые вполне определены и имеют сущность, и все же не осознают себя или своей сущности. Под эту категорию подпада-

ют неодушевленные предметы. Для описания человеческих существ Сартр использует категорию бытия-для-себя, и под нее подпадают обладающие сознанием и, кроме того, осознанием своего собственного существования. Наконец, обладающие бытием-для-себя не имеют сущности. В философской системе Сартра постоянно используется взаимодействие между двумя типами бытия.

Концептуальный аппарат интерпретации, который использует Рорти, включает два важных различия. Первое касается нормального и аномального дискурсов. Второе обращается к различию двух типов философий – систематической и наставительной (*edifying*). Различие между нормальным и аномальным дискурсами обобщает различие Т. Куном «нормальной» и «революционной» науки [7]. Нормальный дискурс в этом смысле происходит в рамках множества принятых конвенций, в то время как аномальный дискурс случается, когда человек, не принимающий во внимание этих конвенций или попросту не знающий их, присоединяется к дискурсу. «Результатом аномального дискурса может быть все, что угодно, – от полной бессмыслицы до интеллектуальной революции, и никакая дисциплина не может описать этот дискурс» [4. С. 237].

Контраст между «систематической» и «наставительной» философией иллюстрируется Рорти тем обстоятельством, что систематические философы выдвигают аргументацию, в то время как «великие философы-наставники настроены на то, чтобы реагировать сатирой, пародиями, афоризмами. Они знают, что их работа потеряет свою суть, когда период, на который пришлась их реакция, завершится. Они намеренно периферийны» [4. С. 273].

Используя приведенные различия, можно понять суть интерпретации Рорти экзистенциализма. «Принять «экзистенциалистскую» позицию по отношению к объективности и рациональности, свойственную Сартру, Хайдеггеру и Гадамеру, имеет смысл только тогда, когда мы делаем сознательный отход от вполне понятных норм. «Экзистенциализм» есть внутренне присущая движению мысли реакция, которая имеет смысл только как оппозиция традиции» [4. С. 271]. Таким образом, экзистенциализм является наставительной философией, и «как всякий наставительный дискурс, он аномален, будучи призванным вытащить нас из нашего старого Я силой непривычности, чтобы помочь нам в становлении новых существ [4. С. 266].

Ясно, что при понимании экзистенциализма как наставительной философии под сомнение ставятся такие вечные категории, как истина и объективность. Любое исследование, которое заранее отказывается от этих своих характеристик, резко отходит от стандартов и норм философии. Но это не значит полного отказа от понятия истины. Просто нормальное участие в нормальном дискурсе есть один из многих проектов, один из способов бытия в мире. Больше того, нормальный дискурс предшествует аномальному, поскольку сначала мы должны описать себя *en-soi* утверждениями, которые объективно истинны, и только после этого перейти к рассмотрению себя как *pour-soi*. Экзистенциалистский дискурс всегда паразитирует на нормальном дискурсе [4. С. 270].

Наконец, есть еще один аспект интерпретации Рорти философии Сартра, который опять-таки увязывает два категориальных аппарата. «Наставитель-

ная философия имеет целью разговор, а не открытие истины...Различие между разговором и исследованием аналогично различению Сартром размышления о себе как *pour-soi* и *en-soi*. Однако здесь есть и значительное расхождение между Рорти и Сартром. Для последнего различие между *pour-soi* и *en-soi* имеет метафизическое обоснование (что видно уже из одной только терминологии, восходящей к Канту), в то время как для Рорти это просто различие между двумя видами дискурса. Больше того, Рорти трактует *en-soi* как нормальный дискурс, а *pour-soi* приравнивается им к аномальному дискурсу. Как уже было сказано, *pour-soi* Сартра является аналогом выбора альтернатив у Рорти. Именно альтернативность такого рода является условием выбора и ответственности, по Сартру. Не может быть ответственности, если знание неизбежно, и только наличие альтернатив в виде аномального дискурса есть неперемненное условие свободы, поскольку объективация Я в терминах множества фиксированных детерминистских категорий есть форма самообмана.

Важным обстоятельством является антиэссенциалистская направленность обоих мыслителей. Для них не существует какого-то привилегированного описания Я, как и нет привилегированного, согласно Рорти, описания реальности. По Сартру, любое наше описание неизбежно связано с ценностями, которых мы придерживаемся, и эти ценности не фиксированы никакими детерминантами факта. «Эта экзистенциалистская попытка поместить объективность, рациональность и нормальное исследование в рамки более широкой картины нашей потребности в образовании и наставлении ... есть просто сверхдраматизация того факта, что удовлетворенность всеми требованиями обоснования, предлагаемыми нормальным исследованием, все еще оставляет нас свободными в выведении нашей собственной морали из таким образом обосновываемых утверждений. Но, с точки зрения Гадамера, Хайдеггера и Сартра, проблема с различением факта и ценностей состоит в том, что она изобретена как раз для того, чтобы затемнить тот факт, что в дополнение к описаниям, предлагаемыми результатами нормального исследования, вполне возможны альтернативные описания» [4. С. 268–269].

Из этой цитаты видно, что язык, используемый Рорти, весьма далек от языка Сартра. На самом деле, Рорти предлагает некоторую форму лингвистического экзистенциализма, философию, которая не является эссенциалистской, которая совместима с философией Сартра в том, что нет трансцендентального эго и что существование предшествует сущности, и которая избегает ограничения человеческого существа *en-soi*. Однако у Рорти нет упоминания о сознании, напрямую связанного с «ничто», которое существенно для знаменитой аргументации Сартра. Рорти говорит об описаниях в языке, точнее, о том, как язык функционирует. И если мы правильно понимаем это функционирование, которое должно включать в себя различие между нормальным и аномальным дискурсами, то избежим ошибочного рассмотрения человеческих существ только как *en-soi*, а не как *pour-soi*.

Действительно, «считать целью философии истину, а именно, истину отнесительно терминов, которые обеспечивают окончательную соизмеримость всех видов человеческой деятельности и практики, – значит считать челове-

ческие существа скорее объектами, нежели субъектами, существующими *en-soi*, нежели *pour-soi* и *en-soi* вместе» [4. С. 280].

Интересным является расхождение между Рорти и Сартром в объяснении отсутствия у человека сущности. При обсуждении экзистенциалистского тезиса о том, что существование предшествует сущности, Сартр критикует общность представления о человеческой природе. Человек обладает некой человеческой природой. Эта человеческая природа, являющаяся «человеческим» понятием, имеется у всех людей. А это означает, что каждый отдельный человек – лишь частный случай общего понятия «человек». Универсализм подобного рода относится в первую очередь к ценностям, которые и составляют его «сущность», в частности в применении к концепции блага. Но если нет Бога, тогда «вместе с Богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире. Не может быть больше блага а priori, так как нет бесконечного и совершенного разума, который бы его помыслил» [8. С. 327].

Рорти не прибегает к аргументации с привлечением бесконечного разума, но говорит в терминах языка, а именно, что идентификация человеческой природы потребовала бы всех возможных описаний, которые были бы соизмеримы. Следует добавить, что «все возможные языки» в неявном виде предполагают всеведение, которое приписывается Богу, так что позиции Сартра и Рорти гораздо ближе, чем это можно предположить с первого взгляда. Поскольку такого бесконечного словаря не может быть, представление о человеческой сущности не имеет смысла.

Если принять точку зрения Рорти на наличие множества словарей, встает проблема выбора между ними, точнее, проблема, какие критерии выбора должны иметь место. В этом вопросе Рорти солидаризируется с Сартром, критикуя проекты создания, например, Ю. Хабермасом новой трансцендентальной точки зрения [9. Р. 26–49]. В этом случае новый выбранный словарь приобретает характер нормального, а это как раз то, чего не рекомендовал Сартр, по крайней мере, в интерпретации Рорти. Действительно, обретение новым словарем статуса нормального приводит к убеждению, что он в какой-то степени «отражает» природу человека, т.е., является «зеркалом природы», и тем самым нарушается свобода выбора между словарями. Точнее, при этом остальные словари не могут быть результатом подлинной свободы выбора. Требование соответствия выбранного словаря каким-то фактическим обстоятельствам означало бы, в терминологии Сартра, дурную веру.

Свобода выбора словаря для описания сознания трактуется Сартром и Рорти по-разному. Здесь кроется радикальное расхождение между ними. Для Сартра свобода абсолютна, она имеет характер некоторого метафизического принципа. Рорти же, который настаивает на том, что аномальный дискурс является реакцией на нормальный, вынужден признать, что возникновение новых словарей возможно только после «прохождения стадий неявного, а затем явного и самоосознанного подчинения нормам дискурса, в который мы включены... Мы должны сначала рассматривать себя как *en-soi* – как описываемые теми утверждениями, которые объективно истинны в суждении наших сотоварищей, перед тем, как появляется некоторый смысл в рассмотрении себя как *pour-soi*» [4. С. 270].

Спонтанность свободы у Сартра отвергается Рорти в пользу эмпирического, даже физикалистского объяснения происхождения сознания. Для Сартра такая трактовка *Я* неприемлема, поскольку *en-soi* не может привести к возникновению *pour-soi*. Здесь мы имеем любопытное обращение Рорти к науке, поскольку возникновение сознания для него представляет научную, а не метафизическую проблему. Свобода для него является контингентной, а не метафизически заданной. Рорти считает это лучшим разрешением проблемы зазора между *en-soi* и *pour-soi*, проблемы, которая не находит своего адекватного решения у Сартра. «Концепция Сартра Я как чистой свободы может рассматриваться как последний вздох аристотелевской традиции – самоуничтожающее выражение картезианского детерминизма – найти нечто немеханическое в центре машины, даже ценой «пробела в бытии»» [10. Р. 160]. Больше того, Сартр полагает, что должно быть нечто такое, что предоставляет человеку «постоянную возможность диссоциации себя от причинных рядов, которые составляют бытие и которые могут произвести лишь одно бытие» [11. Р. 25].

«Лобовое» сопоставление философских взглядов Рорти и Сартра представляет значительные трудности, поскольку принадлежат они разным временам и разным стилям философствования. Мы можем лишь выделить несколько черт, которые их объединяют в постановке вопроса и разъединяют в способах его разрешения, как это имеет место, например, в случае эссенциализма. Естественно, что сама интерпретация экзистенциалистской философии с точки зрения сторонника лингвистического поворота в философии может вызывать возражения. Однако практика самого Рорти в создании такого жанра необычных сопоставлений представляет значительный интерес как иллюстрация свободы выбора словарей в описании философии.

Литература

1. Wellmer A. Rereading Rorty // *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, 2008. Issue 2. [Электронный ресурс]. URL: www.krisis.eu (дата обращения: 25.04.15).
2. Rorty R. *Consequences of Pragmatism*. Minnesota Press, 1982.
3. Rorty R. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Philosophical Papers. 1999.
4. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 1997.
5. Рорти Р. Случайность, ирония, солидарность. М., 1996.
6. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.
7. Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.
8. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.
9. Power M. Habermas and Transcendental Arguments: A Reappraisal // *Philosophy and Social Sciences*. 1993. Vol. 23 (1).
10. Rorty R. *Freud and Moral Reflection* // *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge University Press, 1991.
11. Aboulafia M. *On Self-Determination and Cosmopolitanism*. Stanford University Press, 2010.

Tselishcheva Olga I. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).
DOI 10.17223/1998863X/30/20

RORTY AS A MIRROR OF CONTINENTAL PHILOSOPHY: EXISTENTIALISM OF J.-P. SARTRE IN THE PERSPECTIVE OF LINGUISTIC TURN

Keywords: Existentialism, linguistic turn, Rorty, Sartre, analytic philosophy, continental philosophy, antiessentialism, human nature.

R. Rorty's philosophy is considered in relation to the existentialist philosophy of J.-P. Sartre. As a basis of comparison the anti-essentialist nature of the works of both authors is suggested. The main thesis of Rorty - irreducibility of being-for-itself (pour-soi) to being-in-itself (en-soi) - is analyzed in this regard. Adoption by Rorty the linguistic turn in philosophy leads him to some form of linguistic existentialism, which is consistent with the statement of the absence transcendental ego in Sartre's philosophy.

References

1. Wellmer, A. (2008) Rereading Rorty. *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*. 2. [Online] Available from: www.krisis.eu. (Accessed: 25th April 2015).
2. Rorty, R. (1982) *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: Minnesota Press.
3. Rorty, R. (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth*. Boston: Cambridge University Press.
4. Rorty, R. (1997) *Filosofiya i zerkalo prirody* [Philosophy and the Mirror of Nature]. Translated from English by V.V. Tselishchev. Novosibirsk: Sibirskoe universitetskoe izdatel'stvo.
5. Rorty, R. (1996) *Sluchaynost', ironiya, solidarnost'* [Contingency, Irony, Solidarity]. Translated from English by I. Khestanova & R. Khestanov. Moscow: Russian Phenomenological Society.
6. Sartre, J.P. (2000) *Bytie i nichto: opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology]. Translated from French by V.I. Kolyadko. Moscow: Respublika.
7. Kuhn, T. (1975) *Struktura nauchnykh revolyutsiy* [The Structure of Scientific Revolutions]. Translated from English by I.Z. Naletov. Moscow: Progress.
8. Sartre, J.P. (1989) *Ekzistentsializm – eto gumanizm* [Existentialism is humanism]. In: Yakovleva, A.A. (ed.) *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Moscow: Politizdat.
9. Power, M. (1993) Habermas and Transcendental Arguments: A Reappraisal. *Philosophy and Social Sciences*. 23 (1). DOI: 10.1177/004839319302300102
10. Rorty, R. (1991) *Essays on Heidegger and Others*. New York: Cambridge University Press.
11. Aboulafia, M. (2010) *Transcendence: On Self-Determination and Cosmopolitanism*. Stanford: Stanford University Press.

УДК 160.1

DOI 10.17223/1998863X/30/21

Ю.Ю. Черноскутов

ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ПОНИМАНИЮ ПРЕДМЕТА ЛОГИКИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА*

Предлагается взгляд на историю формальной логики в Европе XIX века как на три автономных традиции: германскую, британскую и австрийскую. В первой логика понималась как наука о форме мышления, отвлекающаяся от всякого содержания; во второй – как теория рассуждения, сосредоточенная на анализе формы языковых выражений; в третьей – как общая теория науки и учение о форме предметов вообще. Описываются основные вехи истории и общие характеристики каждой из традиций.

Ключевые слова: формальная логика, Кант, Уэтли, Больцано, мышление, язык, предмет.

Введение

Развитие логики в Европе в XIX веке редко рассматривается как нечто интересное само по себе. Преобладавшие тогда способы изложения и понимания логики часто объединяют под именем «традиционной логики», оттеняя тем самым её отсталость и несовершенство по сравнению с «современной логикой». Господствующий взгляд на историю логики позапрошлого столетия сводится к тому, что в этот период шло медленное становление математической, или символической, логики, которое происходило в борьбе с индуктивизмом, психологизмом и прочими «-измами», которые были благополучно побеждены. Благодаря этой победе мы и смогли прийти к той логике, которая сегодня вполне заслуженно доминирует. Тем не менее современная логика возникла не на пустом месте, она унаследовала многие предпосылки, сформировавшиеся в рамках традиционной логики. Вместе с тем эти предпосылки ни тогда, ни сейчас не отличались однородностью и не принимались единодушно. На наш взгляд, в логике XIX века можно выделить три достаточно автономные традиции. Каждая из них внесла свой вклад в фундамент современной логики. Более того, некоторые коллизии, связанные с появлением современной логики, могут оказаться более понятными и объяснимыми, если их рассмотреть в свете различий, характерных для этих традиций. Предлагаемая вниманию читателя статья состоит из трёх глав, каждая из которых кратко характеризует одну из этих традиций: германскую, британскую и австрийскую.

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант №14-03-00650а.

1. Логика и философия в Германии

1.1. И. Кант о формальном и формальной логике

Развитие логики в Германии в XIX веке находилось под безоговорочным и неоспоримым влиянием философии Иммануила Канта (1724–1804). В «Критике чистого разума» (1781) он исследовал границы и возможности познания. Место, отведённое общей логике в структуре познания, стало отправной точкой логико-философских исследований.

При описании всех познавательных способностей Кант жёстко разделяет две стороны: форму и содержание. Выделяя два уровня, или «ствола», познания, а именно чувственность и рассудок, он в каждом из них различает эти две составляющие. При этом только чувственность имеет «контакт» с внешним миром, являясь единственным источником содержания знания. Рассудок имеет дело с тем же содержанием, но уже обработанным и упорядоченным чувственностью. Рассудок оперирует с *понятиями*, которые являются более высоким уровнем познания в сравнении с чувственными *наглядным представлением*. Собственно, именно Кант тематизировал для логики и эпистемологии категорию понятия. В предшествующей философии было в ходу ‘представление’ [Vorstellung], или, как это преимущественно именовалось в британской философии, ‘идея’ – термин с гораздо более широким смыслом, охватывавшим и ощущение, и восприятие, и продукты абстрактного мышления. Например, для Лейбница различие между такими видами представлений, как понятие и ощущение, состояло только в степени отчетливости. Кант же чётко разделяет два вида представления [Vorstellung] – наглядное представление [Anschauung] и понятие [Begriff], проводя резкую границу между ними. Первое относится к чувственности, второе □ к рассудку, которые являются несводимыми друг к другу познавательными способностями.

Словами самого Канта, «логика – наука о рассудке вообще» [1, A52 (B67)]. Впрочем, здесь требуются некоторые уточнения. В «Критике чистого разума» он разделяет общее и частное применение рассудка и, соответственно, общую логику и частные логики. Общая логика отличается тем, что отвлекается от всякого содержания знания, от любого возможного различия в предметах. Под частными логиками он имел в виду то, что сегодня называли бы методологией той или иной науки. Именно это понимание природы общей логики и предопределило широко известное пренебрежение Канта её познавательными возможностями. Ведь если она не имеет дела ни с каким определенным предметом, то она ничего не говорит о мире, становясь своего рода знанием ни о чём, но о формах всего. Общая логика, в свою очередь, подразделяется на чистую и прикладную. В рамках чистой логики исследуются только априорные принципы рассудка. В прикладной же логике, которая также отвлекается от всякого содержания, рассматривается применение рассудка с учётом психологических условий, в которых он действует. В рамках последней исследуются источники предрассудков и заблуждений, зависимость применения рассудка от особенностей того или иного субъекта, таких как память, внимание, привычка, сомнение и уверенность и т.д. и т.п.

Кантовское понятие общей чистой логики составило основание того, что впоследствии стало именоваться «формальной логикой». У самого Канта нет

разновидности логики с таким названием, но он характеризует как формальное всякое рассмотрение, которое не принимает во внимание какого-либо содержания, абстрагируется от предмета. Формально можно рассматривать как чувственность, так и мышление, но ни то, ни другое не даст знания о вещах. Таким образом, для Канта «формальное» представляет собой в первую очередь отрицательную характеристику: формально то, что бессодержательно, беспредметно.

Наряду с общей Кант выделяет трансцендентальную логику, в которой принимаются во внимание источники познания и познаваемая реальность. Как раз последняя представляет для него больший интерес и привлекает основное внимание; её он рассматривает как более высокий уровень логики, который в состоянии пролить свет на тайну человеческого мышления. Но что касается общей чистой логики, она остаётся на самом низком и самом простом уровне описания познания, не выходя за границы предписанных ей априорных форм: «Общая чистая логика имеет дело исключительно с априорными принципами» [1, В77]. Поэтому общая логика именно в силу того, что она отвлекается от содержания, может служить лишь отрицательным критерием истины. Как выражается Кант, она может быть каноном для оценки знания, но не органом для его расширения.

Переходя к дедукции априорных форм рассудка, которые также называются категориями, Кант предлагает нам известный набор из двенадцати категорий, которые полностью исчерпывают сферу логики. Каждая из этих категорий выполняет определенную функцию единства суждения, тем самым давая субъекту возможность совершать то или иное суждение. Причем эти функции единства самостоятельны в том смысле, что они не сводимы друг к другу. Здесь для нас существенны два следствия, которые наиболее отчетливо сформулированы уже не в «Критике чистого разума», а в «Логике». Во-первых, поскольку категорические, гипотетические и дизъюнктивные суждения «основываются на существенно различных функциях рассудка» [2, 503], они не могут преобразовываться друг в друга: «невозможно гипотетическое суждение превратить в категорическое – они совершенно различны по своей природе» [2, 505]. Во-вторых, Кант отвергает, что применение комбинаторно-алгебраических методов может иметь какую бы то ни было пользу для логики: последняя «не есть алгебра, с помощью которой можно было бы открывать какие-либо скрытые истины» [2, 434], более того, по его убеждению, мы не нуждаемся в каких-либо изобретениях для логики именно по той причине, что та содержит только форму мышления.

Согласно Канту, истины общей чистой логики

- априорны, поскольку они находятся в душе до всякого возможного опыта;

- аналитичны, ибо они позволяют не более чем разложение уже имеющегося содержания понятий, не выходящее за их границы;

- не принимают во внимание какого-либо предмета знания, они беспредметны.

- являются частью теории познания. Действительно, в Германии логика стала рассматриваться как область знания, теснейшим образом связанная с гносеологией, более того, как правило, она рассматривалась как часть последней.

1.2. Якоб Фридрих Фриз и антропологическая логика

После Канта обозначились два пути дальнейшего развития логики. Первый был связан с развитием трансцендентальной логики, где она, в руках представителей классического немецкого идеализма, фактически смыкалась с метафизикой. Второй привёл к появлению логики как самостоятельной науки. Именно последний представляет для нас интерес. Среди многочисленных пособий и исследований, изданных в первые два десятилетия после смерти Канта, наибольшее влияние на рассматриваемый нами процесс оказали два автора – Я.Ф. Фриз и И.Ф. Гербарт.

Я.Ф. Фриза (1773–1843) часто характеризуют как основателя психологизма в логике и философии. Хотя в этом есть некоторый анахронизм, поскольку в то время антитеза психологизм – антипсихологизм не была актуальна, эту оценку в целом можно признать справедливой. К ней только стоит добавить, что острие его «психологизма» было направлено в первую очередь против спекулятивного идеализма и, не считая сформировавшейся несколько позднее школы Гербарта, было единственной альтернативой этому идеализму в деле формирования научной методологии.

Фриз начинает с наблюдения, что выражение Канта «чистая логика» может пониматься двояко: как антропологическое либо как философское учение о законах мышления. Философская, которую он также называет демонстративной, занимается теорией доказательства. Она основана на принципах *de omni et de nullo*, тождества и противоречия. Основной же вопрос антропологической логики – «как в процессе деятельности человеческого духа возникают понятия и мышление» [3. С.3]. Фриз полагает, что тезис Канта относительно завершенности логики уже у Аристотеля касается только первой, а вот во второй ещё могут делаться открытия. В соответствии с этим первая часть его труда, посвященная чистой общей логике – «учение о формах мышления», – состоит из двух разделов – антропологической логики, которая включает в себя описание нашего познания и мышления вообще, учений о понятии и суждении. Во втором разделе, «Философская логика», повествуется о «расчленяющем познании» (*Zergliederungs-Erkenntnis*) и об умозаключении.

Вполне естественно, что оригинальность и новизну можно найти только в первом разделе «Системы логики». Второй же раздел добросовестно воспроизводит стандартный набор логического материала, характерный для немецких учебников логики после Х. Вольфа и И. Канта. Так, теория суждения обосновывается той же таблицей категорий, что и у Канта. Фриз не ставит под сомнение результаты кантовской дедукции, он только пытается подвести под неё психологическое основание, критикуя при этом Канта за то, что тот пытался строить доказательства там, где возможно только описание.

Таким образом, у Фриза психология стала тем основанием логики, каким у Вольфа была онтология, а у Канта теория познания.

1.3. Иоганн Фридрих Гербарт

Иоганном Фридрихом Гербартом (1776–1841) и его школой был сделан первый ощутимый шаг в направлении онтологической трактовки логики. Гербарт широко известен как основатель своего направления в педагогике,

в истории психологии признаются его заслуги как одного из пионеров математизации психологии, но в современной истории философии уделяемое ему внимание ничтожно мало. Это резко контрастирует с той ролью, которую играли его идеи в философском процессе своего времени. Гербарт был одним из первых влиятельных критиков немецкого идеализма, и продолжительное время школа Гербарта была практически единственной силой, которая поддерживала научный дух в философии на фоне безраздельного господства произвольных умозрительных спекуляций. Он определял философию как «обработку понятий». Соответственно, разные разделы философии ведают разными уровнями и видами такой обработки. Так, первый раздел – логика – должен привести понятия к ясности (проведению чётких границ между различными понятиями) и отчётливости (строгому различению признаков отдельного понятия). Метафизика ведаёт изменением понятий. А эстетика (которая включает этику) учитывает оценку понятий. Таким образом, понятие является основным предметом не только логики, но и философии Гербарта в целом.

Согласно Гербарту, анализ понятий в рамках логического исследования исключает всякие вопросы, связанные с их генезисом и с тем, что касается психологии познания. Логика имеет дело с понятиями как с чем-то уже готовым, наперёд заданным и не задаётся вопросом о том, откуда они берутся. Его работа «Основные моменты логики» (1808) открывается словами: «Логика занимается не чем иным, как представлениями; но не актами представления, не способами их получения и происхождения в нас, и не изменениями состояний сознания (*Gemutszustande*), которые они в нас вызывают». Логика занимается «только тем, что представляется». Это представляемое становится предметом логики, поскольку оно «уже схвачено, выделено, понято. Вот почему это называется понятием» [4. С. 467]. В работе «Учебное введение в философию» (1813) он определяет предмет логики как «мысли, характеризующие со стороны того, что с помощью их мыслится» [5. С. 77]. Как видим, Гербарт резко отделяет представление как психический акт от представляемого, мышление от мыслимого. Такое различие создает предпосылки для онтологизации предмета логики, что и объясняет гармоничность позднейшей рецепции гербартианства австрийской логико-философской традицией.

Гербарт не характеризует понятия как «объективные», как позднее делал Больцано, его описания носят негативный характер – он говорит о том, чем понятия не являются. А именно, они «не есть ни реальные предметы, ни действительные акты мышления» [5. S. 78]. Иначе говоря, понятия принадлежат некой промежуточной сфере между действительными предметами и мышлением (или актами мышления). Любое понятие «имеется как бы в единственном экземпляре»; что же касается отношения между понятиями и мышлением, то «мышление одного и того же понятия может многократно повторяться» в сознании бесчисленных разумных существ, «и при этом не будет происходить размножение понятия» [5. S. 78].

Знаменательны также соображения Гербарта о суждении и его связи с мышлением и мыслимым. Мышление – это «лишь посредник, как бы телега, которая свозит понятия в одно место». Когда понятия встречаются в мышлении, они находятся в «зависшем состоянии (*Schweb*) и сначала об-

разуют вопрос» [5. S. 91]. Отвечая на этот вопрос, мы совершаем не что иное, как суждение. Нетрудно заметить, что это объяснение природы суждения весьма близко к теориям Brentano и Frege, которые понимали под последним утверждение (у Brentano также отвергание) помысленного или представленного содержания. Только Герbart был склонен относить истинностную оценку суждения к компетенции психологии и, как следствие, призывал дистанцироваться от неё, поскольку речь идёт о логике. Он считает, что о суждении можно говорить в двух смыслах – психологическом (признание истины) и логическом (соединение субъекта и предиката). В такой трактовке суждения «в логическом смысле», занимающем промежуточное положение между действительным миром и оценивающими актами сознания, нетрудно увидеть предвосхищение «допущений» Meinong, как и «содержания, допускающего вынесение суждения» (*beurteilbare Inhalt*) Frege.

Герbartовский подход к пониманию предмета логики заметно расходился со взглядами Канта. Если логика занимается не формальной структурой познающего рассудка, но формами мыслимого как такового, то это не может не отразиться и на структуре логического знания. В частности, кантовское учение о категориях, через которые описываются фундаментальные функции рассудка, просто остаётся не у дел. Действительно, Герbart совершенно осознанно отказался делать категории основанием для логических дистинкций. Так, например, принципиальное для Канта различие категорических, гипотетических и разделительных суждений, по мнению Гербарта, «принадлежит целиком языковой форме» [4. С. 473].

Как отмечалось выше, логика, в отличие от педагогики и психологии, находилась на периферии научных интересов Гербарта, он посвятил ей лишь две небольших работы. Подробное и систематическое изложение логики в соответствии с принципами философии Гербарта осуществлено М.В. Дробишем (1802–1896) в «Новом изложении логики» (1836). Это был едва ли не лучший немецкий учебник логики, выдержавший пять изданий. Не останавливаясь на его многочисленных достоинствах, отметим некоторые важные моменты, относящиеся к философии логики. Дробиш систематизировал и развил критику фризовского антропологизма, начатую ещё Гербартом. «Совершенно ложно мнение, что можно дать психологическое (антропологическое) обоснование логики» и что этого можно добиться «разложением операций сознания и мышления, памяти и фантазии» [6, s.vii-viii]. Развивая онтологический поворот Гербарта, Дробиш впервые вводит понятие логического объекта, что сопровождается рассуждениями о несовпадении реального и мыслимого объекта. Немало оригинальных идей содержится в его теории суждений. Например, экзистенциальные суждения вместе с безличными образуют «тетические», или абсолютные, суждения, классифицируются как разновидность гипотетического. «X существует» следует понимать как «если есть нечто, то есть X» [6. С. 60–61].

1.4. Адольф Тренделенбург

Решающую роль в окончательном формировании логической дисциплины сыграл берлинский профессор А. Тренделенбург (1802–1872). Его фундаментальный труд «Логические исследования» (1840) по современным мер-

кам скорее представляет собой исследования по философии науки или по теории познания. В первой главе «Логика и метафизика как основополагающие науки» исследуется природа связи науки с логикой и метафизикой, вторая посвящена критике основных принципов формальной логики, третья – критике диалектического метода. В остальных пяти главах предпринимается попытка построить теорию научного метода на основе истолкованных в духе Аристотеля понятий движения, пространства, времени и других.

По его мнению, все науки характеризуются единством метода и в силу этого имеют отношение к логике. Таким образом, в логике Тренделенбург видит, в первую очередь, теорию научного метода. Свой идеал логики он находит в трудах древних. Приведём красноречивую цитату: «Науку, рассматривающую вместе и мышление, и сущее, называли, вслед за Платоном, диалектикой; но, во избежание приводящихся понятий (*Nebenbegriff*), назовём её лучше *логикой в широком смысле* и к такой логике направим наши “логические исследования”» [7, 11–12]. Здесь концентрированно выражена дальнейшая стратегия Тренделенбурга. Он намерен предложить программу развития логики, избегая двух крайностей: во-первых, формальной логики, которая не принимает во внимание «сущего», во-вторых, гегелевской диалектики. Многообразие философских систем он называет «немецким пред-рассудком» и «ложной оригинальностью» [7, IX], полагая при этом, что правильный путь указан в глубокой древности Платоном и Аристотелем.

Заметим, что именно Тренделенбург является автором термина «формальная логика» как обозначения соответствующего раздела логики. Кант, как мы помним, говорил об «общей чистой логике», которая характеризовалась тем, что она является лишь формальной. Фриз использовал обозначения «философская» или «демонстративная» логика, Твестен – «аналитическая» логика, а чаще просто «аналитика». Термин «формальная логика» также не использовался ни Гербартом, ни Дробишем. Выражение «формальная логика» могло встречаться между делом у разных авторов, например, его можно встретить у Твестена, но оно носило случайный характер дополнительного определения, не имея статуса собственного имени для определенного раздела логики. Только Тренделенбург обозначил то направление логических исследований, которого придерживались Гербарт и Дробиш, как «формальную логику», и только после него это обозначение стало общеупотребимым.

По мнению Тренделенбурга, формальная логика стала возможной благодаря Канту, который резко отделил форму от содержания. Это замечание вполне справедливо, но, как мы уже показали, в устах Канта определение «формальный» имеет отчётливый привкус негативной оценки. Поэтому, когда Тренделенбург именно эту характеристику делает отправной, скептическое отношение к описываемой области тем самым уже предопределено самим этим фактом. Тренделенбург основное внимание уделяет критике Гербарта, Твестена и Дробиша, по сути, продолжает анти-формалистскую аргументацию Канта, делает её развёрнутой. В частности, серьёзные претензии предъявляются к тезису о том, что понятие есть нечто готовое и заранее данное. Попытки критикуемых авторов привлечь на свою сторону авторитет Лейбница Тренделенбург парирует замечанием, что «когда Лейбниц предлагал исчисление ... он делал это не в смысле формальной логики» [7, 23].

Тренделенбург окончательно оформил принятое в Германии понимание места и роли формальной логики в системе логической науки. Что же касается логики в широком смысле, то его заслуга не в предложенных ответах, которые не нашли поддержки, но в самой постановке проблемы необходимости реформы логики. Это проблема стала предметом интенсивнейших обсуждений на протяжении последующего полувека, не приводя, однако, ни к какой реальной реформе.

2. Логика и философия в Британии

В исторической литературе процесс развития логики в Британии XIX века описывается как постепенное утверждение курса на математизацию последователями Дж. Буля в борьбе с индуктивизмом сторонников Дж.С. Милля. Не ставя под сомнение справедливость этой картины, здесь мы бы хотели обратить внимание на некоторые общие особенности британской логической традиции, оставив без внимания указанную коллизию. Действительно, взгляды сторонников обоих направлений на предмет логических исследований и природу основных понятий логики, как мы надеемся показать, отличались своеобразным единством, что позволяет объединить сторонников несовместимых научных программ в единую традицию, противостоящую континентальной.

В Британии критика схоластической логики носила, пожалуй, наиболее радикальный характер. Как следствие, в течение XVII–XVIII вв. логические исследования не вызывали заметного интереса у британских мыслителей. Хотя логика продолжала оставаться университетской дисциплиной, достаточно заметить, что после выхода краткого компендиума Генри Олдрича [8] в 1691 г., вплоть до 20-х гг. XIX в. не было написано ни одного учебника по логике. Сам по себе тот факт, что в течение едва ли не полутора столетий преподавание некоторой дисциплины осуществлялось только по одному учебнику, уникален в истории науки и образования и достаточно свидетельствует об отсутствии интереса к этой области знания.

2.1. *Ричард Уэтли: становление традиции*

Ситуация резко изменилась после публикации в 1826 г. «Элементов логики» Ричарда Уэтли (1787–1863). Уэтли был воспитанником Оксфордского университета, единственного (из двух) в Англии, где к тому времени сохранилось преподавание логики.

Автор не предлагал каких-либо технических новшеств или новаторских теорий. Более того, в содержательном разрезе он, фактически, просто пересказал упомянутый компендиум Олдрича, местами едва ли не копируя фрагменты текста. Но при этом он изложил пребывавшую в забвении и пренебрежении Аристотелеву логику живым языком, насытив текст аргументами в защиту её научной состоятельности и полезности в образовании. Кроме того, некоторые принципиальные подходы и формулировки, предложенные в этой работе Уэтли, не просто стали типичными, но образовали концептуальный базис языка логики и философии логики в Британии. По существу,

именно его «Элементы логики» положили начало британской логической традиции XIX века.

По мнению Уэтли, логика – объективная наука, подобно химии или математике, и её существо – в раскрытии принципов отдельно от их приложений. Как раз в период работы Уэтли над своей книгой в английском языке формируется понятие науки, «science» в современном смысле, и одной из основных парных оппозиций к термину «science» служило искусство, «art». Поэтому наш автор вполне в духе времени уделяет немалое внимание обоснованию того, что логика представляет собой в первую очередь науку, и лишь производным образом – искусство¹. В центре внимания логики, по мнению Уэтли, находится рассуждение, или, точнее, «анализ процесса разума в рассуждении» [9. С.29]. Тем самым главной темой, «ядром» логики он делает умозаключение, отводя теориям понятия и суждения подчинённое положение. Причина, по которой эта наука находится в пренебрежении в последние столетия, по мнению Уэтли, в том, что к ней предъявляли завышенные ожидания, и последние были вызваны в том числе и превратным пониманием места понятия и суждения в логике. Как сказали бы сегодня, к логике примешивали методологическую проблематику, нередко за счёт вытеснения собственно логических проблем. В числе этих избыточных тем он указывает стремления выработать «правила образования ясных идей» и «руководство суждением». Но это, считает Уэтли, означает требование «такой системы всеобщего знания, которая научила бы нас значениям всех слов, истинности и ложности – достоверности и недостоверности – каждого высказывания, превосходя тем самым все наши научные дисциплины» [9. С.45–46]. Обвинять логику в том, что она не обеспечивает этого, – «это всё равно, что возражать против оптики за то, что она не даёт зрение слепым, или жаловаться, что очки не помогут тому, кто не умеет читать» [9. С. 46].

Следующий принципиальнейший момент логики Уэтли состоит в той роли, которую он отводит языку. Ставя вопрос о природе элементов, из которых строится рассуждение, он категорически отвергает предположение, что рассуждающий разум оперирует идеями. Рассуждение осуществляется в языке и только в языке. Развёрнутых философских аргументов в пользу своего выбора автор не приводит, для него это имеет характер фундаментального убеждения. Он лишь утверждает, что следствием обратного было бы то, что «некоторый человек, не знающий ни одного произвольного знака, был бы способен рассуждать. Но нет никаких оснований верить, что это возможно, как и в то, что “абстрактные идеи” вообще существуют» [9. С. 48–49].

В дальнейшем он делает ещё более радикальные утверждения, отождествляя с языком и сам предмет логики. «Язык... насколько он служит средством для ... умозаключения, составляет предмет логики» [10. С. 111]. А страницей ранее он выразился ещё более категорично: «Логика имеет дело только с языком» [10. С. 110]. При этом Уэтли не предлагает никаких разъяснений относительно того, как это согласуется с приведенным ранее определением, согласно которому предметом логики служит рассуждение.

¹ Показательно, что в «Энциклопедии Метрополитана», где первоначально, в 1823 г., публиковался текст книги Уэтли, он был помещен в 1-м томе, посвященном «чистым наукам», в то время как «прикладные науки», или «искусства», освещались в только в 4-м томе.

Тезис о том, что логика имеет дело с языком, носит здесь не просто программный характер, он имеет существенные практические следствия. Когда Уэтли обсуждает, в чём состоит формальный характер логики, выясняется, что он имеет в виду не форму мышления, но *форму языкового выражения*. Если в правильном силлогизме, рассуждает автор, мы будем заменять имена определенных вещей «бессодержательными символами, обеспечивая при этом, чтобы *форма* выражения оставалась той же самой» [9. С. 58], то невозможно будет принять истинность посылок, не принимая при этом истинность заключения. Поэтому, заключает Уэтли, «сила (или доказательность) рассуждения видна из самой *формы выражения* и независимо от смысла входящих в него слов» [9. С. 59; 10. С. 73].

Эта мысль воспроизводится при описании природы силлогизма: «Так как логика занимается исключительно исследованием употребления языка², то из этого следует, что силлогизм (который является аргументом, представленным в регулярной логической форме) есть аргумент, выраженный таким образом, что его доказательность очевидна из *самой формы выражения*, т.е. без учёта значений терминов» [9. С. 105].

Эффект, произведенный выходом «Элементов», был взрывоподобен. Количество посвященных ей заметок, рецензий с трудом поддаётся подсчёту. В 1850 г. вышло уже 9-е издание «Элементов...». Книга Уэтли была подробнее проанализирована, среди прочих, Дж. Бенхамом (1827), Дж. С. Миллем (1828), У. Гамильтоном (1833).

Кульминацией процесса, вызванного обсуждением этой книги, стал громкий и скандальный спор де Моргана и Гамильтона из-за приоритета в квантификации предиката. Как признавался Дж. Буль во введении к «Математическому анализу логики», именно наблюдение за этой полемикой вызвало у него интерес к проблемам логики и желание подвергнуть её математической обработке. Не только Буль, но и Де Морган ссылались на логику Уэтли как на собственно логику. Затруднительно также сказать, для скольких учёных, от Дж.Бенхама до Ч. С. Пирса, логика Уэтли стала отправной точкой в их самостоятельных исследованиях. Даже оппоненты, категорически не соглашавшиеся с ключевыми тезисами Уэтли, признавали, что именно его работа вызвала возрождение логических исследований в Британии.

2.2. Уильям Гамильтон: кантианская реакция

Наиболее резкую критику новации Уэтли вызвали у Гамильтона. В своей рецензии, опубликованной в «Эдинбургском обозрении», он упоминает десять трудов по логике, опубликованных между 1826 и 1832 гг., но основное внимание уделяет «Элементам...» Уэтли. Гамильтон был последовательным кантианцем, по крайней мере, поскольку речь идёт о логике, и в целом, глубоким знатоком немецкой философии. Вместе с тем он обладал фантастической эрудицией в истории логики.

² Любопытно, что переводчик русского издания, видимо, «не веря глазам своим», вместо слов «употребление языка», написал «процессов мышления, выраженных в языке» [10. С.146]. В оригинале фраза такова: Since logic is wholly concerned *in the use of language*, it follows that a syllogism... (Выделено мной. – Ю.Ч.)

Признавая его заслуги в возрождении интереса к логике, в содержательном отношении Гамильтон подвергает разрушительной критике все его основные тезисы. Категорическое несогласие Гамильтона вызывает уже понимание предмета логики, провозглашённое Уэтли. Будучи верным кантианцем, он не может согласиться с производимой Уэтли подменой анализа законов мышления рассмотрением процесса рассуждения. В частности, он никак не может смириться с принижением роли других форм мышления: «В том, что д-р Уэтли делает процесс рассуждения не только главным, но адекватным объектом, мы видим весьма ограниченную концепцию этой науки... простые представления (*apprehension*) и суждения рассматриваются не сами по себе как конституентные элементы мышления, а как нечто, подчиненное аргументации. При таком понимании логика превращается в силлогистику». Он пытается намекнуть, что подобные взгляды оппонента объясняются тем, что тот банально не владеет материалом: «Это мнение разделялось некоторыми арабскими и латинскими схоластами, у них оно было заимствовано Оксфордским Крэкенторпом и воспринято Валлисом; а от Валлиса перешло к Уэтли. Но... это мнение отвергалось... громадным большинством даже перипатетических диалектиков. Уэтли не привёл ни одного довода, который бы заставил нас усомниться в нашем убеждении, что законы мышления, а не законы рассуждения образуют адекватный объект этой науки» [11. С. 136]. Подобные пространные исторические экскурсы с упоминанием множества мнений и описанием процесса их распространения и модификации от Аристотеля до современности автор рецензии предпринимает по поводу каждого разбираемого положения Уэтли, в дальнейшем мы не будем их приводить. Между делом он не преминул указать, что обзор истории логики у самого Уэтли – «тощий и не более чем воспроизводит нищету исторических познаний Олдрича» [11. С. 140].

Таким образом, критические аргументы Гамильтона сводятся, во-первых, к тому, что взгляды Уэтли не вписываются в философию Вольфа и Канта, которую эдинбургский профессор считал высшим достижением философии логики; во-вторых, Уэтли, в силу слабой эрудиции, отклоняется от «мэйнстрима» всемирно-исторического развития логики, либо следуя худшим образцам эпохи упадка логики, либо производя противоречивую «отсебятину». Следует признать, что с точки зрения предшествующей истории логики, критика Гамильтона справедлива. Ни Аристотель, ни средневековые схоласты, ни Вольф и Кант не рассматривали логику ни как «исследование операций рассуждения», ни как «занятую исключительно языком». Тем не менее именно эти аспекты логики Уэтли оказались созвучными новым тенденциям в развитии не только логики, но и исследований кембриджских алгебраистов. Поэтому с точки зрения последующей истории логики критика Гамильтона оказалась консервативной и неэффективной.

2.3. Дж.С. Милль: логика и язык

Помещение языка в фокус логических исследований закономерно привело к тому, что вопросы о связи лингвистических сущностей с предметом рассуждения стали неотъемлемой частью логики. Поэтому, хотя основания современной логической семантики заложены Готтлобом Фреге, концептуальный аппарат был вполне сформирован в трудах британских логиков

XIX века. Именно это в значительной мере объясняет, почему семантические идеи Фреге стали столь популярны именно в англоязычной философии.

Джон Стюарт Милль (1806–1873) вошёл в историю логики как адепт индуктивной методологии. Вместе с тем его основной труд «Система логики» (1843) состоит из двух томов, и только второй посвящён индуктивным методам. Первый же том рассматривает проблемы традиционной логики, и то, как Милль решал эти проблемы, позволило Уильяму Уэвеллу, соратнику и предшественнику Милля в развитии индуктивной методологии, заметить, что «Система логики» – произведение последователя Уэтли.

Действительно, в споре Уэтли и Гамильтона о предмете логики, т.е. занимается ли она рассуждением или формами мышления, взгляды Милля заметно ближе к первому. Больше того, Милль способствует тому, что рассуждение начинает пониматься более гибко. Если Уэтли и другие авторы ассоциировали рассуждение с категорическим силлогизмом, Милль намерен представить индуктивное умозаключение как другой способ рассуждения. Поэтому он предлагает более широкое толкование этого термина: «Рассуждать – значит выводить любое утверждение из утверждений, уже принятых» [12. С. 10]. По его мнению, в первую очередь «логика есть наука об операциях рассудка, служащих для оценки доказательств: наука о процессе восхождения от истин известных к неизвестным». Что касается других традиционных разделов логики, Милль предоставляет им право на существование в рамках этой науки с оговоркой: «Насколько они содействуют этому процессу» [12. С.18; 13. С.13].

Фактически Милль окончательно закрепил возрожденную Уэтли номиналистическую тенденцию, сделав лингвистические соображения фундаментальным атрибутом английской логической традиции XIX и даже XX века. Действительно, язык он связывает с существом логики заметно теснее, чем любой немецкий автор. Настолько тесно, что, например, Пётр Лавров, автор предисловия и комментариев к русскому изданию «Системы логики», не удержался от следующего примечания: «Несмотря на все достоинства книги Милля, нельзя не сознаться, что он иногда смешивает вещи, которых не смешает ни один немецкий писатель по логике, даже второстепенный. Так, во всем последующем, он смешивает грамматический элемент предложения с логическим элементом суждения. Употребляя постоянно одно и то же выражение (*proposition*), Милль, очевидно, имеет в виду то связь словесных форм мысли, то самую мысль»³ [13. С. 23].

Основная предпосылка теории именования Милля состоит в том, что имена предназначены для обозначения предметов, но не идей. Исходя из этого, он рассматривает виды имен на основе способа обозначения ими своих предметов (*signification*). При этом большинство дистинкций имеет достаточно традиционный характер. К немногим исключениям относится деление на абсолютные и коннотативные, на котором нельзя не остановить внимание.

³ Такое двусмысленное толкование термина «*proposition*» до сих пор сохраняется у многих англоязычных авторов. Более того, оно повлияло и на отечественную терминологию: термин «высказывание», будучи, по сути, калькой латинско-английского «*proposition*», понимается многими авторами как «предложение, взятое вместе со своим смыслом». Начало такому пониманию тоже положил Уэтли: «Высказывание (*proposition*) – это суждение, выраженное в словах» [9. С. 88]

Как таковое, это деление тоже не было изобретением Милля. Его проводил и Уэтли, который заимствовал это у Олдрича, его можно обнаружить в логике Пор-Рояля, у средневековых авторов-номиналистов. Однако до Милля эта классификация носила характер, производный от грамматики. Попросту говоря, имена существительные, как правило, объявлялись денотативными (или абсолютными), а имена прилагательные – коннотативными. Претензий на теорию значения в этом не содержалось.

Сначала Милль делит имена на коннотирующие и не-коннотирующие. Имена, не имеющие коннотации, указывают на предмет или качество непосредственно, не подразумевая при этом какого-либо атрибута обозначаемого предмета. Примерами таких имен могут служить «Иван», «Волга», «Англия». Коннотативные же имена не только обозначают предмет, но и подразумевают некий атрибут. Так, имя «белый» обозначает любой белый предмет, но при этом также подразумевает, или коннотирует, атрибут белизны. Коннотирующие имена могут прилагаться в качестве предикатов к любым предметам, именем которых они являются. Милль говорит, что такие имена имеют «два вида сигнификации»: имя «человек» прямо и непосредственно указывает на предметы, т.е. *денотирует* их, но косвенно подразумевает (*imply*), вовлекает те признаки, которые содержатся в понятии человека, т.е. *коннотирует* их.

К коннотативным относятся все общие конкретные имена. Абстрактные имена могут быть как денотативными (белизна), так и коннотативными (цвет). Единичные конкретные имена в этом отношении делятся на два вида: во-первых, имена собственные, которые не являются коннотативными. Они денотируют называемые имена, не подразумевая какого-либо атрибута. Второй вид имен представляет собой то, что после Б. Рассела стало называться «определенной дескрипцией» (сам Милль не присваивает им никакого отдельного наименования): это такие имена, как «первый римский император», «учитель Александра» и т.п. Эти единичные имена, в отличие от собственных, обладают как денотацией, так и коннотацией. Он описывает их как имена, обозначающие «свойство или совокупность свойств, которые, принадлежа исключительно одному предмету, связывают и ... имя с ним одним» [13. С. 41]. Среди них особый интерес представляют такие имена, в которых само содержание таково, что может существовать лишь один индивид, обладающий коннотируемым атрибутом [12. С. 142].

Невозможно не заметить, что денотат и коннотат Милля очень близко соответствуют фрегевским «Bedeutung» и «Sinn». Принципиальное различие состоит в том, что в теории Фреге существенным с точки зрения логики является предметная составляющая, значение, миллевская «денотация». Именно она обосновывает логические преобразования, осуществляемые над выражениями языка. Напротив, Милль именно в коннотативной составляющей видит сущность содержания имени. Не имеют коннотации только собственные имена, но последние, по убеждению автора «Системы логики», вовсе не имеют значения (*signification*). Во-первых, используя имена как средство коммуникации, мы передаем информацию именно об атрибутах; имена же, обладающие только денотацией, никакой информации не несут. Во-вторых, даже имея знание всех предметов, обозначаемых именем, мы не знаем содержания имени, ибо те же самые предметы могут обозначаться и другими именами.

Таким образом, «лингвистический крен», случившийся в «Элементах логики» Уэтли, стал практически парадигмальным для британской логической традиции. Подтверждение этому мы обнаруживаем в обеих наиболее влиятельных на островах версиях традиционной логики.

2.4. *Кембридж: логика и математика*

Теперь обратимся к тому, как этот лингвистический крен проявился в исследованиях кембриджских математиков. Как хорошо известно, в английской математике в предшествующий период преобладали алгебраические исследования. Это отличало её от континентальной математики, где все были увлечены математическим анализом. Своей кульминации это достигло в трудах членов «Аналитического общества», основанного в Кембридже в 1812 г., членами которого были Ч. Бэббидж, Дж. Пикок и Дж. Гершель. Своеобразным итогом этого движения стал «Трактат по алгебре» Пикока, вышедший в 1830 г. Пикок разделяет арифметическую и символическую алгебры. О последней он говорит: «Тот факт, что некая форма, будучи выражена общими символами, алгебраически эквивалентна другой, должен быть истинным, что бы ни обозначали эти символы»⁴ [14. С. 21]. Мысль, удивительно родственная тому, как характеризовал сущность логической формы Уэтли. Оксфордский логик и кембриджский математик демонстрируют одинаковое понимание природы соответственно логического вывода и алгебраического преобразования. В обоих случаях речь идёт о формальной структуре, значимость которой не зависит от того, какого рода сущности будут обозначаться элементами, заполняющими эту структуру. Таким образом, кембриджские алгебраисты ещё до Буля стали интерпретировать алгебру как науку о символах и правилах манипулирования ими.

Другой воспитанник кембриджской математической школы, Август Де Морган, тоже подхватывает идею Уэтли о том, что логика занимается рассуждением, уточняя в первом же предложении своего труда «Формальная логика» (1847), что логика имеет дело с той стороной рассуждения, которая зависит от способа формирования аргументов и от исследования принципов и правил построения аргументации. Как следствие, лишь в конце книги, в 12-й главе, названной «О старых логических терминах» и занимающей всего десять страниц, де Морган уделяет внимание традиционной проблематике, связанной с представлениями, суждениями, категориями, предикабиями, энтимемами и т.д. и т.п. Хотя он не следует за Уэтли в том, что «логика занимается исключительно языком», его разъяснения основных понятий и процессов логики делаются в лингвистическом контексте. Так, «логическая истина зависит от структуры предложения, но не от особой материи, о которой идёт речь» [15. С. 1].

Таким образом, уже к середине XIX в. в Британии, причём не только в философии, но и в математике, сформировалось понимание логики, отличное от германского. В логике виделась наука не о мышлении, но о рассуждении. Если поначалу известные виды рассуждений ограничивались аристоте-

⁴ «Whatever form is algebraically equivalent to another, when expressed in general symbols, must be true, whatever these symbols denote».

левским силлогизмом, то постепенно, благодаря Миллю, де Моргану, а затем и другим авторам, понятие рассуждения стало толковаться более широко. При этом логика характеризовалась как формальная не потому, что она занималась формами мышления, но потому, что она сосредоточивалась на форме языковых выражений, в которых реализуется рассуждение.

3. Логика и философия в Австрии

Австрийская философия XIX века сравнительно недавно стала предметом внимания исследователей истории философии. Что же касается австрийской логики, интерес к ней носит достаточно случайный характер. Нам известен лишь труд П. Саймонса [16], который представляет собой набор очерков, посвящённых различным проблемам и персонажам, связанным с австрийской логической традицией. На наш взгляд, последняя достойна самостоятельного рассмотрения, поскольку обладает очевидными признаками, отличающими её как от германской, так и от британской логических традиций.

3.1. Логические идеи Бернарда Больцано

Основоположником австрийской логико-философской традиции является Бернард Больцано (1781–1848). Его первые работы были посвящены геометрии, а именно, доказательству Евклидова постулата о параллельных. В ходе этой работы он пришёл к убеждению о неприемлемости взглядов Канта на природу логики и математики. Во-первых, математика, по его мнению, представляет собой аналитическое знание и состоит исключительно из понятийных истин. Поэтому она не нуждается для своего обоснования в наглядных представлениях. Во-вторых, при построении доказательств и системы математического знания в целом необходимо использовать более строгие логические методы. Эти убеждения ещё более усилились, когда он обратился к проблемам обоснования математического анализа. Однако формальная логика, на тот момент безоговорочно кантианская, не могла удовлетворительно служить этой цели, и в конце концов он приступил к разработке собственной системы логики, результатом чего и явился его фундаментальный 4-томный труд «Учение о науке» (*Wissenschaftslehre*, закончен в 1830 г., опубликован в 1837 г.).

Уже во введении он предлагает рассматривать «в качестве предмета логики предложения в себе, представления в себе и истины в себе» [17, Bd. 1. С. 63]. Под этими сущностями в себе Больцано понимает объективное содержание предложений и представлений, независимое от способа их выражения, от того, как мы их мыслим, оцениваем и мыслим ли мы их вообще. Предложение в себе – некоторое высказывание, независимо от того, истинное оно или ложное, выражено оно кем-нибудь в словах или не выражено, мыслится оно в душе или не мыслится. Предложения и представления в себе, в отличие от мыслимых предложений и представлений, являются объективными. Логика, по мнению Больцано, является формальной наукой, но не потому, что речь в ней идет о форме мышления, а потому, что она должна заниматься исследованием формы предложений в себе. Благодаря этому ло-

гика уже не может пониматься как беспредметное знание, а её характеристика как формальной не является приговором в непродуктивности.

Введение в логику идеальных сущностей не является единственным новаторством. Наряду с объективным представлением в себе Больцано выделяет предмет представления: «Под предметом представления я понимаю то (существующее или несуществующее нечто), о котором говорят, что оно *представляется*, или что имеется представление *о нём*» [17, Bd. 1, § 49]. При этом Больцано неоднократно подчеркивает, что предмет – это отдельная сущность, которую не следует путать с представлением в себе: «Следует строго различать представление в себе и предмет представления»; «объективное представление... можно назвать материей субъективного представления. При этом её не следует смешивать с предметом представления» [18. С. 277, § 271]. О принципиальной важности выделения предмета в иерархии сущностей Больцано свидетельствует, в частности, то, что он практически исключает из рассмотрения предложения, субъекты которых не обладают предметностью. Действительно, по его мнению, «если не у всех предложений, то, по крайней мере, у всех истинных должен иметься предмет, о котором идёт речь», а их субъект «должен быть предметным представлением» [18. С. 208, § 196].

Таким образом, Больцано впервые использует трёхчленную схему «(объективное) представление в себе – (субъективное) мыслимое представление – предмет представления», которая впоследствии в разных обликах и под разными именами появляется и в логике, и в психологии, и в феноменологии.

Невозможно обойти вниманием ещё одно новшество, вводимое Б. Больцано в свою логику. Действительно революционизирующим изобретением Больцано служит метод вариаций. Этот метод лежит в основе определения аналитичности и синтетичности предложений и, что особо важно, отношений выводимости и следования.

Принимая во внимание общераспространенную точку зрения о забвении учения Больцано вплоть до того, как Гуссерль привлёк внимание научного сообщества к его идеям, следует привести некоторые соображения относительно правомерности включения Больцано в австрийскую традицию. Ведь если о его наследии никто не знал, то как можно говорить о Больцано как основоположнике какой бы то ни было традиции? Дело в том, что в забвении пребывало имя Больцано, на упоминание коего официальными властями было наложено табу. Однако его идеи и взгляды продолжали оказывать влияние. Его ученики постепенно занимали ведущие высоты в академической жизни Дунайской монархии. Так, реформой образования в Австрии, вызванной к жизни революцией 1848 г., руководил один из друзей и единомышленников Больцано – Франц Экснер, а в 1851 г. кафедру философии в Вене возглавил ученик Больцано – Р. Циммерман. Последний, по всеобщему признанию, не отличался оригинальностью как мыслитель, но выполнил функцию генерального транслятора больцанизма. Он стал автором учебника логики для гимназий. И, что более существенно, интерес учеников Ф. Brentano к идеям Больцано был привит им не непосредственно научным руководителем, но именно Р. Циммерманом. Сам Brentano категорически не принимал каких-либо объективных идеальных сущностей и возлагал ответственность за больцанистский уклон некоторых своих учеников на Р. Циммермана.

3.2. Роберт Циммерман и появление теории предмета

Роберт Циммерман (1824–1898) был одним из последних учеников Бернарда Больцано. В ходе реформы образования в Австрийской монархии философия Гербарта получила статус официальной, а в учебную программу гимназий была введена дисциплина «Философская пропедевтика», состоявшая из двух частей: «Эмпирическая психология» и «Формальная логика». Учебник для этого предмета было поручено написать Р. Циммерману. Первая его часть вышла в 1852 г., вторая – в 1853 г. Именно в этом учебнике впервые появляется собственно теория предмета. Дело в том, что у Б. Больцано была скорее теория представлений в себе, характеризующих предметностью, т.е. представления делились на предметные и беспредметные. Причем последние, согласно его разъяснениям, могут быть случайно беспредметными (золотая гора) либо вообще беспредметными, или мнимыми (круглый квадрат) [17, Bd. 1. S. 297, 304–306]. Но он не пытается классифицировать предметы беспредметных представлений. Пожалуй, именно Циммерман впервые берётся за это на страницах второго тома «Пропедевтики». Предмет представления, говорит он, может быть действительным либо действительным; недействительный предмет является либо возможным, либо невозможным [19. S. 9]. Таким образом, именно Циммерман впервые предпринимает попытку каждому представлению (включая беспредметное!) поставить в соответствие предмет.

Второе издание пропедевтики (1860) претерпело существенные изменения. Многие больцановские темы и определения уступили место рассуждениям в духе Гербарта. Тем не менее теоретико-предметные соображения присутствуют и здесь. В частности, первые характеристики, различаемые им в понятии, – это, во-первых, его содержание (то, что в понятии мыслится), а во-вторых, его предмет (то, на что понятие указывает) [20. S.19]. Между содержанием и предметом нет ничего общего, кроме того, что предмет мыслится через содержание. Достойно упоминания также и то, что ни предмет понятия, ни его содержание, не взаимозаменяемы со словом, обозначающим понятие [20. S. 24]. Различение содержания и предмета представления, которое, как мы увидим ниже, оказалось очень живучим и использовалось довольно многими представителями школы Brentano, став одной из самых дискутируемых в этой школе проблем. Кроме того, нелишне заметить, что все эти различения проводились на страницах школьного учебника, соответственно, выпускники австрийских гимназий приходили в университеты, зачастую уже относясь к ним как к чему-то само собой разумеющемуся.

3.3. Франц Brentano

Следующим, принципиально важным этапом развития австрийской логико-философской традиции стало появление в Венском университете в 1874 г. Ф. Brentano. Вклад Ф. Brentano в философию редко ассоциируется с логическими исследованиями. Действительно, он не оставил ни одной работы, специально посвящённой логическим проблемам. Вместе с тем он отчётливо осознавал, что следствия его теории интенциональных актов сознания соз-

дают основания для пересмотра некоторых фундаментальных принципов традиционной Аристотелевой логики.

Принципиальное отличие Brentano от Bolzano в том, что, в отличие от трехуровневой онтологии второго, первый, скорее, предлагает двухуровневую психологию. Brentano категорически отвергал наличие сферы, которая соответствовала бы объективным предложениям и представлениям Bolzano. Он допускал лишь, что суждение действительно имеет содержание, неотделимое от самого акта – «имманентная объективность явления сознания». Но последняя, по его убеждению, ни в коем случае не должна пониматься как некая объективная сущность, обладающая самостоятельным бытием. Вместе с тем, как это ни удивительно, его убежденность в невозможности обойтись без предмета суждения, отличного от самого суждения и не содержащегося в нём, заставляет признать его представителем единой с Bolzano логико-философской традиции.

Brentano выделяет три рода психических феноменов: представление, суждение и любовь-ненависть. В первом нечто только представляется, в двух последующих осуществляется некое действие сознания по отношению к представленному предмету. В случае суждения мы признаём либо отвергаем существование представленного предмета, в случае любви-ненависти мы его хотим либо наоборот. Представление служит базисным психическим феноменом. Как говорит сам Brentano, «ничто не может быть желаемо, что не было до этого представлено»; «ничто не может стать предметом суждения, что не было до этого предметом представления». Таким образом, в случае двух последних актов предмет взят в сознании двояким способом: «как представленный и признанный истинным либо отвергаемый»; «как представленный и желаемый».

Первое. Существенным для суждения является несоединение двух терминов (представлений): соединяя субъект и предикат, мы просто получаем более сложное представление. Суждение же мы совершаем, когда признаём либо отвергаем наличие предмета, который в представлении только мыслится. Подтверждением этому служит возможность делать бессубъектные суждения и суждения существования. В обоих случаях мы имеем дело с полноценными суждениями, но состоящими только из одного термина (представления). Основываясь на прецеденте таких суждений, Brentano приходит к выводу, что для того, чтобы получить суждение, нет не только необходимости в соединении двух представлений; более того, подобное соединение не может быть и достаточным для достижения такой цели.

Второе. Отсюда непосредственно следует, что всякое суждение осуществляется либо как утверждение, либо как отрицание. Стало быть, утверждение и отрицание – два фундаментальных способа отношения сознания к предмету. Иначе говоря, качество суждения относится к самой его сути.

Третье. Суждения существования он рассматривает, в отличие от своих современников и предшественников, не как частный случай некоторого иного вида суждения, в котором грамматическая структура отклоняется от логической ради удобства выражения. Напротив, как раз они-то и дают нам суждения в подлинном виде. Поэтому, заключает Brentano, на самом деле любое иное суждение должно редуцироваться к экзистенциальному. Техника

приведения традиционных базисных суждений к экзистенциальной форме хорошо известна, и мы не будем её здесь воспроизводить. Заметим только, что частные суждения при такой редукции превращаются в утвердительные суждения существования, а общие – в отрицательные. Полученные суждения свободны от экзистенциальных предпосылок, а построенная на их основе теория силлогизма проста и изящна. В ней, вследствие отказа от субъектно-предикатной структуры, отсутствует деление на фигуры, и задаётся она всего двумя правилами инструментального характера.

Хотя брентановская классификация базисных суждений, основанная на предпосылке, что все суждения суть экзистенциальные, не прижилась даже в Австрии, некоторые его тезисы воспроизводились в курсах логики, созданных его учениками и определили специфику австрийской логики в отличие от немецкой или британской. В австрийских логиках говорилось не о трёх формах мышления – понятии, суждении и умозаключении, а о двух основных психических явлениях – представлении и суждении. Умозаключение, как правило, было разделом теории суждения, ибо с помощью его достигалась очевидность суждения.

Несмотря на отмеченные выше преимущества силлогистики, предложенной Brentano, в сравнении с традиционной она оказалась в густой тени более радикального прорыва, осуществленного Фреге всего через пять лет после появления «Психологии с эмпирической точки зрения». После развития фрегевских подходов Б. Расселом они стали парадигмой современной логики, в рамках которой идеи реформирования силлогистики просто потеряли актуальность. Как замечал П. Саймонс, логическая революция Brentano оказалась в тени революции Фреге, подобно тому, как революционность Керенского померкла на фоне революционности Ленина. Вместе с тем одно принципиальное отличие во взглядах Brentano и Больцано стало нервом одной из ключевых дискуссий в школе Brentano. Выделяя акт представления и предмет представления, Brentano категорически отвергал всякую третью сущность, подобную объективному представлению в себе Больцано или содержанию понятия Циммермана. Значительная группа его учеников, включая А. Гёфлера, К. Твардовского и Э. Гуссерля, в этом пункте не приняла учения мастера, к большому неудовольствию последнего.

3.4. Школа Brentano

Во второй половине 80-х гг. особенности австрийского стиля изложения логики получают окончательное оформление. Свидетельством этого может служить то, что методологические принципы Больцано, Циммермана и Brentano нашли воплощение не только в литературе эзотерического назначения, но и в имевшей широкое хождение, т.е. в учебниках. В качестве примера возьмем учебник логики для гимназий, подготовленный учеником Ф. Brentano Алоизом Хёфлером (1853–1922) в сотрудничестве с другим его учеником – А. фон Мейнонгом (в чём состояло это сотрудничество, нам установить не удалось). Обратим внимание на некоторые моменты, позволяющие говорить о специфике австрийской логики.

Учебник состоит из двух частей: «Элементарное учение» (соответствует чистой логике) и «Учение о методе». Последнее состоит из двух отделов:

«Эвристика» и «Систематика». В соответствии с принципами брентанизма, где есть два основных акта мышления – представление и суждение, – в элементарной логике имеется два раздела. В первом речь идёт о логических представлениях, это «учение о понятии». Во втором – о логических суждениях, это «учение об очевидности». Теория умозаключения становится подразделом теории суждения, поскольку в ней речь идёт об опосредованной очевидности.

Уже во введении подчеркивается момент, который мы выделили как принципиальный для австрийской логики, а именно – предмет: «Всякому акту представления и акту суждения соответствует нечто представляемое и нечто обсуждаемое или предмет представления и предмет суждения, называемые также объектом представления и объектом суждения». Предмет мышления (будь то представления или суждения) ни в коем случае не следует идентифицировать с его содержанием. Разным представлениям с разным содержанием может соответствовать один предмет, или, как выражается сам Хёфлер, «представления с различным содержанием могут относиться к одному и тому же предмету» [22. С. 4]. На этом необходимые различия не заканчиваются. Отдельное рассуждение посвящается необходимости избегать смешения знака и обозначаемого. Как следствие, «следует теперь всегда тщательно различать: 1. Вещи. 2. Представления. 3. Имена» [22. С. 7].

Если теория суждения навеивает сильные ассоциации с Брентано, то его рассуждения относительно умозаключений местами производят впечатление адаптированного изложения взглядов Больцано. В частности, совершенно в духе Больцано даётся определение основания и следствия. Суждение F есть следствие основания G в том случае, если мнение об истинности G несовместимо с мнением о ложности F . Следовательно, отношение между основанием и следствием есть особый вид отношения совместимости [22. С. 112 (§ 58)]. Поэтому выделяется два вида задач: отыскание следствий из основания (выведение или дедуцирование) и отыскание оснований для следствия (доказательство). Кроме того, с прямой ссылкой на Больцано проводится различие познавательного основания и реального основания. Обратим также внимание на понятие формальности. Понятия и суждения не характеризуются здесь как формы мышления (у Хёфлера это – фундаментальные психические явления). Термин «форма» в учебнике Хёфлера встречается только в выражении «форма вывода».

Особый интерес представляют многочисленные содержательные параллели между установками, принимавшимися в школе Брентано, и логическими взглядами Фреге. Более подробно это обсуждается в работе [23]. Здесь лишь кратко отметим основные моменты. Фрегевская теория суждения, изложенная в 1879 г., максимально родственна теории Брентано, изложенной в [21]. Во всяком случае, затруднительно найти других авторов, которые бы также безоговорочно отказывались от субъектно-предикатной структуры суждения. Жёсткое различие между понятием и предметом, которое Фреге начинает проводить в 1884 г., также характерно именно для школы Брентано и австрийской традиции в целом. Выделение в содержании имени двух составляющих – предметной и смысловой – проводится Фреге в 1892 г., вскоре

после того, как аналогичные различия, в других терминах, начали интенсивно развиваться в школе Brentano. В частности, Б. Керри, работу которого Фреге изучал, уже в 1885 г. указывал, что разным понятийным представлениям (в отличие от созерцательных) может соответствовать один и тот же предмет. Другой ученик Brentano, Ф. Марти, вероятность знакомства Фреге с работами которого очень высока, в 1884 г. утверждал, что между языковым выражением и его значением должно быть некое опосредующее звено. Причём этот посредник представляет собой способ задания предмета. Все эти наблюдения показывают, что особенности австрийского подхода к пониманию предмета логики имеют значение, выходящее за рамки простого исторического любопытства.

Таким образом, австрийская логическая традиция характеризуется следующими признаками:

- Логика, в типичном случае, строится как общая теория науки (Wissenschaftslehre);
- В рамках логики содержится, в том или ином виде, теория предмета;
- Логика теснейшим образом связана не с теорией познания (как в Германии) и не с теорией языка (как в Британии), но с онтологией;
- Более чёткая тематизация общей теории логического следования.

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума // Собрание сочинений в 8 томах. М., 1994. Т.3.
2. Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Иммануил Кант. Трактаты. СПб.: Наука, 2006.
3. Fries J.F. System der Logik. Heidelberg, 1811.
4. Herbart J.F. Hauptpunkte der Logik // Saemmtliche Werke. Leipzig, 1850. Bd. 1.
5. Herbart J.F. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie // Saemmtliche Werke. Leipzig, 1850. Bd. 1.
6. Drobisch M.W. Neue Darstellung der Logik. 3 aufl., Leipzig, 1863 (1-е изд. 1836).
7. Trendelenburg A. Logische Untersuchungen. 2 aufl., Leipzig, 1862.
8. Aldrich H. Artis Logicae Compendium. Oxford, 1961.
9. Whately R. Elements of logic. From the 8th London ed. revised, N.Y., Harper & Brothers, 1855. 396 p.
10. Уэтли Р. Основания логики. СПб.: Изд. А.В. Заленского, 1873. 547 с.
11. Hamilton W. Logic. The recent English Treatises on that Science // Hamilton W. Discussions on Philosophy and Literature, Education and University reform. N.Y.: Harper & Brothers, 1861. P. 120–173.
12. Mill J.S. System of Logic, 8th ed. N.Y.: Harper & Brothers, 1882. 1156 p.
13. Милль Дж.С. Система логики, в двух томах. СПб.: Издание М.О. Вольфа, 1865. Т. 1. 553 с.
14. Grattan-Guinness I. The Search for Mathematical Roots, 1870–1940. Princeton UP, 2000. 690 p.
15. De Morgan A. Formal Logic, or the calculus of inference, necessary and probable. London: Taylor and Walton, 1847. 336 p.
16. Simons P. Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski. Dordrecht, Boston, London: Kluwer AP, 1992.
17. Bolzano B. Wissenschaftslehre. Lpz, 1929–1931.
18. Больцано Б. Учение о науке. СПб., 2003.
19. Zimmerman R. Formale Logik (Philosophische Propädeutik für obere Gymnasien. Zweite Abtheilung). Vienna, 1853.
20. Zimmerman R. Philosophische Propädeutik. Vienna, 1860.
21. Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Leipzig, 1911.
22. Höfler A., Meinong A. Philosophische Propädeutik. Erster Theil: Logik. Vienna, 1890.

23. *Chernoskutov Yu.Yu. Logic and object theory in 19th century: from Bolzano to Frege» // Logical Investigations. Moscow, 2013. V.19. P. 10–22.*

Chernoskutov Yury Yu. Saint-Petersburg state university (Saint-Petersburg, Russian Federation)

DOI 10.17223/1998863X/30/21

BASIC VIEWS ON THE SUBJECT OF LOGIC IN THE EUROPEAN PHILOSOPHY OF 19TH CENTURY

Keywords: formal logic, Kant, Whately, Bolzano, thought, language, object.

The development of formal logic in 19th century Europe is considered in the paper. The principal idea is that during this logic developed as three independent traditions: German, British and Austrian. The German tradition was definitely influenced by I. Kant. The (general pure) logic was considered here as a science of the form of thought, in abstraction from any object (content). J.F. Fries and J.F. Herbart proposed the most influential conceptions of the philosophy of logic. The former developed the anthropological (psychological) foundation for logic. The latter shifted the subject of logic from “thinking” to “thinkable”. His presuppositions were disclosed in details in the remarkable “*Neue Darstellung der Logik*” of his pupil M.W. Drobisch. A.Trendelenburg exposed the final commonly accepted view of the subject; he also coined the very term “formal logic”. The principles of the British traditions were laid down by R.Whately, and in fact that principles formed the paradigm of British tradition in the philosophy of logic. The logic was considered here as an inquiry of reasoning, and its formal character was explained by the fact that it deals with the form of language expression. Approaches of Whately were severely attacked by W. Hamilton, but his arguments, in spite of soundness, appeared to be ineffective. The development of this tradition is traced up to J.S. Mill and A. de Morgan. Mill has created the groundwork for future development of logical semantics by his theory of denotation and connotation. De Morgan has expanded the linguistic approach to logic on its algebraic handling. Both of them extended, in different ways, the conception of reasoning. B.Bolzano was the father-founder of the Austrian tradition. Logic was typically viewed here as a general theory of science (*Wissenschaftslehre*). Logic is formal because it deals with the form of objects and relations in general. The principal feature of the Austrian logical tradition consists in the fact that it included some kind the theory of object. It is pointed and demonstrated in the paper that the factual ‘inventor’ of the logical theory of object was R. Zimmerman, the student of Bolzano. The formation of the Austrian logical style was completed due to the school of Brentano. The specific features of the school are discussed on the instance of the A. Höfler’s “*Logik*”. The concluding part of the paper contains very short outline of the remarkable similarities between the ideas of Frege and principles, shared or discussed by the school of Brentano.

References

1. Kant, I. (1994) *Sobranie sochineniy v 8 tomakh* [Collected works in 8 vols.]. Vol. 3. Moscow.
2. Kant, I. (2006) *Traktaty* [Treatises]. Translated from German. St. Petersburg: Nauka.
3. Fries, J.F. (1811) *System der Logik*. Heidelberg: C.F. Winter.
4. Herbart, J.F. (1850) *Saemmtliche Werke*. Leipzig: Voss. Book 1. pp. 466–478.
5. Herbart, J.F. (1850) *Saemmtliche Werke*. Leipzig: Voss. Book 1.
6. Drobisch, M.W. (1863) *Neue Darstellung der Logik*. Leipzig: Voss.
7. Trendelenburg, A. (1862) *Logische Untersuchungen*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
8. Aldrich, H. (1861) *Artis Logicae Compendium*. Oxford.
9. Whately, R. (1855) *Elements of logic*. New York: Harper & Brothers.
10. Whately, R. (1873) *Osnovaniya logiki* [Foundations of logic]. Translated from English by A. Shimkov. St. Petersburg: A.V. Zalsensky.
11. Hamilton, W. (1861) *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University reform*. New York: Harper & Brothers. pp. 120–173.
12. Mill, J.S. (1882) *System of Logic*. New York: Harper & Brothers.
13. Mill, J.S. (1865) *Sistema logiki, v dvukh tomakh* [System of Logic]. Translated from English. Vol. 1. St. Petersburg: M.O. Wolf.
14. Grattan-Guinness, I. (2000) *The Search for Mathematical Roots, 1870–1940*. Princeton University Press.
15. De Morgan, A. (1847) *Formal Logic, or the calculus of inference, necessary and probable*. London: Taylor and Walton.

16. Simons, P. (1992) *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer AP.
17. Bolzano, B. (1929–1931) *Wissenschaftslehre*. Leipzig.
18. Bolzano, B. (2003) *Uchenie o nauke* [The doctrine of science]. Translated from German by B. Fyodorov. St. Petersburg: Nauka.
19. Zimmerman, R. (1853) *Formale Logik (Philosophische Propädeutik für obere Gymnasien)*. Vienna.
20. Zimmerman, R. (1860) *Philosophische Propädeutik*. Vienna.
21. Brentano, F. (1911) *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig.
22. Höfler, A. & Meinong, A. (1890) *Philosophische Propädeutik. Erster Theil: Logik*. Vienna.
23. Chernoskutov, Yu.Yu. (2013) Logic and object theory in 19th century: from Bolzano to Frege. *Logical Investigations*. 19. pp. 10–22.

МОНОЛОГИ, ДИАЛОГИ, ДИСКУССИИ

УДК 1(091)

DOI 10.17223/1998863X/30/22

Е.В. Борисов

О СЕМАНТИКЕ КОМПАРАТИВНЫХ ПРЕДИКАТОВ II*

Рассматривается проблема интерпретации компаративных предикатов в контексте сравнения объекта с ним самим. Отправной точкой исследования является диалог о размере яхты из статьи Б. Рассела «Об обозначении». Развивается идея объектной интерпретации, предложенная автором в № 22 данного журнала. Критически разбираются подходы, предложенные Д. Капланом и В.А. Суровцевым. Предлагается специальная форма объектной интерпретации для специфического случая, описанного В.А. Суровцевым.

Ключевые слова: компаративный предикат, объектно-числовая функция, числовая интерпретация, объектная интерпретация, субъективное ранжирование, Рассел, Каплан, Суровцев.

В выпуске 22 этого журнала состоялась дискуссия между В.А. Суровцевым и мной по проблеме интерпретации компаративных предикатов в контекстах, в которых объект сравнивается с ним самим – в предложениях формы «я думал, что ваша яхта больше». Ее сюжет таков: в статье [1] я предложил объектную интерпретацию для компаративных предикатов в контекстах указанного типа; в статье [2] В.А. Суровцев высказал ряд возражений против объектной интерпретации и в качестве альтернативы предложил интерпретацию, которую назвал менталистской. В данной работе я хочу продолжить разговор. В разделе I я вкратце изложу идею объектной интерпретации; в разделе II выскажу несколько дополнительных соображений; в заключительном разделе прокомментирую предложение В.А. Суровцева.

I. Предмет обсуждения

Отправной точкой дискуссии стала шутка о размере яхты, которую Рассел привел в статье «Об обозначении», чтобы проиллюстрировать различие между первичным и вторичным вхождением определенной дескрипции в предложение. Вот этот пассаж:

Я слышал об обидчивом владельце яхты, которому гость, впервые её осмотревший, заметил: ‘Я думал, ваша яхта больше, чем она есть’, и владелец ответил: ‘Нет, моя яхта не больше, чем она есть’. То, что подразумевал гость, было: ‘Размер, который, как я думал, имеет ваша яхта, больше, чем размер вашей яхты’, смысл, приписанный ему, был: ‘Я думал, размер вашей яхты больше, чем размер вашей яхты’ [3. С. 28].

* Работа выполнена при поддержке Программы повышения международной конкурентоспособности Томского государственного университета на 2013–2020 гг.

Символически смысл реплики гостя и смысл, приписанный его реплике хозяином, можно представить, соответственно, следующим образом:

$$(1) \exists x [(Bel\ x=s(Y)) \ \& \ x>s(Y)]$$

$$(2) Bel\ \exists x [x=s(Y) \ \& \ x>s(Y)]$$

где Y = (данная конкретная) яхта; $s(x)$ = размер объекта x (соответственно, $s(Y)$ = размер данной яхты); « $Bel\ p$ » означает «гость до визита на яхту думал, что p ».

С. Крипке [4. Р. 1021–1022] указал на недостаток, не позволяющий принять (1) в качестве адекватной формализации реплики гостя: (1) утверждает, что гость до визита на яхту думал *об определенном числе*, что оно выражает размер яхты в определенных единицах (скажем, думал, что длина яхты составляет 77,2 фута). Это, конечно, возможно, но обычно мы говорим подобные вещи, не имея в виду конкретных чисел¹. Поэтому здесь возникает вопрос: как интерпретировать реплики вида *С думал, что х больше (выше, дешевле...)* без допущения, что S имел в виду конкретное число в качестве размера (роста, цены...)?

В качестве ответа на этот вопрос я предложил объектную интерпретацию для компаративных предикатов в предложениях указанного вида как альтернативу числовой интерпретации. Числовая интерпретация предполагает использование объектно-числовых функций, таких как размер, рост, цена и т.п. Согласно числовой интерпретации мы, говоря «больше», сравниваем два числа: размеры двух объектов или реальный и мнимый размеры одного и того же объекта. При объектной интерпретации мы сравниваем объекты непосредственно: мы можем просто видеть, что Пол выше Джона, не зная, каков их рост. Иначе говоря, при числовой интерпретации компаративному предикату соответствует множество пар *чисел*; при объектной – множество пар *объектов*.

При объектной интерпретации реплика гостя (в его собственном понимании) может иметь следующий вид:

$$(3) (Bel\ Y>O) \ \& \ Y<O^2.$$

Здесь « $=$ », « $<$ » и « $>$ » – символы для компаративных предикатов в объектной интерпретации, а O – это некоторый объект (не названный, но подразумеваемый), с которым гость сравнивает яхту. В словесной формулировке (3) может означать, например: «я думал, что ваша яхта будет больше вот того баркаса, но она заметно меньше».

Еще один вариант – экзистенциальное обобщение (3):

$$(4) \exists x (Bel\ Y>x) \ \& \ Y<x.$$

Преимущество данной интерпретации состоит в том, что она не приписывает гостю мнения о конкретном числовом выражении размера яхты и,

¹ Для полноты картины отмечу, что это возражение не затрагивает Расселову интерпретацию реплики хозяина, поскольку (2) предполагает, что гость думал, что существует *некоторое* число с такими-то свойствами, но не предполагает, что гость мог это число идентифицировать.

² Возможные варианты: $(Bel\ Y>O) \ \& \ Y=O$ и $(Bel\ Y=O) \ \& \ Y<O$.

таким образом, устраняет отмеченный Крипке недостаток числовой интерпретации. Неочевидный момент данной интерпретации состоит в том, что в ней в структуру пропозиции вводится объект для сравнения, который не упоминается в интерпретируемой реплике. Однако я не думаю, что этот момент может считаться недостатком объектной интерпретации по сравнению с числовой, поскольку последняя равным образом вводит в структуру пропозиции неупомянутый объект, а именно единицу измерения (метр, фут и т.п.).

II. Дополнения

Теперь я хочу дополнить идею объектной интерпретации, как она представлена в [1], двумя соображениями уточняющего и развивающего характера.

1. О внешней квантификации

Формулы (1) и (4) содержат внешнюю квантификацию – конструкцию, в которой переменная, входящая в область действия доксистического оператора, связана квантором, находящимся вне этой области. В ряде классических работ Куайна [5], Крипке [6] и других авторов показано, что внешняя квантификация порождает значительные трудности, и многие (в том числе Куайн) считают ее недопустимой. В частности, это означает недопустимость перехода от (3) к (4) посредством экзистенциального обобщения.

Эта проблема требует детального обсуждения, выходящего за рамки этой статьи. Поэтому здесь я ограничусь минимальным комментарием без аргументации. По моему мнению, запрет на внешнюю квантификацию обоснован, только если мы считаем, что пропозиция, входящая в область действия доксистического оператора, полностью передает содержание мнения. Но это допущение неверно; я принимаю теорию Г. Фича [7], согласно которой содержание мнения включает в себя не только пропозицию, но и модусы презентации ее конституент. Согласно Фичу, мнение – это упорядоченная пара $\langle p, m \rangle$, где p – пропозиция, а m – субъективные представления о ее конституентах. Соответственно, формула «Bel p », как я ее употребляю, отражает *только* отношение агента к пропозиции p и оставляет за кадром субъективные модусы презентации ее конституент. Можно показать, что при таком употреблении оператора ограничения на внешнюю квантификацию снимаются. При этом я не вижу препятствий к такому употреблению доксистического оператора применительно к рассматриваемому диалогу о яхте и подобным контекстам.

2. Предложение Д. Каплана

Д. Каплан в [8] предлагает любопытное продолжение диалога о яхте, в котором гость отвечает на ехидную реплику хозяина следующим образом:

(5) Давайте назовем длину³ вашей яхты ‘рассел’. Так вот, я хотел сказать, что я думал, что длина вашей яхты превышает один рассел [8. Р. 501].

³ Персонаж Каплана говорит о длине (length) яхты, тогда как персонаж Рассела говорит о ее размере (size). Строго говоря, это разные понятия (подробнее: [4. Р. 1021], [2. С. 227]), но для наших

Бесспорно, в (5) мысль гостя получает однозначное и, *в некотором смысле*, точное выражение. Однако она имеет два дефекта:

1. Описывая мнение, которое гость имел в прошлом, он использует единицу измерения, которую он впервые вводит в ходе обсуждаемого нами диалога. Поэтому, хотя в прошлом у гостя было некоторое представление о размере яхты, он не мог иметь какого бы то ни было представления о ее длине *в расселах*.

2. Введя для данного случая специальную единицу измерения длины, гость сообщает, что в прошлом (до визита на яхту) он считал, что в этих единицах длина яхты = 1. Тем самым он приписывает себе *вполне определенное* мнение относительно размера яхты в *числовом* выражении. Как видим, сомнительный момент расселовской интерпретации реплики гостя, на который указал Крипке, в (5) воспроизводится⁴.

Выше я сказал, что в (5) мысль гостя получает *в некотором смысле* точное выражение. Сказанное в двух предыдущих абзацах позволяет уточнить этот тезис: реплика (5) точна в том смысле, что она адекватно передает истинностные условия пропозиции, входящей в состав описываемого мнения. Однако она неточна, поскольку гость заменил пропозицию, которая входила в состав его мнения в прошлом и в которой не могла фигурировать единица измерения «рассел», новой пропозицией, в которой рассел фигурирует.

В некоторых публикациях Д. Каплан в качестве «домашнего задания» предлагает читателю самостоятельно обдумать некоторые связанные с основной темой вопросы. Позволю себе стилизацию. Итак, *домашнее задание*:

Допустим, в ответ на ехидную реплику хозяина гость сказал: «Давайте назовем длину, которую, как я думал, имеет ваша яхта, ‘каплан’». Так вот, я хотел сказать, что длина вашей яхты меньше одного каплана». Адекватно ли эта реплика передает мнение, которое гость имел о размере яхты в прошлом? Зависит ли ответ на этот вопрос от каких-либо условий?

III. Ответ В.А. Суровцеву

В [2] В.А. Суровцев высказал ряд критических замечаний в адрес идеи объектной интерпретации, из которых я здесь рассмотрю одно – на мой взгляд, наиболее продуктивное⁵. Критикуя эту идею, В.А. Суровцев в качестве контрпримера рассматривает следующее высказывание:

(6) По моим впечатлениям детства, ваша яхта была больше, чем она есть.

Его комментарий таков:

Очевидно, что в данном случае речь не может идти ни о количественной, ни, тем более, об объектной интерпретации, поскольку имеются в виду не

целей различие между ними несущественно. Будем считать, что «длина» в сюжете Каплана означает то же, что «размер» — в сюжете Рассела.

⁴ Приведенное рассуждение Каплана имеет целью не интерпретацию компаративного предиката в указанном контексте, но иллюстрацию понятия именования (*dubbing*). Поэтому мой анализ (5) не является критикой в адрес Каплана.

⁵ Это замечание продуктивно в том смысле, что побуждает к дальнейшей разработке идеи объектной интерпретации. Еще одно мое возражение В.А. Суровцеву приведено в исходной статье [1. С. 225].

объективные значения размера яхты и, уж конечно, не сравнение с каким-то имеющимся в наличии объектом. Гость сравнивает свои впечатления, которые не предполагают ни точного размера яхты, ни конкретного объекта для сравнения. Данный пример указывает скорее на то, что переменная x , например в (1')⁶, должна пробегать не по конкретным объектам вроде крейсера, но по ментальным переживаниям, что существенно отличается от объектной интерпретации [2. С. 231].

Мне кажется очевидным, что этот пассаж не следует понимать буквально, поскольку открытые предложения типа « $x >$ вашей яхты», в которых переменная пробегает по *ментальным переживаниям*, абсурдны. Думаю, что здесь автор попытался указать на тот факт, что в его примере речь идет о *субъективной* оценке величины яхты и что субъективность этой оценки не позволяет свести ее к числовой или объектной интерпретации. Если это герменевтическое предположение верно, то – с определенными поправками – я согласен с В.А. Суровцевым.

1. Я согласен с тем, что в данном примере едва ли можно ожидать, что агент имеет в виду какой-то конкретный объект O такой, что:

- в детстве он думал, что $яхта = O$;
- сейчас он думает, что $яхта < O$.

Таким образом, я согласен с тем, что объектная интерпретация, как она представлена в (3) и (4), к этому случаю неприменима.

2. Я думаю, что здесь возможна определенная модификация объектной интерпретации. В интерпретации, которую я имею в виду, мы используем функцию, которую я предлагаю назвать функцией субъективного дискретного ранжирования. Эта функция от объектов к рангам — таким как «крохотный», «маленький», «средний», «большой», «огромный». Используя такого рода функцию применительно к размерам яхт, можно интерпретировать (6), например, следующим образом:

Ваша яхта довольно велика, но в детстве она казалась мне преогромнейшей.

Символически:

(Bel Огромная(Y)) & Большая(Y).

Эта интерпретация подобна числовой в том, что предполагает использование функции от объектов к их характеристикам (численно выраженным размерам в определенных единицах или рангам). Однако использование функции субъективного ранжирования не является – в отличие от использования объектно-числовых функций – контр-интуитивным: оценка объектов в таких терминах, как «большой», «средний» и т.п., является стандартной практикой. Я назвал интерпретацию данного вида модификацией объектной интерпретации в силу следующих обстоятельств: 1) ранжирующая оценка объекта предполагает его отнесение к классу *объектов* одного ранга; 2) различение рангов означает, что любой объект более высокого ранга больше (выше, сильнее...) любого объекта более низкого ранга (с поправкой на оче-

⁶ В статье В.А. Суровцева формула (1') такова: $\exists x ((\text{Я думал, что } x = \text{вашей яхте}) \text{ и } x > \text{вашей яхты})$. Формула использована при изложении предложенной мною объектной интерпретации.

видную нечеткость соответствующих классов); при этом сравнение объектов вполне может быть непосредственным, т.е. без числового опосредования.

Литература

1. Борисов Е.В. О семантике компаративных предикатов // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2013. № 2(22). С. 219–225.
2. Суровцев В.А. Шутка Б. Рассела о величине яхты и некоторые замечания о семантике компаративных предикатов // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2013. № 2(22). С. 226–233.
3. Рассел Б. Об обозначении // Рассел Б. Избранные труды / пер. В.А. Суровцева. Новосибирск, 2007. С. 17–32.
4. Kripke S. Russell's Notion of Scope // *Mind*, 2005, Vol. 114, № 456. P. 1005–1037.
5. Quine W.V.O. Quantifiers and Propositional Attitudes // Quine W.V.O. *The Ways of Paradox*. New York, 1966. P. 183–194.
6. Kripke S. A Puzzle about Belief // *Philosophical Troubles*. Collected Papers. Oxford New York, 2011. Vol. 1. P. 125–161.
7. Fitch G.W. Non Denoting // *Philosophical Perspectives*. 1993. Vol. 7. P. 461–486.
8. Kaplan D. Bob and Carrol and Ted and Alice // Hintikka K.J.J., Moravcsik J.M.E., Suppes P. (eds.) *Approaches to Natural Language*. Dordrecht, Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973. P. 490–518.

Borisov Evgeny V. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

DOI 10.17223/1998863X/30/22

ON SEMANTICS OF COMPARATIVE PREDICATES II

Keywords: comparative predicate, object-numeral function, numeral interpretation, objectual interpretation, subjective ranking, Russell, Kaplan, Surovtsev.

The problem of interpretation of comparative predicates in the context of comparison of objects with themselves is analyzed. The starting point of the analysis is the conversation about yacht size in Russell's "On denoting". The idea of objectual interpretation, proposed by the author in # 22 of this journal, is developed. Approaches proposed by Kaplan and Surovtsev are criticized. A special form of objectual interpretation is developed for a case posed by Surovtsev.

References

1. Borisov, E.V. (2013) On semantics of comparative predicates. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2 (22). pp. 219-225. (In Russian).
2. Surovtsev, V.A. Shutka B. The joke about size of yacht by B. Russell and some remarks on semantics of comparative predicates. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2 (22). pp. 226-233. (In Russian).
3. Russell, B. (2007) *Izbrannye trudy* [Selected works]. Translated from English by V.A. Surovtsev. Novosibirsk: Siberian University Publishing. pp. 17-32.
4. Kripke, S. (2005) Russell's Notion of Scope. *Mind*. 114 (456). pp. 1005-1037. DOI: 10.1093/mind/fzi1005
5. Quine, W.V.O. (1966) *The Ways of Paradox*. New York: Random House. pp. 183-194.
6. Kripke, S. (2011) *Philosophical Troubles*. Vol. 1. Oxford, New York: Oxford University Press. pp. 125-161. DOI: DOI: 10.1007/978-1-4020-4104-4_20
7. Fitch, G.W. (1993) Non Denoting. *Philosophical Perspectives*. 7. pp. 461-486.
8. Kaplan, D. (1973) *Bob and Carrol and Ted and Alice*. In: Hintikka, K.J.J., Moravcsik, J.M.E. & Suppes, P. (eds.) *Approaches to Natural Language*. Dordrecht, Boston: D. Reidel Publishing Company. pp. 490-518.

УДК 1(091)
DOI 10.17223/1998863X/30/23

В.В. Оглезнев

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ТЕОРИИ ОБ ОСНОВАНИЯХ ДЛЯ ДЕЙСТВИЯ*

Представлен анализ проблемы выбора оснований для действия и желания (его наличия или отсутствия) как критерия этого выбора. В частности, показано, что, действительно, есть разница между основаниями для действия, зависящими от желаний и не зависящими от них. Однако экспликация оснований для действия, не зависящих от желаний, на примере обязательства возможна в стандартном случае высказывания формы «Х должен сделать А в ситуации С», где работают правила несовместимости, аннулирования и весомости оснований. Кроме того, показано, что различение оснований для действия, зависящих от желаний, и оснований для действия, не зависящих от них, не работает в случае с обещаниями.

Ключевые слова: основания для действия, желание, решение, обещание, обязательство, обыденный язык.

Р.А. Юрьев в статье «“Гильотина Юма” и теория действия в аналитической и феноменологической философии» предлагает оригинальную трактовку взглядов Дж. Сёрла на теорию действия, развивая ее до уровня инструментов возможного решения проблемы Д. Юма [1, 2]. Мною было высказано несколько критических замечаний (мои возражения можно разделить на три группы: касательно выбора оснований для действия, оценки оснований для действия, необходимых условий обещания [1. С. 183–184]), в отношении которых Р.А. Юрьев выдвинул ряд серьезных контраргументов. Необходимость рассмотрения каждого из этих контраргументов в отдельности продиктована не просто желанием парировать замечания оппонента, но, прежде всего, прояснить свою собственную позицию по вопросу теории действия и изложить ее в удобоваримой форме. По поводу искренности, как необходимого условия совершения речевого акта обещания, что было наиболее серьезным моим замечанием, я высказался в статье «Обещание, условие искренности и речевые акты» [3]. Теперь мне хотелось бы обратиться к рассмотрению двух других возражений, которые, несмотря на свою абстрактность и кажущуюся отдаленность от темы обещания, тем не менее тесно связаны с ней. Речь далее пойдет о проблеме выбора оснований для действия и о желании (его наличии или отсутствии) как критерии этого выбора. В частности, будет показано, что различение оснований для действия, зависящих от желаний, и оснований для действия, не зависящих от них, в интерпретации Р.А. Юрьева не работает в случае с обещаниями.

Р.А. Юрьев вслед за Дж. Сёрлом выдвигает следующие тезисы, каждый из которых нуждается в подробном исследовании:

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Совета по грантам Президента РФ (проект № МК-2149.2014.6).

1. «Проблема выбора может заключаться в возможности существования логически несовместимых оснований для действия, каждое из которых, в своем роде, является веским. Выбор одного из вариантов может приводить к тому, что другой вариант не осуществлен. <...> Какой бы вариант не был бы принят, наряду с выигрышем от осуществленного выбора, всегда будет существовать и возможность проигрыша» [1. С. 183].

2. «Выбор как таковой, исходя из объяснений Дж. Сёрла, нельзя рассматривать в качестве зависимого и от субъективного и от объективного» [1. С. 184].

3. «Дав обещание, мы имеем возможность выбора альтернатив, и в этом ракурсе особенность действия состоит в том, что существует ощущение скрытых альтернативных возможностей» [1. С. 183].

Что здесь понимается под основанием для действия? И как это связано с проблемой выбора в целом и обещанием в частности? Сёрл отвечает на первый вопрос так: «Существует разница между основаниями для действия, которые связаны с удовлетворением того или иного желания, и основаниями, не зависящими от желаний. Основное различие между видами оснований для действия заключается в том, что вы хотите и что вы должны сделать для получения желаемого, тогда как другие связаны с тем, что вы должны сделать независимо от ваших желаний» [4. С. 21]. Иными словами, Сёрл выделяет два вида оснований для действия: 1) основания, зависящие от желаний (или связанные с желаниями), то, что может быть условно названо внутренними основаниями; 2) основания, не зависящие от желаний (или не связанные с желаниями), то, что может быть условно названо внешними основаниями. Как мы видим, из этого следует, что зависимость от желаний и есть критерий различения оснований для действия. Этот тезис требует отдельного рассмотрения, к которому мы вернемся позднее.

Особый интерес для Сёрла, как и для целей настоящей статьи, представляет не разделение оснований для действия как таковое, но то, как мы создаем основания, не зависящие от желаний. По мнению Сёрла, это происходит тогда, «когда мы начинаем говорить» [4. С. 195]. Что представляют собой основания, не зависящие от желаний? Очевидно, что к основаниям подобного рода относятся понятия долга, долженствования, обязательства и другие, тесно связанные с ними. Естественно, мы способны различить основания для действий в паре таких высказываний, как «Я *хочу* встать завтра в 7 часов утра, чтобы успеть сделать все, что запланировал» и «Я *должен* встать завтра в 7 часов утра, чтобы не опоздать на работу». Однако поворот от абстрактной метафизики долга к прагматике социальных взаимодействий, как верно отмечает Р.А. Юрьев, позволяет показать, что «любая рациональность может быть продуктивно проанализирована лишь в рамках поля коммуникации действующих субъектов» [1. С. 182], т.е. на уровне социального взаимодействия посредством языкового общения мы и создаем основания, не зависящие от желания. Схожую мысль мы находим у Сёрла: «Данное обязательство уже является независимым от желания основанием для действия. <...> Создание обязательства, в свою очередь, формирует независимые от желания основания для действия, а само обязательство изначально вплетено в структуру речевой деятельности» [4. С. 201]. И далее, «обязательство – это

принятие линии поведения или установки (или другого интенционального содержания; например, человек связан своими убеждениями и желаниями). Сущность линии поведения в этом случае предоставляет субъекту причину для следования ей» [4. С. 202]. Ключевая мысль Сёрла здесь в том, что «обязательства формируют независимые от желания основания для действия». Попробуем в этом разобраться.

Сёрл говорит, что обязательство является как раз тем основанием для действия, которое не зависит от желания. Рассмотрим в качестве примера обязательства, порождающего независимые от желания основания для действия, стандартный случай высказывания формы «*X* должен сделать *A* в ситуации *C*» («Обещания должны исполняться», «Родителя обязаны заботиться о своих престарелых родителях» и т.д.). Стандартность высказывания формы «*X* должен сделать *A* в ситуации *C*» заключается в том, что, во-первых, имеются два основания для действия (сделать *A* и сделать *не-A*), и, во-вторых, эти основания несовместимы (например, играть в шахматы можно либо белыми, либо черными). Более того, то, что названо стандартным случаем, в полной мере соответствует тезису Р.А. Юрьева № 1 и частично тезису № 2.

Итак, из стандартного случая «*X* должен сделать *A* в ситуации *C*» следует, что то, что агент (*X*) должен сделать в определенных обстоятельствах (*C*), зависит от тех оснований для действия, к которым агент обращается (или которые имеются в его распоряжении) в этих обстоятельствах. В случае «*X* должен совершить *A* в ситуации *C*» агент должен рассмотреть *все* основания для совершения *A* и *все* основания для совершения *не-A*. Назовем эти основания для действия *несовместимыми (противоречивыми)*. При наличии несовместимых оснований агент должен действовать, учитывая *вескость каждого из оснований* (как в ситуации, когда из двух зол следует выбрать меньшее). Следующее множество утверждений позволяет нам продемонстрировать алгоритм выбора основания для действия:

- 1) *p* есть основание для совершения *A*;
- 2) *q* есть основание для совершения *не-A*;
- 3) *p* весомее (приоритетнее, важнее, значимее) *q*;
- 4) если *p* весомее *q*, то *p* аннулирует (отменяет, устраняет, девальвирует) *q*;
- 5) *ergo*, *X* должен совершить *A*.

Здесь следует отметить, что задача этих утверждений состоит не в том, чтобы помочь агенту решить, какое основание для действия аннулирует другое, но чтобы объяснить, какое решение он принимает, когда решает, что одно основание аннулирует другое. Сёрл также обращает на это внимание, говоря, что «цель теории не в том, чтобы сказать вам, как разрешить трудную проблему, а чтобы объяснить определенные структурные свойства рационального принятия решений» [4. С. 13].

Представим ситуацию, что мне предложили сыграть партию в шахматы и выбрать, какими фигурами я буду играть. Как выбрать, какими фигурами играть – белыми или черными? Я могу играть либо белыми, либо черными (есть случай, когда можно вообще отказаться играть, что тоже можно рассматривать в качестве основания для действия, но об этом позднее). В этой

ситуации (как и, наверное, в других) основания играть белыми или черными фигурами будут несовместимыми. Игра белыми аннулирует игру черными, как и наоборот. Допустим, используя описанный выше алгоритм выбора, белые фигуры есть основание (p) играть «белыми» (A) в партии (C), а черные фигуры есть основание (q) для игры «черными» ($не-A$) в партии (C). Теперь надо выбрать основание для действия. Как отмечалось выше, несовместимость оснований разрешается оценкой вескости этих оснований, позволяющая определить, какое из оснований весомее другого. Например, взяв на вооружение известное выражение «Белые начинают и выигрывают», я выбираю основание (p), т.е. играть белыми фигурами. Мой выбор в пользу белых фигур устраняет возможность играть черными фигурами. Основание (p) в силу выражения «Белые начинают и выигрывают» выглядит весомее, чем основание (q), следовательно, принимая во внимание алгоритм выбора, выбор играть белыми фигурами будет *окончательным основанием* играть «белыми» в данной партии.

Из рассмотренного примера и предложенного алгоритма выбора основания для действия в стандартном случае можно вывести следующие правила:

- 1) p и q несовместимые основания для X , A и C , если и только если p есть основание для совершения A , а q есть основание для совершения $не-A$;
- 2) p аннулирует (отменяет, устраняет, девальвирует) q для X , A и C , если и только если p и q несовместимые основания;
- 3) если основание для X совершить A в ситуации C аннулирует (отменяет, устраняет, девальвирует) основание совершить $не-A$ в ситуации C , то у X есть *окончательное основание* совершить A в ситуации C ;
- 4) если агент имеет окончательное основание совершить действие, то он, учитывая вескость основания, *должен это сделать*. Иными словами, всегда, когда имеется окончательное основание, совершение действия необходимо.

Как мы видим, несовместимость оснований разрешается оценкой их вескости, которая позволяет определить, какое из двух оснований весомее (приоритетнее, важнее, значимее) другого. Но как быть, когда необходимо выбирать одно из трех и более оснований? Как оценить их вескость? Так, как, например, в известной сказочной притче-предупреждении на перепутье, предоставляющей выбор: «Направо пойдешь – никуда не придешь, налево – коня потеряешь, прямо – сам пропадешь», где все три основания несовместимы. Здесь могут быть задействованы совершенно иные механизмы, чем в стандартном случае, и выбор основания для действия в этой ситуации зависит исключительно от субъективных факторов. Стоит добрый молодец перед камнем с надписью «Направо пойдешь – никуда не придешь, налево – коня потеряешь, прямо – сам пропадешь» и думает-думает: решает, куда ему ехать. Наш герой в этой ситуации *должен* сделать выбор, желает он того или нет. То, что написано на камне, это предостережение. «Прямо пойдешь – сам пропадешь». Богатырь, он, конечно, герой, готовый кинуться навстречу опасности, но он же не самоубийца. Он далеко не глуп и безрассуден: он способен сохранять самообладание в любой ситуации и никогда не действует автоматически – по заранее выбранному (или навязанному) плану, а выбирает из всех возможных вариантов наилучший – чтобы и себя не дать

в обиду, и зла никому не причинить. Как известно, он выбирает идти прямо. Делая выбор в пользу этого основания, не руководствуется ли добрый молодец субъективными факторами? Р.А. Юрьев, цитируя Сёрла, говорит (тезис № 2), что «выбор нельзя рассматривать в качестве зависимого и от субъективного и от объективного» [1. С. 184]. Но как же тогда объяснить, почему именно это решение принимает наш герой? Думается, что этого не объяснить без анализа его интенциональных установок или мотивационного набора, детерминирующего его поведение.

Однако не все ситуации выбора могут быть решены посредством оценки вескости несовместимых оснований. Интересное наблюдение мы обнаруживаем у Дж. Раза, который предложил следующий вариант решения: необходимо различать *первостепенные* основания для действия (несовместимые) и *второстепенные* основания для действия (исключающие), а также то, что если несовместимость первостепенных оснований разрешается оценкой их вескости, то несовместимость первостепенных и второстепенных оснований этой оценкой не разрешается [5. С. 487]. Что Раз понимает под исключаящими основаниями (*exclusionary reasons*) для действия? Он отмечает, что если «второстепенное основание есть основание для действия или воздержания от действия, то исключаящее основание есть второстепенное основание для воздержания от действия по определенным причинам» [5. С. 487].

Выше отмечалось, что после анализа стандартного случая выбора (несовместимых) оснований для действия (на примере выбора стороны игры в шахматы) следует вернуться к рассмотрению случая, когда вообще можно отказаться играть в шахматы, в качестве основания для действия. Возможно, это и есть искомый пример исключаящего основания Раза. Снова представим ситуацию, что мне предложили сыграть партию в шахматы, зная мою страсть к этой игре и понимая, что я не смогу от этого предложения отказаться. Однако у меня сегодня был тяжелый день, я устал, или у меня температура и я болен, или у меня просто нет на это времени, т.е., помимо первостепенного основания (страстного желания) сыграть в шахматы (*m*), есть некое *исключаящее основание* (усталость, болезнь, отсутствие времени и др.) отказаться играть в шахматы (*n*). В этом случае *m* и *n* не являются несовместимыми основаниями. Усталость или болезнь в таком случае не являются основанием, например, для игры белыми или черными фигурами. Это скорее основание не играть в шахматы вообще. Получаем, если *m* есть основание для *X* совершить *A* в ситуации *C*, а *n* есть *исключаящее* основание не совершать действия на основании *m*, тогда *m* и *n* не являются несовместимыми основаниями. *n* в таком случае не является основанием для совершения *не-A* в ситуации *C*. Скорее *n* – основание для *не-совершения A* в ситуации *C* на основании *m*. Характерной особенностью подобной ситуации, отмечает Раз, является то, что агент расценивает свое психическое состояние (болезнь, усталость) не в качестве основания для действия, но что он расценивает его как основание для игнорирования других оснований для действия [5. С. 486]. С точки зрения Раза, в этом случае несовместимость *m* и *n* есть несовместимость первостепенных и второстепенных оснований. Эта несовместимость разрешается не благодаря вескости конкурирующих оснований, но при помощи *базового положения практической аргументации*, что ис-

ключающее основание, когда оно несовместимо с первостепенным основанием, всегда приоритетнее [5. С. 487].

Сказанного достаточно для того, чтобы перейти к анализу тезиса № 3, что, «дав обещание, мы имеем возможность выбора альтернатив, и в этом ракурсе особенность действия состоит в том, что существует ощущение скрытых альтернативных возможностей» [1. С. 183]. Попробуем показать, что различение оснований для действия, зависящих от желаний, и оснований для действия, не зависящих от них, в интерпретации Р.А. Юрьева не работает в случае с обещаниями.

Является ли обещание основанием для действия? Вернемся опять к стандартному случаю высказывания формы «*X* должен сделать *A* в ситуации *C*» (например, «Обещания должны исполняться»). Несомненно, что если агент обещает сделать *A* в ситуации *C*, то обещание этого будет для него основанием для действия. Также несомненно то, что обещание надо давать тогда, когда есть достаточные основания его исполнить. Но уж если обещание дано, то оно становится основанием для действия даже в том случае, если обещание не должно было быть дано. Получается, что обещание является основанием для действия, но правило о несовместимости оснований на обещание не распространяется, равно как и правило аннулирования (устранения, девальвации) оснований. Здесь работает общий принцип, что обещания должны исполняться не зависимо от того, желаем мы этого или нет. Конечно, есть ситуации, когда исчезает сам предмет обещания, тогда сам факт обещания как бы отменяется, также отменяется и действие по его исполнению. Например, я дал обещание другу, что завтра мы вместе будем смотреть футбольный матч. Но позднее выясняется, что трансляцию футбольного матча, который мы хотели посмотреть, отменили, или отменили сам матч, или у друга возникли другие планы. Получается, что или исполнение обещания становится невозможным, или мой друг, которому я дал обещание, избавляет меня от его исполнения. Основание для действия в таком случае отменяется, но оно не аннулируется другим (несовместимым) основанием. Невозможность исполнения обещания или избавление от его исполнения не являются основаниями для неисполнения обещанного. Также я не определяю, какое из оснований весомее другого. Отменяется основание для действия [6. С. 212–213]. Руководствуясь общим принципом, что обещания должны исполняться, мы приходим к выводу, что, дав обещание, мы *не* имеем возможности выбора альтернатив, мы связываем себя данным обещанием [3. С. 344]. Мы не можем оценить основания с точки зрения их весомости, что весомее исполнить обещание или не исполнить. Выбор альтернатив, конечно, существует, но только в том, как именно исполнить обещание, но это уже другой выбор.

Итак, все вышесказанное позволяет нам сделать следующие выводы. Действительно, есть разница между основаниями для действия, зависящими от желаний и не зависящими от них [7, 8]. Экспликация оснований для действия, не зависящих от желаний, на примере обязательства возможна в стандартном случае высказывания формы «*X* должен сделать *A* в ситуации *C*», где работают установленные нами правила несовместимости, аннулирования и весомости оснований. В случаях с так называемыми исключительными основаниями эти правила не работают. Кроме того, показано, что различение оснований для действия, зависящих от желаний,

и оснований для действия, не зависящих от них, в интерпретации Р.А. Юрьева не работает в случае с обещаниями.

Литература

1. Юрьев Р.А. «Гильотина Юма» и теория действия в аналитической и феноменологической философии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 2 (26). С. 180–189.
2. Юрьев Р.А. Обещание, институциональная реальность и возможность преодоления скептического аргумента в теории речевых актов Дж. Серля // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 4 (28). С. 330–337.
3. Оглезнев В.В. Обещание, условие искренности и речевые акты // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 4 (28). С. 338–347.
4. Сёрл Дж. Рациональность в действии. М.: Прогресс-Традиция, 2004.
5. Raz J. Reasons for Action, Decisions and Norms // *Mind, New Series*. 1975. Vol. 84, №. 336. P. 481–499.
6. Raz J. Promises and Obligations // *Law, Morality, and Society: Essays in Honor of H.L.A. Hart* edited by P.M.S. Hacker and J. Raz. Oxford University Press, 1977. P. 210–228.
7. Heuer U. Reasons for Actions and Desires // *Philosophical Studies*. 2004. Vol. 121. P. 43–63.
8. Woods M., Foot P. Reasons for Action and Desires // *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. 1972. Vol. 46. P. 189–210.

Ogleznev Vitaly V. Tomsk State University, Tomsk Polytechnic University (Tomsk, Russian Federation). DOI 10.17223/1998863X/30/23

SEVERAL REMARKS TO REASONS FOR ACTION

Keywords: reasons for action, desire, decision, promise, obligation, ordinary language.

The article presents the analysis of a problem of a choice of the reasons for action and of desire (its presence or absence) as criterion of this choice. In particular, it is shown that, really, there is a difference between the reasons for action which are depending on desires and the reasons for action which not depending on desires. However the explication of the reasons for action which are not depending on desires on the example of an obligation is possible in a standard case “X ought to do A in C” where the rules of incompatibility, cancellation and balance of the reasons work. Besides, it is shown this distinction of the reasons for action does not work in a case with promises.

References

1. Yuriev, R.A. (2014) Hume's guillotine and theory of action in the analytical and the phenomenological philosophy. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2 (26). pp. 180–189. (In Russian).
2. Yuriev, R.A. (2014) Promise, institutional reality and possibility of overcoming of skeptical argument in John Searle's social ontology. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 4 (28). pp. 330–337. (In Russian).
3. Ogleznev, V.V. (2014) Promise, sincerity condition and speech acts. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 4 (28). pp. 338–347. (In Russian).
4. Searle, J. (2004) *Ratsional'nost' v deystvii* [Rationality in action]. Moscow: Progress-Traditsiya.
5. Raz, J. (1975) Reasons for Action, Decisions and Norms. *Mind, New Series*. 84 (336). pp. 481–499. DOI: 10.1093/mind/LXXXIV.1.481
6. Raz, J. (1977) *Promises and Obligations*. In: Hacker, P.M.S & Raz, J. (eds.) *Law, Morality, and Society: Essays in Honor of H.L.A. Hart*. Oxford University Press. pp. 210–228.
7. Heuer, U. (2004) Reasons for Actions and Desires. *Philosophical Studies*. 121. pp. 43–63. DOI: 10.1023/B:PHIL.0000040381.54358.08
8. Woods, M. & Foot, P. (1972) Reasons for Action and Desires. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. 46. pp. 189–210.

УДК 1(091)
DOI 10.17223/1998863X/30/24

В.А. Суровцев

О ВОЗМОЖНОСТИ ДВУХ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ ОПРЕДЕЛЁННЫХ ДЕСКРИПЦИЙ*

Рассматривается проблема двух различных интерпретаций определённых дескрипций, как она представлена в статье Е.В. Борисова «О двух интерпретациях определённых дескрипций», где последние могут рассматриваться как сингулярные термины и индивидуализирующие предикаты. Этим интерпретациям, с точки зрения Е.В. Борисова, соответствуют идентификационная и предикативная интерпретация связи. Анализируются возможности такого подхода и обосновывается тезис, что этот подход возможен только при условии игнорирования различия первичного и вторичного вхождения логических констант в высказывания, содержащие обозначающие фразы. Обосновывается, что реляционное понимание связи в общем случае не устранимо, если необходимо сохранить различие первичного и вторичного вхождения логических констант в высказывания, использующие определённые дескрипции.

Ключевые слова: определённая дескрипция, отрицание, сингулярный термин, предикат, тождество, Рассел, Борисов.

При известной удаче можно вызвать демонов.
Можно даже заставить их выполнить какое-то поручение.
Если повезёт, можно даже благополучно от них избавиться.
Но иногда они возвращаются.
Стивен Кинг. Иногда они возвращаются

В своей работе «О двух интерпретациях определённых дескрипций» [1] Е.В. Борисов предлагает интересный способ понимания сингулярных обозначающих фраз в том смысле, как, по его мнению, это может быть представлено с точки зрения работы Б. Рассела «Об обозначении» [2]. Цель данной статьи высказать некоторые замечания по поводу данной интерпретации.

Подход Е.В. Борисова связан с принципиальной возможностью устранения одного из вхождений тождества в контекстах, где употребляются сингулярные обозначающие фразы. Речь, прежде всего, идёт об определённых дескрипциях, и она направлена против точки зрения, высказанной в моей статье [3], что тождество необходимо не только для указания на единственность, но выполняет и некоторые иные функции, поскольку часть сингулярной дескриптивной фразы, которая указывает на единственность выполняющего её предмета, недостаточна. В дескриптивных фразах, как считаю я, на самом деле присутствует некоторая «двусмысленность», которая не устраняется подходом, предложенным Е.В. Борисовым. Следует отметить также, что затрагиваемые в этом случае вопросы касаются как историко-философской экзегезы относительно взглядов самого Б. Рассела, так и собственно семантики некоторых выражений.

* Работа выполнена при поддержке Программы повышения международной конкурентоспособности Томского государственного университета на 2013–2020 гг.

Сингулярные обозначающие фразы или определённые дескрипции представляют собой указание на фиксированный объект посредством его описания. Этот способ отличается от указания на объект посредством имени. Так, выражение «автор *Уэверли*» обозначает свой объект иным способом, нежели прямое указание на объект в случае использования имени «Скотт». На этом основании можно сказать, что случаи вхождения двух этих фраз в одно и то же выражение будут существенно отличаться. Возьмем, к примеру, высказывание «Скотт является автором *Уэверли*». В данном случае имя «Скотт» указывает на определённый объект в отличие от описательного выражения «автор *Уэверли*», которое специфицирует данный объект через указание на его свойство. В целом же необходимо различать, каким образом эти разные категории выражений сказываются на оценке истинности данного высказывания. При каких условиях высказывание «Скотт является автором *Уэверли*» будет истинным или ложным?

Как представляется, установление истинности данного высказывания, в соответствии с принципами, принятыми Б. Расселом, связано с возможностью указания того, на какие вопросы относительно данного высказывания можно ответить либо положительно, либо отрицательно. Суть этих вопросов относится к тому, при каких условиях данное высказывание можно опровергнуть или подтвердить. Высказывание «Скотт является автором *Уэверли*» было бы ложным, если бы прежде всего Скотт не был автором *Уэверли*. Однако оно оказалось бы ложным и в том случае, если бы никакого автора *Уэверли* не существовало или их было бы несколько. Действительно, несуществование автора *Уэверли*, как и их множественность, в данном случае не привело бы к установлению истинности. Высказывание «Скотт является автором *Уэверли*» было бы ложным в случаях, если бы никакого автора не существовало, он был бы не один, и Скотт не был бы автором *Уэверли*.

Интерпретировать возможность установления истинности или ложности высказывания «Скотт является автором *Уэверли*» тем не менее можно по-разному. Характер вопросов, представленных абзацем выше, может быть подвергнут сомнению уже потому, что некоторые из них могут показаться излишними. В частности, таким может показаться вопрос о существовании самого автора *Уэверли*, поскольку он имплицитно содержится в вопросе о единственности такого автора. Здесь как раз и возникает проблема.

Полная запись высказывания «Скотт является автором *Уэверли*», которая предполагает ответы на все поставленные выше вопросы, при условии стандартной формализации, выглядит следующим образом:

$$(1) \quad \exists x (\text{автор } \textit{Уэверли} (x) \ \& \ \forall y (\text{автор } \textit{Уэверли} (y) \supset x = y) \ \& \ x = \text{Скотт}),$$

здесь первый конъюнкт указывает на принципиальное существование автора *Уэверли*, второй – на его единственность, третий – на то, что этим автором как раз и был Скотт. Установление ложности любого из конъюнктов приводит к ложности всего высказывания. Но, быть может, какой-то компонент здесь является излишним? Действительно, если автором *Уэверли* был Скотт, а он действительно им и был, то вопрос о его существовании представляется надуманным. Если имя «Скотт» обозначает реального человека, то (1) долж-

на быть переформулирована в том смысле, что Скотт, и только он один, написал *Уэверли*. А значит, её можно записать следующим образом:

(2) Автор *Уэверли* (Скотт) & $\forall x(\text{автор } \textit{Уэверли} (x) \supset x = \text{Скотт})$.

Как видим, при таком подходе получается существенная экономия в средствах формализации. Исчезают квантор существования и одно из тождеств. На этом и настаивает Е.В. Борисов. Суть его аргументации с опорой как на сугубо семантические, так и на экзегетические аргументы заключается в экономии средств и основана на следующих и, надо сказать, очень убедительных, соображениях.

Свою статью он начинает с того, что определённая дескрипция типа «автор *Уэверли*» «сочетает в себе черты предиката и сингулярного термина», поскольку «непосредственным образом определённая дескрипция указывает на некоторое свойство, что роднит ее с предикатами», и при этом «определённая дескрипция содержит в себе условие единственности, что позволяет использовать ее для указания на объект, являющийся единственным носителем соответствующего свойства» [1. С. 203]. Эта двойственность, как предлагается далее в его статье, позволяет интерпретировать сингулярную обозначающую фразу, каковой является определённая дескрипция как в качестве индивидуализирующего предиката, так и в качестве сингулярного термина. Это различие достаточно существенно, и Е.В. Борисов предлагает «называть такие интерпретации *предикативной* и *объектной* соответственно» [1. С. 203]. Существенность различия заключается прежде всего в том, что «если мы интерпретируем дескрипцию как индивидуализирующий предикат, то связка получает предикативное значение; объектная же интерпретация дескрипции требует идентификационной интерпретации связки» [1. С. 203].

Подтверждение своего подхода к сингулярным обозначающим фразам Е.В. Борисов находит и в тексте Б. Рассела [2], и это очень красивый экзегетический момент. Действительно, в тексте Рассела интерпретация высказывания «Скотт является автором *Уэверли*» неоднозначна. В его работе есть две важные в нашем случае цитаты, в которых он её интерпретирует. Первая из них: «Одна и только одна сущность написала *Уэверли*, и Скотт тождествен этой сущности» [2. С. 17]. Вторая: «Скотт написал *Уэверли*, и всегда истинно для u , что если u написал *Уэверли*, то u тождествен Скотту» [2. С. 21]. Символическое выражение этих фраз согласуется с приведёнными выше выражениями (1) и (2) соответственно. Используя цитаты из статьи Рассела, Е.В. Борисов стремится обосновать свою точку зрения и, надо сказать, делает это вполне убедительно: «В (1) определённая дескрипция получает объектную интерпретацию, а связка – идентификационную; в (2) фигурирует только один сингулярный термин (имя «Скотт»); дескрипция же выполняет функцию предиката и связка, соответственно, имеет предикативное значение» [1. С. 203]. Это различие, с точки зрения Е.В. Борисова, с которой нельзя не согласиться, прежде всего, затрагивает характер вхождения тождества в соответствующие интерпретации высказывания «Скотт является автором *Уэверли*». В его статье утверждается: «В (2) тождество (знак « $=$ ») входит только в условие единственности ($\forall u (\text{автор } \textit{Уэверли} (u) \supset u = x)$), тогда как

в (1) тождество входит как в условие единственности, так и в предложение « $x = \text{Скотт}$ » [1. С. 203].

Пока все идёт хорошо, и Е.В. Борисов предлагает очень полезную вещь. Он предлагает различать разные вхождения тождества на том основании, что они выполняют различные функции и для различия этих функций удобно применять разные термины. Различие в терминологии заключается в следующем: «Нам будет удобно иметь специальные термины для различения этих вхождений тождества; тождество в контексте условия единственности будем называть *индивидуализирующим*; тождество, выражаемое связкой соответствующего предложения (когда она имеет идентификационное значение), будем называть *реляционным*» [1. С. 204]. И это различие очень удобно, коль скоро речь идёт о некоторых разногласиях.

А разногласия, собственно, сводятся к следующему: Во всех ли контекстах, которые предполагаются при верификации высказывания «Скотт является автором *Уэверли*» запись этого высказывания в стиле (1) сводима к его записи в стиле (2)? Можно ли вообще отказаться от *реляционного* тождества, сохранив только *индивидуализирующее*? То есть можно ли сделать так, чтобы во всех, ну, или не во всех, а в наиболее значимых контекстах (1) заменялась бы на (2) и ничего не происходило? Можно ли устранить одно из вхождений тождества так, чтобы оно не сказывалось на понимании всей сингулярной обозначающей фразы? Е.В. Борисов, считает, что это сделать можно. И, собственно, переделать (1) в (2) не только можно, но и во многих случаях нужно, поскольку тождество и существование в (1) являются излишними.

Формулируя мой тезис, Е.В. Борисов пишет следующее: «Тезис В.А. Суровцева состоит в том, что: 1) реляционное тождество присутствует в предложениях указанной формы существенным образом, поэтому 2) определенные дескрипции в таких предложениях могут иметь *только* объектную интерпретацию, а связки – *только* идентификационную» [1. С. 204], и противопоставляет этому тезису свой: «Мой контр-тезис таков: во всех предложениях указанной формы 1) реляционное тождество может быть редуцировано, поэтому 2) как определенные дескрипции, так и связки допускают предикативную интерпретацию» [1. С. 204].

Соглашаясь с Е.В. Борисовым, что во многих случаях определённые дескрипции могут допускать предикативную интерпретацию, всё-таки нельзя согласиться с тем, что реляционное тождество может быть редуцировано. (1) не может быть заменено на (2) в общем случае. Причины касаются как семантических соображений, так и экзегетических комментариев относительно позиции Рассела. Начнем со второго.

Комментарий к Расселу в данном случае касается его примеров высказываний, где в качестве субъекта утверждения входят определённые дескрипции. Важный в данном случае пример относится к нынешнему королю Франции. В своей статье Рассел задаёт вопрос, лыс или не лыс нынешний король Франции [2. С. 18]? Ответ, в любом случае, будет выглядеть двусмысленным. Что значит, лыс или не лыс? Ведь нынешнего короля Франции не существует. Возникает вопрос, каким образом интерпретировать эту фразу? Здесь самое важное – в понимании вхождения в эту фразу отрицания, которое можно интерпретировать двояко. Лысость короля Франции Б. Рас-

сел интерпретирует с точки зрения различного понимания того, к чему относится отрицание. Отрицание может относиться как к тому, что вообще такой король существует, так и к тому, что он лыс. Рассел делает следующий вывод: во всех контекстах, где встречается отрицание, если оно комбинируется с описанием некоторого конкретного предмета, необходимо различать, к чему именно это отрицание относится. Одно дело, когда мы говорим о лысости или о нелысости некоторого конкретного человека, и совсем другое дело, когда мы говорим о его существовании. Это сказывается на характере верификации подобного рода утверждений. Высказывание о том, что нынешний король Франции – лыс, может быть, таким образом, фальсифицировано разными способами. Первый из них состоит в том, чтобы утверждать, что он – не лыс, но это – бессмысленно уже потому, что никакого нынешнего короля Франции – нет. Способ фальсифицировать это утверждение заключается в том, чтобы утверждать несуществование такой личности. И здесь Б. Рассел вводит очень важное различие, а именно различие между отрицанием, относящимся ко всему высказыванию, и отрицанием, относящимся к некоторой его части. Данные различия можно назвать первичным и вторичным вхождением отрицания. Сам Рассел называет такие вхождения также широкой и узкой сферой (scope) применения отрицания¹. Суть, ещё раз, заключается в следующем. Фальсификация высказывания «Нынешний король Франции лыс» может ориентироваться на то, что такового короля не существует, и это первичное вхождение отрицания, или на то, что он – не лыс, и это вторичное вхождение отрицания. В любом случае, если что-то приходится отрицать, отрицание, как логический союз, будет касаться либо существования вообще, либо приписывания какого-то особого свойства в частности. То есть запись отрицания того, что нынешний король Франции лыс, с точки зрения Рассела, может быть представлена в двух различных формах:

(3) $\sim \exists x$ (нынешний король Франции (x) & $\forall y$ (нынешний король Франции $(y) \supset x = y$) & лыс (x))

и

(4) $\exists x$ (нынешний король Франции (x) & $\forall y$ (нынешний король Франции $(y) \supset x = y$) & $\sim$ лыс (x)).

Как видно, широкая и узкая сферы действия отрицания приводят к различным условиям верификации утверждения о лысости нынешнего короля Франции.

Речь об отрицании здесь затрагивается не просто так. Она как раз и касается возможных интерпретаций высказывания «Скотт является автором *Уэверли*».

Предположим, что некто отрицает авторство Скотта относительно романа *Уэверли*, т.е. он настаивает на том, что высказывание «Скотт является автором *Уэверли*» – ложно. Что здесь может предполагаться? А подобного рода предположение имеет важное значение в интерпретации данной фразы, поскольку оно уже включает отрицание. То есть оно предполагает, что ве-

¹ Различие широкой и узкой области подробно рассматривается в [4]. См. также: [5] и [6].

рификация высказывания «Скотт является автором *Уэверли*» предполагает также и то, что будет фальсифицировано высказывание «Неверно, что Скотт является автором *Уэверли*». Это последнее высказывание, как и в случае нынешнего лысого короля Франции, может предполагать двоякое вхождение отрицания. Оно может предполагать широкую и узкую сферу действия. Тогда по аналогии с (3) и (4) отрицание (1) можно записать так:

$$(1') \sim \exists x (\text{автор } \textit{Уэверли} (x) \ \& \ \forall y (\text{автор } \textit{Уэверли} (y) \supset x = y) \ \& \ x = \text{Скотт})$$

или так:

$$(1'') \exists x (\text{автор } \textit{Уэверли} (x) \ \& \ \forall y (\text{автор } \textit{Уэверли} (y) \supset x = y) \ \& \ \sim x = \text{Скотт}).$$

В данном случае в (1') отрицание имеет первичное вхождение, а в (1'') – вторичное. Ясно, что условия верификации (1') и (1'') различны.

Теперь обратимся к интерпретации, предложенной Е.В. Борисовым. Очевидно, что (2) не позволяет различать возможность первичного и вторичного вхождения отрицания. Здесь возникает вопрос: является ли эта позиция принципиальной? Если – да, то согласно интерпретации, представленной в (2), Е.В. Борисов отрицает необходимость различения между широкой и узкой сферой вхождения отрицания. Вернее, при таком подходе такое различие просто игнорируется, а все вхождения отрицания должны интерпретироваться как первичные. Но это явно не согласуется с позицией Б. Рассела, для которого широкая и узкая сфера действия логических констант имела принципиальное значение, в частности, для отрицания, как в приведённом выше примере с нынешнем королём Франции, а также для квантора существования, например, в вопросе об интерпретации замечания о величине яхты [2. С. 18], не говоря уже об интенциональных контекстах, связанных с сомнениями Георга IV [2. С. 18]. Важное значение такого различия признаёт и сам Е.В. Борисов в своих статьях, интерпретирующих шутку Рассела о величине яхты ([6] и [7]). Различие первичного и вторичного вхождения отрицания возможно только в том случае, если для высказываний вроде «Скотт является автором *Уэверли*» мы принимаем интерпретацию (1), т.е. различаем индивидуализирующее и реляционное тождество, принимая при этом, что вхождение реляционного тождества необходимо.

Остаётся, правда, проблема экзегетического характера, связанная с приведёнными выше двумя цитатами Б. Рассела из статьи «Об обозначении», одна из которых соответствует интерпретации (1), а другая – интерпретации (2). Относительно этого выскажем следующее соображение. Существование Скотта, как возможного автора *Уэверли*, сомнений не вызывает. Такой человек действительно был, и сомневаться в его существовании не имеет смысла. Когда определённая дескрипция относится к действительно существующему человеку, то вопрос о первичном и вторичном вхождении здесь, по видимому, не возникает. В этом случае подход Е.В. Борисова работает, и мы можем ограничиться только тем отрицанием, которое относится к широкой сфере. Возможно, Б. Рассел именно это и имел в виду, когда предлагал интерпретацию (2). В таком случае позиция Е.В. Борисова вполне обоснована. Но она связана с вполне определённой предпосылкой. Эта предпосылка основана на том, что если фраза не употребляется в качестве обозначающей

в расселовском смысле [2. С. 7], то она является непосредственным указанием на существующий объект. И это вполне допустимо в рамках сугубо семантических соображений, когда выражения различаются по тому, когда рассматривается исключительно тот способ, которым они соотносятся со своим предметным значением. Однако это соображение заходит достаточно далеко и не согласуется с текстом статьи Рассела, который просто отличает выражения с переменными от выражений без таковых.

В принципе, для того, чтобы ещё раз проиллюстрировать различие первичного и вторичного вхождения отрицания, пример со Скоттом как автором *Уэверли* можно несколько модифицировать, рассмотрев высказывание, где говорится не о Скотте, а о другом возможном авторе. Рассмотрим следующее высказывание: «Джек не является автором *Уэверли*». Здесь относительно Джека нам не известно, существует ли он. Поэтому различие первичного и вторичного вхождения отрицания при интерпретации данной фразы представляется вполне оправданным. Джек не только может не являться автором *Уэверли*, он вообще может не существовать. Стало быть, верификация этой фразы может основываться не только на том, что Джек не написал этого произведения, но и на том, что никакого Джека вообще не было и нет. Таким образом, в общем случае подход Е.В. Борисова, выраженный в (2), не работает, если мы всё-таки, вслед за Б. Расселом, стремимся сохранить различия первичного и вторичного вхождения логических констант.

Выводы из вышеизложенного следующие:

1. Интерпретация Е.В. Борисова, представленная в виде (2), является частной и относится только к тому случаю, когда игнорируется различие между первичным и вторичным вхождением логических констант;

2. Для взглядов Б. Рассела периода статьи «Об обозначении» такое различие является крайне важным, а значит, интерпретация Е.В. Борисова искажает представленные в этой статье взгляды;

3. Реляционное тождество, как его называет Е.В. Борисов, противопоставляя индивидуализирующему тождеству, не может быть редуцировано в контекстах вроде (1) без того, чтобы не устранить различие первичного и вторичного вхождения логических констант;

4. Первые три пункта, следовательно, подтверждают мой тезис, высказанный в [3], о том, что реляционное тождество, вопреки мнению Е.В. Борисова, всё-таки «присутствует в предложениях указанной формы существенным образом».

Вполне возможно, что подход к интерпретации сингулярных обозначающих фраз, выраженный в (1), т.е. тот подход, который предполагает существенность реляционного тождества, связан с преимуществами унификации рассмотрения определённых дескрипций в разных контекстах. Вполне возможно и то, что редукция такого тождества в некоторых контекстах, как считает Е.В. Борисов, предоставляет преимущество, связанное с экономией выразительных средств, как в (2). Однако если необходимо сохранить различие, принимаемое Б. Расселом относительно первичного и вторичного вхождения логических констант, это можно сделать только при условии, что реляционное тождество всё-таки является необходимой частью, участвующей при интерпретации определённых дескрипций.

Литература

1. Борисов Е.В. О двух интерпретациях определённых дескрипций // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 2(26). С. 202–209.
 2. Рассел Б. Об обозначении // Язык, истина, существование. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 7–22.
 3. Суровцев В.А. Что же желал знать Георг IV? // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 2 (26). С. 190–201.
 4. Kripke S. Russell's Notion of Scope // *Mind*, 2005. Vol. 114, № 456. P. 1005–1037.
 5. Суровцев В.А. Шутка Б. Рассела о величине яхты и некоторые замечания о семантике компаративных предикатов // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2013. № 2 (22). С. 226–233.
 6. Борисов Е.В. О семантике компаративных предикатов // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2013. № 2 (22). С. 219–225.
 7. Борисов Е.В. О семантике компаративных предикатов II // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2015. № 2 (30). С. 208–214.
- Surovtsev Valeriy A.** Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)
DOI 10.17223/1998863X/30/24

ON THE POSSIBILITY OF THE TWO INTERPRETATIONS OF DEFINITE DESCRIPTIONS

Keywords: definite description, negation, singular term, predicate, identity, Russell, Borisov.

The subject of the paper is the problem of the two various interpretations of definite descriptions as it is presented in the article of E.V. Borisov "On Two Interpretations of Definite Descriptions". In this article definite descriptions are considered both as singular terms and individuating predicates. From the point of view of E.V. Borisov these interpretations demand to interpret the sentence copula as expressing the identity or the subject-predicate relation. The possibilities of such approach are analyzed in the paper. It is proved, that approach of E.V. Borisov is possible only under the condition of ignoring of the distinction between primary and secondary occurrence of logical constants, which denotation phrases contain. It is proved that the relational understanding of the copula is not removable generally, if it is necessary to keep distinction between primary and secondary occurrence of logic constants in the statements which are used definite descriptions.

References

1. Borisov, E.V. (2014) On two interpretations of definite descriptions. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2 (26). pp. 202-209. (In Russian).
2. Russel, B. (2002) *Ob oboznachenii* [On definition]. In: Surovtsev, V.A. (ed.) *Yazyk, istina, su-shchestvovanie* [Language, Truth, Existence]. Tomsk: Tomsk State University. pp. 7-22.
3. Surovtsev, V.A. (2014) What did George IV want to know? *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2 (26). pp. 190-201. (In Russian).
4. Kripke, S. (2005) Russell's Notion of Scope. *Mind*. 114 (456). pp. 1005-1037. DOI: 10.1093/mind/fzi1005
5. Surovtsev, V.A. (2014) Shutka B. The joke about size of yacht by B. Russell and some remarks on semantics of comparative predicates. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2 (22). pp. 226-233. (In Russian).
6. Borisov, E.V. (2013) On semantics of comparative predicates. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2 (22). pp. 219-225. (In Russian).
7. Borisov, E.V. (2015) On semantics of comparative predicates. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2(30). pp.*****. (In Russian).

НАШИ АВТОРЫ

АБРАМОВА Мария Олеговна – старший преподаватель кафедры социологии Томского государственного университета, заместитель директора Губернаторского колледжа социально-культурных технологий и инноваций (г. Томск). E-mail: abra@yandex.ru

БОРИСОВ Евгений Васильевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии и логики Томского государственного университета (г. Томск). E-mail: borisov.evgeny@gmail.com

ГОНЧАРЕНКО Марк Васильевич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социологии, психологии и права Томского политехнического университета, докторант философского факультета Томского государственного университета (г. Томск). E-mail: markgon73@rambler.ru

ГОНЧАРЕНКО Валентина Николаевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ Томского филиала (г. Томск). E-mail: albaregia1960@mail.ru

ДИДИКИН Антон Борисович – кандидат юридических наук, старший научный сотрудник Института философии и права СО РАН, доцент кафедры логики и методологии науки философского факультета Новосибирского государственного университета (г. Новосибирск). E-mail: abdidikin@bk.ru

ЗЕЙЛЕ Николай Иосифович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки Томского государственного университета (г. Томск). E-mail: kaffmn@mail.ru

ИВАНОВА Наталья Александровна – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Новокузнецкого института (филиала) Кемеровского государственного университета (г. Кемерово). E-mail: ivanova-nkfi@mail.ru

КОВАЛЬ Оксана Анатольевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии (г. Санкт-Петербург). E-mail: ox.koval@gmail.com

КОКАРЕВИЧ Мария Николаевна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Томского государственного архитектурно-строительного университета (г. Томск). E-mail : kokarevich@mail.ru

КРУГЛОВА Инна Николаевна – доктор филос. наук, профессор, заведующая кафедрой философии ФГБОУ ВПО «Красноярский государственный аграрный университет» (г. Красноярск). E-mail: inna_krug@mail.ru

КРЮКОВА Екатерина Борисовна – аспирант кафедры философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии (г. Санкт-Петербург). E-mail: antikukuruza@mail.ru

КУРХИНЕН Павел – аспирант кафедры этики Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург).
E-mail: kurhinenp@mail.ru, pavel.kurhinen@elisanet.fi

ЛОБОВИКОВ Владимир Олегович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела права Института философии и права Уральского отделения РАН (г. Екатеринбург). E-mail: vlobovikov@mail.ru

МАТРОСОВА Надежда Константиновна – кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург).
E-mail: matrosovank@mail.ru

МАЗАЕВА Ольга Геннадьевна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии и логики Томского государственного университета (г. Томск). E-mail: Olga-mazaeva@yandex.ru

НАУМОВ Олег Дмитриевич – аспирант кафедры философии ФГБОУ ВПО «Сибирский государственный технологический университет» (г. Красноярск).
E-mail: Naumoff-on@mail.ru

ОГЛЕЗНЕВ Виталий Васильевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии и логики философского факультета Томского государственного университета, профессор кафедры социологии, психологии и права института социально-гуманитарных технологий Томского политехнического университета. E-mail: ogleznev82@mail.ru

ОСАЧЕНКО Юлия Станиславовна – доцент, кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии, теории познания и социальной философии философского факультета Томского государственного университета (г. Томск).
E-mail: july11@list.ru

РЕВУШКИНА Марина Борисовна – магистрант, кафедра философии и методологии науки философского факультета Томского государственного университета (г. Томск). E-mail: revushkina@sibmail.com

РОДИН Кирилл Александрович – аспирант кафедры истории философии и логики философского факультета Томского государственного университета.
E-mail: rodin.kir@gmail.com

СУРОВЦЕВ Валерий Александрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии и логики Национального исследовательского Томского государственного университета (г. Томск).
E-mail: surovcev1964@mail.ru

УСТИМЕНКО Дмитрий Леонидович – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры экономики и управления СКФ МТУСИ Северо-Кавказского филиала Московского технического университета связи и информатики (г. Ростов-на-Дону). E-mail: UstimenkoD2006@yandex.ru

ФОМИН Кирилл Андреевич – аспирант кафедры общественных наук Литературного института имени А.М. Горького (г. Москва)
E-mail: blackline@nightmail.ru

ЦЕЛИЩЕВА Оксана Ивановна – аспирантка кафедры истории философии и логики философского факультета Томского государственного университета (г. Томск). Email: pomoshnik_ -_@mail.ru

ЧЕРНОСКУТОВ Юрий Юрьевич – доцент кафедры логики Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург).
E-mail: chernoskutov@mail.ru

ЧЕШЕВ Дмитрий Витальевич – аспирант кафедры онтологии, теории познания и социальной философии философского факультета Томского государственного университета. E-mail: dima-che@sibmail.com

ШАПОВАЛОВА Татьяна Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Томского государственного архитектурно-строительного университета (г. Томск) E-mail: stalx@bk.ru

ШЕРЕНКОВ Роман Анатольевич – аспирант кафедры философии и методологии науки философского факультета Томского государственного университета (г. Томск). E-mail: roman.sherenkov@gmail.com

Научный журнал

**ВЕСТНИК ТОМСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА**

ФИЛОСОФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ. ПОЛИТОЛОГИЯ

**TOMSK STATE UNIVERSITY JOURNAL OF PHILOSOPHY,
SOCIOLOGY, POLITICAL SCIENCE**

2015. № 2 (30)

Редактор *В.С. Сумарокова*

Оригинал-макет *Т.В. Дьяковой*

Дизайн обложки *Яна Якобсона* (проект «Пресс-интеграл»,
факультет журналистики ТГУ)

Подписано в печать 15.06.2015.

Формат 70х100 ¹/₁₆. Печ. л. 14,5; усл. печ. л. 20,3; уч.-изд. л. 20,8.

Тираж 100 экз. Заказ № 1101.

ООО «Издательство ТГУ», 634029, г. Томск, ул. Никитина, 4

Журнал отпечатан на оборудовании Издательского Дома

Томского государственного университета,

634050, г. Томск, пр. Ленина, 36, тел. 8(382-2) 53-15-28; 52-98-49

<http://publish.tsu.ru>; e-mail; rio.tsu@mail.ru