МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ВЕСТНИК ТОМСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ФИЛОСОФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ. ПОЛИТОЛОГИЯ

Tomsk State University Journal
of Philosophy, Sociology and Political Science

Научный журнал

2015 **№ 4 (32)**

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)
Оглезнев В.В. (Томск, Россия)
Сыров В.Н. (Томск, Россия)
Черникова И.В. (Томск, Россия)

Редакцинный совет:

Химма Кеннет Э. (Вашингтонский университет, Сиэтл, 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)

© Томский государственный университет, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ: «Феноменолого-онтологический замысел Г.Г. Шпета и гуманитарные проекты XX–XXI веков», 1–7 июня 2015 г.

Мазаева О.Г. К исследованию творческого наследия Г.Г. Шпета на Шестых Шпетовских чтениях 7
Вендитти М. Философский язык Г.Г. Шпета. Из опыта перевода «Внутренней формы слова» на итальянский язык 11
Денн М., Тепп Ф. Проблемы перевода *Явления и смысла* в контексте пересечения феноменологии и герменевтики 17
Евстропов М.Н. Социальная онтология Густава Шпета и проблема эмпатии в феноменологии 26
Инишев И.Н. Шпетовская идея герменевтической интуиции в свете акционистских подходов в теории восприятия 36
Лаврухин А.В. Феномен искусства в философии Г.Г. Шпета и Г.-Г. Гадамера 46
Малышкин Е.В. Омонимия «я» и распределенное знание 54
Найман Е.А. Г.Г. Шпет о проблеме нации и национализма 65
Плотников Н.С. Искусство и действительность. Гегель, Шпет и русская эстетика 71

ОНТОЛОГИЯ, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ, ЛОГИКА

Боровинская Д.Н. Современная теория креативности: уровни научного познания 85
Доманов О.А. Математическая модель онтологии становления Делёза 94
Ладов В.А. Формальный реализм: pro et contra 102
Лобовиков В.О. Формальное определение области применимости «Гильотины Юма» и уточнение границы между метафизикой природы и классической физикой с помощью двузначной алгебры метафизики как формальной аксиологии 115
Махаев М.Р. Метафоры и бессмысленные выражения: к факторам становления метафорической проблематики в аналитической философии 125
Нестеров А.Ю. Проективный семиозис в герменевтике (на примере технического сознания) 134

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Агафонова Е.В. Понятие ответственности и проблема вменения в этико-правовом дискурсе: критика каузализма в этике 141
Антух Г.Г. К вопросу о психологизме: проблема логического правилоприменения. 151
Бутаков П.А. Аналитическая метафизика Евхаристического времени 159
Дидикин А.Б. Причинность и ответственность: философско-правовой анализ 170
Мелик-Гайказян И.В. Символизм биоэтики в исследованиях трансформаций современной культуры 175
Мещерякова Т.В. Социокультурные основания генезиса биоэтики: индивидуальность или идентичность? 184
Постникова Д.И. Социолингвистические характеристики феминистской утопии 190

Рогович Т. В. «Антиязык» как социальная форма языка на примере российского протестного дискурса 2011–2012 годов 199
Сыров В.Н. Роль принципов в моральном решении.....209
Черникова И.В., Шеренкова В.В. Проблема сохранения природы человека как новый аспект кризиса идентичности 222
Шамис Д.А. Моральное чувство как основание познания в сфере морали.....230

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Берестов И.В. «Единство сущего» у Парменида как неразличимость конституент *ноэмы* 240
Бойко В.А. Апология войны Фридриха Ницше 255
Кречетова М.Ю. Понятие «опыта» в герменевтике: Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, М.Хайдеггер, Г.-Г.Гадамер.....267
Круглова И.Н., Круглов В.Л. С.Л. Франк и Ж. Деррида: необходимость невозможного.....278
Маслов Д.К. Природа скептического поиска.....287
Мирошниченко М.Д. Звук, предмет, проекция: Витгенштейн и понимание музыки.....298
Мишура А.С. Воля – это не опыт: поздний Витгенштейн и философия действия.....309
Оглезнев В.В., Брянский С.Н. Исайя Берлин и проблемы определения понятия «свобода» 318
Павлов И.И. Композиторская техника и невыразимое: к философии музыки Л. Витгенштейна.....326
Рогонян Г.С. Дэвидсон и принцип недоверия 333
Шевчук Е.С. Плюрализм и эгалитаризм эстетической концепции Владислава Татаркевича 345
Сведения об авторах……...……..…353

CONTENTS

PROCEEDINGS OF INTERNATIONAL CONFERENCE: "PHENOMENOLOGICAL-ONTOLOGICAL CONCEPTION G.G. SHPET AND HUMANITARIAN PROJECTS XX–XXI CENTURIES ", 1–7 JUNE 2015

Mazaeva O. G. On the study of the legacy of Gustav Shpet at The Sixth Shpet Readings 7
Venditti M. Philosophical language of G.G. Shpet. Some observations about the experience of Italian translation of «The inner form of the word» 11
Denn M., Tepp F. The problems of translation of *Appearance and sense* in the context of the intersection of phenomenology and hermeneutics 17
Evstropov M. N. Social ontology of Gustav Shpet and the problem of empathy in phenomenology 26
Inishev I.N. Gustav Schpett's notion of the hermeneutic intuition in the light of actionist approaches to the theory of perception 36
Laurukhin A.V. The Phenomenon of art in G.G. Shpet's and H.-G. Gadamer's philosophy 46
Malyshkin E. V. Homonymy of "I" and distributive knowledge 54
Naiman E. A. G.G. Shpet about the nation and the nationalism problems 65
Plotnikov N.S. Art and reality. Hegel, Shpet and Russian aesthetics 71

ONTOLOGY, EPISTEMOLOGY, LOGIC

Borovinskaya D. N. The modern theory of creativity: the levels of scientific knowledge 85
Domanov O. A. A mathematical model of Deleuze's ontology of becoming 94
Ladov V.A. Formal realism: pro et contra 102
Lobovikov V. O. Formal limiting domain of applicability of "Hume's Guillotine" and explicating the border-line between the nature-metaphysics and the classical physics by means of two-valued algebra of metaphysics as formal axiology 115
Makhaev M.R. Metaphors and meaningless expressions: about genesis the problem of metaphors in the analytical philosophy 125
Nesterov A.Y. Projective semiosis in hermeneutics (in the context of technical consciousness) 134

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HUMANITY

Agafonova E. V. The concept of responsibility and the problem of imputation in the ethical and legal discourse: a critique of theories of causation in ethics 141
Antukh G. G. To a question about the psychologism: problem of logical rule-implementation 151

Butakov P. A. Analytic metaphysics of Eucharistic time.....159
Didikin A. B. Causality and responsibility: philosophical and legal analysis 170
Melik-Gaykazyan I. V. Symbolism of bioethics in research of modern culture transformations 175
Mescheryakova T.V. Sociocultural Foundations of Bioethics' Genesis: Individuality or Identity? 184
Postnikova D. I. Sociolinguistic characteristics of feminist utopias 190
Rogovich T. V. Anti-language as a social form of language on the example of Russian protest discourse (2011–2012) 199
Syrov V. N. The role of the principles in the moral decision making.....209
Chernikova I. V., **Sherenkova V. V.** The problem of human nature conservation as a new dimension identity crisis.....222
Shamis D. A. Moral feeling as the foundation of knowledge in the field of morality 230

HISTORY OF PHILOSOPHY

Berestov I. V. "Unity of being" in Parmenides as indistinguishability *noema*'s constituents.....240
Boyko V. A. Friedrich Nietzsche's apology of war.....255
Krechetova M. Yu. Concept of "experience" in a hermeneutics: F. Shleiermacher, W. Diltey, M. Heidegger, G.-G. Gadamer 267
Kruglova I. N., Kruglov V. L. S. Frank and J. Derrida : the need for the impossible 278
Maslov D.K. Essence of skeptical investigation 287
Miroshnichenko M. D. Sound, object, projection: Wittgenstein and understanding music.....298
Mishura A. S. The will is not an experience: the philosophy of action in Ludwig Wittgenstein's later works 309
Ogleznev V. V., Bryanskiy S.N. Isaiah Berlin and problems with the definition of freedom 318
Pavlov I. I. Compositional techniques and inexpressible: to L. Wittgenstein's philosophy of music 326
Rogonyan G. S. Davidson and the principle of distrust 333
Shevchuk E. S. The pluralism and egalitarism of Władysław Tatarkiewicz's aesthetical conception.....345

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ: «Феноменолого-онтологический замысел Г.Г. Шпета и гуманитарные проекты XX–XXI веков», 1–7 июня 2015 г.

УДК 1 (091)
DOI: 10.17223/1998863X/32/1

О.Г. Мазаева

К ИССЛЕДОВАНИЮ ТВОРЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ Г.Г. ШПЕТА НА ШЕСТЫХ ШПЕТОВСКИХ ЧТЕНИЯХ

Творческому наследию Г.Г. Шпета с 1985 г. посвящено около пятнадцати представительных международных конференций и теоретических семинаров. Среди них шесть проведены в Томске. За это время появились новые публикации и републикации его текстов, переводы и исследования его трудов. Особенностью прошедшей встречи учёных является новое осмысление ряда известных проблем, в частности соотношения феноменологии и герменевтики, углублённое изучение идей Г.Г. Шпета в различных областях социальной онтологии, их актуализация.

Ключевые слова: *Г.Г. Шпет, Шпетовские чтения, феноменология, герменевтика, социальная онтология, онтология искусства, современные гуманитарные исследования.*

Шестые Шпетовские чтения «Феноменолого-онтологический замысел Г.Г. Шпета и гуманитарные проекты XX–XXI веков» прошли в Томском государственном университете 1–7 июня 2015 г. при поддержке РГНФ (проект № 15-03-14097), руководства ТГУ и деканата философского факультета.

Организовали и провели конференцию сотрудники кафедры истории философии и логики.

Общее количество участников конференции – 81 человек, из них 8 – представители зарубежных стран: Венгрии, Германии, Италии, Казахстана, Франции (2), Украины (2). Остальные – из 15 городов РФ: Москвы (14, из них трое из семьи Г.Г. Шпета), Санкт-Петербурга (5), из университетских центров, таких как Новосибирск (9), Красноярск (7), Екатеринбург (3), Калининград, Вологда, Великий Новгород, Абакан и др. Среди участников 24 – доктора наук, 41 – кандидат наук, включая 4 докторантов, 9 – студенты, аспиранты.

При подготовке конференции важны были связи с большой семьёй Густава Густавовича Шпета (1879–1937), сохраняющей домашний архив и живую память о нём. Комментарии близких об особенностях характера, образа жизни мыслителя, их рассказы о нём и его окружении, на протяжении более чем 25-летнего нашего общения с ними, давали возможность глубже понять контекст его философского творчества. Этому же способствовали презентация на Шестых Шпетовских чтениях подготовленной к изданию доктором филологических наук Н.В. Серебренниковым книги «Густав Шпет и Сибирь» (160 стр. альбомного формата, 250 фотографий, многие из которых ранее не публиковались); посещение дома, где в ссылке до последнего аре-

ста жил Г.Г. Шпет (пер. Рузского, 9); Поклонного креста (гора Каштак); Литературного музея (ул. Шишкова, 10), где находится постоянная экспозиция, посвящённая философу, имеются вещи, полученные в дар от М.Г. Шторх (дочери Г.Г. Шпета); экскурсия по Мемориальному музею «Следственная тюрьма НКВД» (пр. Ленина, 44).

Необходимо учесть наши связи с зарубежными шпетоведами, контакты и сотрудничество с коллегами из Великобритании, Венгрии, Германии, Италии, Польши, США, Украины, Франции и других стран. Ожидаем продолжения обсуждения творческого наследия Г.Г. Шпета на Международной конференции, которая состоится 2–5 декабря 2015 г., в г. Бордо (Франция), в программу которой включены четыре доклада сотрудников нашей кафедры.

Круг отечественных исследователей на Шестых Шпетовских чтениях довольно широк. Тема конференции предполагала участие шпетоведов, феноменологов, представителей иных философских парадигм. На конференции выступили представители аналитической философии, структурализма, постструктурализма, были рассмотрены также гуманитарные проекты локального порядка. На каждой конференции, в том числе и на этих чтениях, организовывались выставки материалов постоянно пополняемого Шпетфонда: труды Г.Г. Шпета, изданные в России и за рубежом, переводы его работ на ряд европейских языков, исследования о нём зарубежных и отечественных специалистов, диссертации и др.

Истории исследования наследия Густава Густавовича Шпета минуло тридцать лет, на конференции славистов в США (1985 г.) работала секция, посвящённая его творчеству. С 1985 г. конференции, где обсуждались разные аспекты философской и организационной деятельности Шпета, прошли в Томске, Москве, Киеве, Лозанне (2005), Бордо (2007), Берлине (2009).

В Томске в 1989 г. прошли Шпетовские дни, установлена мемориальная доска на доме, где жил ссыльный Г.Г. Шпет. Со словом о Г.Г. Шпете выступил доктор физ.-мат. наук Михаил Константинович Поливанов (внук философа). Он же великолепно вёл заседания Первых Шпетовских чтений в 1991г. (в 1992 г. М.К. Поливанов ушёл из жизни).

С 1989 г. постоянный участник всех конференций и дел в Томске, посвященных изучению наследия Г. Г. Шпета, его дочь – Марина Густавовна Шторх, 31 мая 2015 г. ей исполнилось 99 лет, она много сделала для сохранения памяти о трудах и днях отца. С докладами и сообщениями выступали на прежних чтениях её внучки – Екатерина и Анна Марголис. Наталья Вадимовна Рудановская, дочь Марины Густавовны, на этих чтениях рассказала о Марине Густавовне, семье, об отношении семьи к наследию и памяти Г.Г. Шпета, о своей работе с материалами домашнего архива. В 1996 г. на Шпетовских чтениях выступала Марина Михайловна, дочь М.К. Поливанова, в этом году на конференции был Илья, правнук М.К. Поливанова, Александра Владимировна Поливанова – сотрудник Мемориала, праправнучка Г.Г. Шпета, выступила с сообщением об установлении памятного знака на доме, ставшем последним адресом философа в Москве.

Елена Владимировна Пастернак (внучка философа) и её муж Евгений Борисович Пастернак вели большую работу над архивными материалами,

организовывали издание произведений Густава Густавовича Шпета и Бориса Леонидовича Пастернака.

В Томске проведено шесть Шпетовских чтений (1991, 1996, 1999, 2002, 2008, 2015), по итогам пяти международных конференций изданы сборники статей. В настоящее время идёт подготовительная работа к изданию сборника по итогам работы Шестых Шпетовских чтений. Ряд статей публикуется в данном журнале.

Остановимся на некоторых проблемах и темах, как они были представлены в докладах и сообщениях на конференции и вошли в раздел журнала – Шпетовские чтения. Феноменолого-онтологический замысел Г.Г. Шпета связан с выяснением вопроса о соотношении феноменологии и герменевтики, которая, по существу, реализует это единство в перспективе онтологических исканий. И если на прежних конференциях подчёркивался «герменевтический поворот», осуществляемый Г.Г. Шпетом, своеобразный разрыв феноменологической и герменевтической проблематики, то на данной конференции речь шла о сближении этих областей. Так, М. Денн говорила о феноменолого-герменевтических пересечениях, о герменевтическом истолковании феноменологии, Ал. Савин рассматривал феноменологическое истолкование герменевтики Шпета. Оба исследователя, каждый по-своему, показали, что герменевтические и семиотические вопросы у Г.Г. Шпета (Ал. Савин), проблема структуры слова и выражения (М. Денн) могут быть поняты в свете феноменологической и герменевтической программ. Вместе с тем, актуализация идей работы Г. Шпета *Явление и смысл*, в рамках «акционистского» подхода к теории восприятия, по И. Инишеву, даёт возможность прочтения этой работы Шпета в альтернативном феноменологии варианте. Целевые установки всех трёх исследователей задают свою оптику видения, аргументация каждого из них выглядит вполне убедительно, но проблема, как кажется, требует дальнейшего обсуждения.

Социальную онтологию Г. Шпета и соответствующую ей герменевтическую интуицию как уразумение смысла и социальную как эмпатию рассматривает М. Евстропов для прояснения вопроса об интерсубъективности в феноменологии, причём осмыслению опыта другого свойствен парадокс, присущий и шпетовской концепции рассматриваемой интуиции.

В докладе Е. Малышкина предпринята попытка показать концепцию «я» Шпета, с опорой на идеи Лейбница. Доклад Е. Наймана «Г.Г. Шпет о понятии “нация”» построен на идеях работы Г.Г. Шпета *Введение в этническую психологию*. Прослежены влияния на Шпета неокантианства, Дюркгейма и феноменологии Гуссерля, выявляется связь понятия «духовного уклада» с понятиями «дискурсивной формации» М. Фуко и «идеальным типом» М.Вебера. Показано, что понимание социального пространства Шпетом предвосхищает теорию П. Бурдье.

А. Лаврухина интересует вопрос о природе искусства для раскрытия взаимосвязи между опытом философского мышления и опытом искусства. В статье Н. Плотникова анализируются дискуссии в ГАХН 1920-х гг. по поводу эстетики Гегеля. Речь идёт не только о рецепции идей Гегеля, но и о разработке основных принципов философии искусства, пригодных для развития новых художественных практик. «Онтология искусства» Г.Г. Шпета связана с

изучением искусства как языка эстетических форм, рассматриваются вопросы о природе, границах искусства, особенностях искусства как отрешённого бытия и таящейся в нём свободе.

Отметим, что во Франции за последние годы переведены две книги Г.Г. Шпета *Внутренняя форма слова* и *Явление и смысл*, в Италии – *Внутренняя форма слова*. О трудностях и проблемах перевода размышляют французские исследовательницы М. Денн и Ф. Тепп и исследовательница из Италии М. Вендитти.

В рамках конференции прошло пленарное заседание, на котором были представлены доклады всех тематических и секционных делений. Была организована работа трёх секций. Секция первая – Феноменология, герменевтика, философия языка. Секция вторая – Эстетика, антропология, этнология. Секция третья – Логика, аналитическая философия.

Ряд докладов участников конференции органично вписался в традиционные рубрики журнала. В основном статьи, выходящие на разработку гуманитарных проектов XX–XXI вв., это работы О.А. Доманова «Математическая модель онтологии имманентности Делёза», В.Л. Круглова и И.Н. Кругловой «С.Л. Франк и Ж. Деррида: необходимость “невозможного”» и др.

Mazaeva Olga G. National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).
DOI: 10.17223/1998863X/32/1

ON THE STUDY OF THE LEGACY OF GUSTAV SHPET AT THE SIXTH SHPET READINGS

Keywords: G.G. Shpet, Shpet Readings, phenomenology, hermeneutics, social ontology, ontology of art, modern humanities research

Since 1985 about fifteen international conferences and seminars have been devoted to the legacy of G.G. Shpet. Six of them were held in Tomsk. During this time there appeared the new publications and republications of his texts, translations and studies of his works. This meeting is characterized by new interpretation of some known problems, in particular, the relation of phenomenology and hermeneutics, in-depth study of Shpet’s ideas in different areas of social ontology and their actualization.

УДК 101.1
DOI: 10.17223/1998863X/32/2

М. Вендитти

ФИЛОСОФСКИЙ ЯЗЫК Г.Г. ШПЕТА. ИЗ ОПЫТА ПЕРЕВОДА «ВНУТРЕННЕЙ ФОРМЫ СЛОВА» НА ИТАЛЬЯНСКИЙ ЯЗЫК

Рассматриваются особенности построения Шпетом философского текста. На основе опыта перевода «Внутренней формы слова» на итальянский язык автор обращает внимание на особенности философского языка и стиля Шпета, затрудняющие адекватный перевод его труда на другой язык. В их числе – способ цитирования Шпетом других работ; пересказ содержания работ других авторов без ссылки на источник; употребление выражений или слов из других языков; специфика философской лексики и стиля.

Ключевые слова: *Г.Г. Шпет, внутренняя форма слова, философский текст, перевод.*

О философском языке Шпета писали неоднократно и с различных точек зрения: о Шпете как переводчике Гегеля [1], о языке Шпета в контексте истории понятий [2], о философском языке Шпета как общей проблеме философии [3] и т. д. Объектом настоящего сообщения являются некоторые наблюдения над опытом перевода на итальянский язык книги Шпета 1927 г. «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта» [4]. Внимательная работа над текстом обнаружила некоторые особенности стиля и языка философа, которые не были замечены при простом чтении.

История создания последней книги, которую Шпет успел опубликовать до чистки в ГАХН, заслуживает внимания. Его замысел писать о внутренней форме у Гумбольдта возникает почти одновременно с созданием «Эстетических фрагментов» (1922–1923). Сам Шпет отмечает в предисловии к книге 1927 г.: «В основу этой работы положен доклад, читанный автором в 1923 г. в Комиссии по изучению художественной формы при Философском отделении Академии Художественных Наук» [4. С. 9]. Б. Горнунг, член ГАХН, в своих воспоминаниях о деятельности журнала «Гермес» пишет, что в 1924 г. Шпет готовил для последнего, невышедшего номера статью о Гумбольдте, которая «разрослась в целую книгу» [5. С. 188]. Работа над книгой «Внутренняя форма слова», таким образом, длится почти четыре года в обстоятельствах, не самых оптимальных для научной работы, как подчеркивал Шпет в письме к Т.И. Райному 1927 г.: «Книга писалась долго, в остаточки времени, по клочкам, забывалось не только написанное уже, но даже первонач<альный> план не раз переделывался и менялся; лишь в кор<р>ектуре, и то весьма частично, я мог поправить язык» [6. С. 137–138]. С другой стороны, на сочинение и на изложение «Внутренней формы слова» повлияли, несомненно, обстоятельные исследования о «художественной форме», проведенные в Философском отделении ГАХН, председателем которого Шпет являлся с 1924 по 1929 г. При сравнении с его «Эстетическими фрагментами» язык и структура «Внутренней формы слова» более строги, философ-

ская аргументация построена более последовательно. Ирония, острота, склонность к каламбурам, характерные для стилистической манеры Шпета, в данной книге встречаются реже, чем в других его произведениях. Но здесь оказываются сложности другого рода.

При переводе книги Шпета на итальянский язык возникали трудности разного типа. Выделим следующие: 1) сокращение (иногда до неузнаваемости) библиографических отсылок в тексте и в сносках; 2) наличие иностранных выражений и слов как в подлиннике, так и в русской транскрипции; 3) пересказ содержания работ других авторов без ссылки на источник; 4) употребление выражений или слов из других языков; 5) специфика философской лексики и стиля.

В основу перевода легло первое издание книги Шпета (М.: ГАХН, 1927)[1]. Итальянское издание снабжено вступительной статьей, справкой об авторе и его работах, индексом имен и глоссарием (итальянско-русским и русско-итальянским).

Одной из наиболее сложных задач переводчика оказалось восстановление процитированных Шпетом источников, т.е. проверка и развертывание библиографических отсылок, в исходном тексте чаще всего представленных в сокращенном виде.

Об обстоятельствах научной работы в послереволюционной России Шпет сам писал в предисловии к «Очерку развития русской философии» 1922 г.: «И действительно, я должен сознаться, что все естественные, неизбежные и временные детали военно-революционного быта не могли так парализовать волю и так подавлять вдохновение, как исконное отсутствие у нас общей организации научной работы – признак нашей величайшей некультурности! В публичных библиотеках элементарно нужных книг нет, условия пользования ими – самые неблагоприятные, справочники и каталоги поражают безграмотностью и хаотическим состоянием, издание и переиздание классических авторов и трудов – сплошь и рядом под редакцией, самой беззаботной, безответственной и некомпетентной. Постоянно приходилось чувствовать себя в тупике: как добраться до нужного сведения, с чего даже начать? Самые тяжкие испытания и разочарования пришлось вынести при розысках иностранных книг, которые мне так необходимы были для установления «источников» отечественного философствования» [7. С. 12]. Таким образом, он признает, что чаше всего «приходилось полагаться на память» [7. С. 12].

Хотя тогдашние стандартные нормы для библиографических ссылок были значительно менее точны, чем современные, внешние обстоятельства работы автора отразились в форме записи ссылок в тексте и в примечаниях. Шпет иногда сокращает название книги (например: «Vergl. Synt., I, 38», то есть B. Delbrück, *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen*, Trübner, Strasbourg 1893, Vol. 1, C. 38); иногда он не указывает год или место издания (например: «Ztschr. f. Völkerpsych. VIII, S. 219 ss.», то есть «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», VIII, 1875, S. 219 ss.). Кроме того, опечатки в тексте (явление отнюдь не редкое в то время) и осо-

[1] Выбор оригинала шпетовского текста имел научные причины. См.: *Плотников Н.* Густав Шпет Татьяны Щедриной. Реконструкция или фальсификат? // НЛО. 2001. № 3 (109). С. 371–379.

бенности орфографии Шпета, не допускающей двойных согласных в словах нерусского происхождения, приводят к тому, что перевод текста является некой расшифровкой оригинала.

В своем изложении Шпет сплошь и рядом употребляет иностранные выражения и слова как в оригинале, так и в русской транскрипции. Большинство из них, разумеется, взяты из немецкого языка. При анализе содержания гумбольдтовского текста Шпет добавляет в своё изложение немецкие термины в скобках. Часто встречаются также слова (выражения, цитаты или отдельные понятия) из греческого, латинского, английского и французского языков. В переводе на итальянский греческие и латинские цитаты были нами переведены, а отдельные иностранные слова в скобках или в тексте сохранялись как в подлиннике. Интересным примером являются основные понятия философии языка Гумбольдта, т.е. определение языка как □νέργεια, производство, а не как □ργον – продукт производства. Со словом □νέργεια Шпет особенно «играет» в тексте: оно может появляться в русской транскрипции как «энергея» или как «энергия», а в форме прилагательных как «энергийный» или «энергический». Шпет имеет здесь в виду постоянную деятельность языка, его производство, и его творческую энергию. Перевод на итальянский язык должен был учитывать все оттенки понятия «энергея» и давать соответствующее слово в зависимости от контекста и от особенного характера языка, подразумеваемого Шпетом в данных местах.

Третий пункт, на который хотелось бы обратить внимание, – это манера Шпета пересказывать содержание текста другого автора без всяких ссылок. Работа над переводом книги «Внутренняя форма слова» обнаружила, что ее первая глава с названием «Темы Гумбольдта» является сплошным пересказом из книги «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества» (1836). В данной главе нет ни одного слова самого Шпета, и можно сказать, что авторство Шпета в этой главе состоит в выборе пассажей из гумбольдтовской книги. Поэтому мы могли воспользоваться итальянским переводом данной книги Гумбольдта [8]. Шпет в предисловии к своей книге жалуется на то, что в России еще нет хорошего перевода Гумбольдта. В одной из первых сносок [4. С. 8] он упоминает книгу П. Билярского с названием «О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода» 1859 г., но сурово добавляет: «Этот несвоевременный перевод вышел у нас и неуместно, в качестве “учебного пособия по теории языка и словесности в военно-учебных заведениях”…» [4. С. 8]. Создается впечатление, что Шпет в этой главе как будто бы хотел предложить свой собственный русский перевод книги Гумбольдта, хотя и не полный.

Приведем пример, сопоставляя немецкий и русский тексты.

W. von Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts, Berlin 1836.	Г.Г. Шпет, Внутренняя форма слова, ГАХН, М. 1927
Die Sprache, in ihren wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas Beständiges	Язык в своей действительной сущности есть нечто, всегда и во всякое

und in jeden Augenblicke Vorübergehendes. (…) Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Thätigkeit (Energeia). (…) Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den articulierten Laut zum Ausdruck des Gedanken fähig zu machen [C. 41].	мгновение преходящее (Vorübergehendes). Это есть не ργον, а νέργεια, вечно повторяющаяся работа духа, направленная на то, чтобы сделать артикулированный звук пригодным для выражения мысли [С. 13].
Wie der einzelne Laut zwischen den Gegenstand und den Menschen, so tritt die ganze Sprache zwischen ihn und die innerlich und äusserlich auf ihn einwirkende Natur. Er umgiebt sich mit einer Welt von Lauten, um die Welt von Gegenständen in sich aufzunehmen und zu bearbeiten. (…) Durch denselben Act, vermöge dessen er die Sprache aus sich herausspinnt, spinnt er sich in dieselbe ein, und jede zieht um das Volk, welchem sie angehört, einen Kreis, aus dem es nur insofern hinauszugehen möglich ist, als man zugleich in den Kreis einer andren hinübertritt. [C. 58–59]	Как отдельный звук посредствует между человеком и предметом, так весь язык посредствует между человеком и внутренне и внешне воздействующею на него природою. Человек окружает себя миром звуков, чтобы воспринять в себя и обработать мир предметов. Тем же актом, которым человек извлекает из себя язык, он вовлекает себя в него, и каждый язык как бы обводит свой народ некоторым кругом, выйти из которого можно лишь настолько, насколько можно в то же время перейти в другой круг [С. 16–17].

Примеры можно бы множить и выбрать любую часть из первой главы – результат будет такой же.

Философская лексика Шпета в книге «Внутренняя форма слова» – это, безусловно, язык, которым пользовались все участники ГАХН. Надо отметить, что Шпет в этой книге сохраняет некоторые слова-понятия из феноменологии, которые являются прямыми кальками из немецкого языка, как, например, «идеация» (Ideation), «интенция» (Intention), «интенциональность» (Intenzionalität), «коррелятив» (Korrelativ) и т.п., хотя он никогда не упоминает или цитирует Гуссерля. В 1927 г. феноменология для Шпета является основным методом философии, но уже наделенным своей собственной интерпретацией, что указывает на некий итоговый характер данной книги. Кроме указанных терминов, в этой работе мы находим многочисленные слова и глаголы из немецкого языка, как, например, *конципировать* (konzipieren), *констатировать* (konstatieren), *презентатировать* (präsentieren), *регулировать* (regulieren) и т.д.; некоторые главные понятия представлены здесь чаще, чем в других произведениях, в двух формах: 'понятие-концепт' (Begriff-Konzept), 'действительность-реальность' (Wirklichkeit-Realität), 'предмет-объект' (Gegenstand-Objekt). В данном случае наш перевод учитывал возможности итальянского языка: при наличии двух соответствующих терминов мы просто употребляем оба, при наличии всего лишь одного понятия пришлось прибегать к уточнениям. Например, для пары 'предмет объект' по-итальянски существует только одно слово «oggetto». Понятие ‘предмет' имеет более эмпирический характер; оно нами переведено как «oggetto concreto». Второй термин ‘объект', более абстракт-

ный, мы переводили как «oggetto astratto» или просто «oggetto». Все подобные понятийные пары были включены в глоссарий вместе с их соответствующими немецкими терминами.

Стиль изложения Шпета особенно сложен, его фразы длинны, с многочисленными придаточными. Философ часто включает в свои размышления возможные возражения, которые возникают по ходу аргументации. В этих случаях было необходимо, с целью сохранения замысла автора, делить сложные и длинные предложения, чтобы облегчить чтение уже самого по себе трудного текста. Но самая характерная черта философского стиля Шпета – это, несомненно, своеобразная понятийная насыщенность его работ.

‘Exempla sunt odiosa’ писал Шпет в «Эстетических фрагментах»; в книге «Внутренняя форма слова» он еще раз подчеркивает свое намерение писать для «немногих», для «понимающих», для «специалистов». Можно отметить некую симметрию, некий параллелизм в предисловии книги 1927 г. Вначале Шпет, представляя немецкого философа, указывает на то, что «изложение у Гумбольдта – трудное, спутанное и даже противоречивое» [4. С. 7]. Он упоминает слова Дельбрюка по этому поводу: «Воззрения Гумбольдта часто носятся скорее, как дух над водами, чем допускают облечение их в форму, не вызывающую недоразумений, пригодную для дидактической передачи» [4. С. 7]. В конце предисловия Шпет пишет: «Преследуя в своем изложении, между прочим, задачу популяризации, автор допускал повторения, которые не всегда могут быть оправданы его диалектическими намерениями, а объясняются целями дидактическими. *В интересах последних, может быть, следовало бы, как принято, ввести в изложение некоторое количество так называемых “примеров”* <М.В.>. Но, по правде, бывает как-то неловко, – за автора или читателя? – когда серьезная речь начинает походить – то ли на сборник школьных упражнений, то ли на “самоучитель” иностранного языка. *На школьников и самоучек эта книга все-таки не расчитана* <М.В.>. Кроме того, всегда думается, читатель, если он уловил мысль автора, сам, в собственном запасе, найдет нужные ему примеры. И ему ведь важнее научиться применять, чем примерять» [4. С. 9]. Предисловие Шпета, таким образом, начинается с замечания о трудности философского изложения Гумбольдта и кончается утверждением права автора-философа быть трудным, т.е. представить свое учение без всяких объяснений.

Книга «Внутренняя форма слова» – это сложный текст, адресованный философам и специалистам. Богатство многоязычных изречений, намеки на известные далеко не всем философам образы из истории философии (например, «немой профессор на кушетке Э. Маха» [4. С. 63][1], руссификация немецкого философского языка, размышления, адресованные специалистам, – все это напоминает именно атмосферу и среду ГАХН и особенный язык гахновцев.

Литература

1. *Азарова Н.М.* Язык философии. Типологический очерк языка русских философских текстов XX в. М., 2010.

[1] Здесь Шпет имеет в виду первую иллюстрацию книги Э. Маха «Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen» 1900 г.

2. *Плотников Н.* Густав Шпет Татьяны Щедриной. Реконструкция или фальсификат? // НЛО. 2001. № 3 (109). С. 371–379.

3. *Автономова Н.С.* Проблема философского языка у Густава Шпета // Густав Густавович Шпет / под ред. Т.Г. Щедриной. М., 2014. С. 32–51.

4. *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. М.: ГАХН, 1927.

5. *Горнунг Б.* О журнале «Гермес» / Публ. М.О. Чудаковой, А.Б. Устинова // Пятые Тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. Рига: Зинатне, 1990. С. 186–189.

6. *Г.Г. Шпет – Т.И. Райнову* (1927. IX. 20), в публикации: Н.К. Гаврюшин. Райнов и ГАХН. Приложение: Т.И. Райнов и Г.Г. Шпет: переписка о «внутренней форме слова» // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2006–2007 [8]. М., 2009. С. 127–139.

7. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // Сочинения. М., 1989.

8. *Humboldt W. von* La diversità delle lingue / trad. e cura di D. Di Cesare. Bari-Roma, Laterza, 1991.

Venditti Michela University of Neaples L'Orientale (Neaples, Italian Republic)

DOI: 10.17223/1998863X/32/2

PHILOSOPHICAL LANGUAGE OF G.G. SHPET. SOME OBSERVATIONS ABOUT THE EXPERIENCE OF ITALIAN TRANSLATION OF «THE INNER FORM OF THE WORD»

Keywords: Shpet G.G., inner form of the word, philosophical text, translation

This article examines the characteristics of G. Shpet philosophical text. The author points out the main difficulties encountered in her experience of translation into Italian of the «Inner form of the word». In particular it is about the Shpet's way of quote another text; his paraphrase the content of other works without quoting the source; his use of word and expressions in other languages; the specific character of his philosophical lexicon and style.

References

1. Azarova, N.M. (2010) *Yazyk filosofii. Tipologicheskiy ocherk yazyka russkikh filosofskikh tekstov XX v.* [Language philosophy. A typological essay of Russian philosophical texts of the 20th century]. Moscow: Logos/Gnozis.

2. Plotnikov, N. (2001) Gustav Shpet Tat'yany Shchedrinoy. Rekonstruktsiya ili fal'sifikat? [Gustav Shpet by Tatiana Shchedrina. Reconostruction or counterfeit?]. *Novoe literaturnoe obozrenie.* 3(109). pp. 371–379.

3. Avtonomova, N.S. (2014) Problema filosofskogo yazyka u Gustava Shpeta [The problem of philosophical language by Gustav Shpet]. In: Shchedrina, T.G. (ed.) *Gustav Gustavovich Shpet* [Gustav Shpet]. Moscow: ROSSPEN. pp. 32–51.

4. Shpet, G.G. (1927) *Vnutrennyaya forma slova. Etyudy i variatsii na temy Gumbol'dta* [The inner form of the word. Essays and variations on Humboldt]. Moscow: State Academy of Arts.

5. Gornung, B. (1990) [About “Hermes” Magazine]. *Pyatye Tynyanovskie chteniya* [The 5th Tynianov Readings]. Proc. of the Conference. Riga: Zinatne. pp. 186-189. (In Russian).

6. Shpet, G.G. (2009) G.G. Shpet – T.I. Raynovu (1927. IX. 20) [G.G. Shpet to T.I. Rainov (1927. IX. 20)]. In: Kolerov, M.A. & Plotnikov, N.S. (eds) *Issledovaniya po istorii russkoy mysli* [Studies in Rissian Intellectual History]. Moscow: Modest Kolerov. pp. 127–139.

7. Shpet, G.G. (1989) *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda.

8. Humboldt, W. von (1991) *La diversità delle lingue* [Language diversity]. Translated from German by D.Di Cesare. Bari-Roma: Laterza.

УДК 141.5
DOI: 10.17223/1998863X/32/3

М. Денн, Ф. Тепп

ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА *ЯВЛЕНИЯ И СМЫСЛА* В КОНТЕКСТЕ ПЕРЕСЕЧЕНИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ГЕРМЕНЕВТИКИ

Книга Шпета – это первый текст, который представил содержание первого тома гуссерлевских Ideen аналитическим и критическим образом. Герменевтика и феноменология в тексте тесно связаны и постоянно пересекаются, здесь же имеются размышления о структуре слова и выражения, что усиливает аргументацию об идейном единстве творчества философа. В статье обращено внимание на решение ряда проблем и трудностей, с которыми столкнулись переводчики.

Ключевые слова: *феноменология, герменевтика, явление, феномен, структура слова и выражения, объект, предмет, проблема «Я».*

Книга Густава Шпета *Явление и смысл* [1], опубликованная в 1914 г., считается первым текстом, представившим содержание первого тома гуссерлевских *Ideen* [2] аналитическим и критическим образом. С одной стороны, феноменология и герменевтика в этом тексте тесно связаны и постоянно пересекаются. С другой – *Явление и смысл* славится изобретением в 7-й главе так называемой структуры слова и выражения.

В связи с этими двумя пунктами развивались противоположные тезисы: с одной стороны, тезис о единстве творчества Шпета, т.е. о связи, преемственности, существующей между разными произведениями Шпета (на основе того, что дано в *Явлении и смысле*); с другой – тезис о прерывности (переломе связности) в развитии творчества Шпета, т. е. о так называемом герменевтическом повороте, вследствие которого герменевтический период как бы сменял феноменологический, и о новом понимании структуры, постепенно становящейся алгоритмом и заменявшей первоначальную структуру *Явления и смысла*.

Ещё в книге о влиянии идей Гуссерля и Хайдеггера в России [3], первой книге, написанной во Франции, в которой речь идёт о *Явлении и смысле*, я отстаивала идею о единстве и непрерывности. Это было в 1998 году. Прошло 17 лет, и сегодня, после того как развернулась полемика по этой теме, состоялись дискуссии во время разных конференций и семинаров в России и в других странах[1], я готова, с некоторыми нюансами, привести ту же самую аргументацию. Статьи и книги, опубликованные мной в этот период, позволили мне несколько раз возвращаться к этой проблематике, углубить анализ, расширить перспективы – я могу сослаться на статьи о герменевтике в твор-

[1] Например, Международная конференция «Gustav Chpet et son héritage. Aux sources russes du structuralisme et de la sémiotique » [Густав Шпет и его наследие. К русским истокам сруктурализма и семиотики], которую мы организовали в Бордо, в ноябре 2007 г., в сотрудничестве с журналом «Вопросы философии».

честве Густава Шпета [4], на ссылки о номинализме в *Явлении и смысле* [5, 6] и на разные статьи о теме структуры и её становлении в творчестве Шпета[2]. Наконец, десятилетие, которое мы с Франсуазой Тепп провели над переводом текста *Явления и смысла* [1, 12], выход в свет перевода этой книги в издательстве Дома Гуманитарных наук Аквитании (MSHA), коллекция «Россия. Традиция. Перспективы», укрепили меня в убеждении: *Явление и смысл* является основной работой в творчестве Густава Шпета не только потому, что она первая, но и потому, что она даёт базу и ключи для понимания всех других его работ, для освоения единства его творчества. Как мы знаем, в *Явлении и смысле* переплетение феноменологии и герменевтики помогает Шпету раскрыть сущность феноменологии (ту самую сущность, которую, по его словам, сам Гуссерль не мог открыть). В самом этом стремлении Шпет отделяется от Гуссерля, выдвигает и экспериментирует существование определённой структуры с определённым содержанием, явившейся архетипом любого смыслового комплекса высказывания. Таким образом, пересекаются и дополняют друг друга эти две темы, которые я изначально подчеркнула, отделив их друг от друга. Такая установка – основная для интерпретации всего творчества Густава Шпета. Именно в *Явлении и смысле* Шпет обращается к герменевтике, чтобы представить феноменологию основным и существенным образом и вывести все следствия из её представления; он опирается и на герменевтику, чтобы развернуть феноменологический подход во всем его размахе. Если мы обратимся к более поздним произведениям Густава Шпета, мы не выявим эту его основную идею в определённых текстах (будь то тексты об эстетике, театре или языке), если мы не будем устремлены к сущности его философии, т.е. если каждый раз не будем применять и повторять тот самый герменевтический круг, который в *Явлении и смысле* позволил Шпету открыть сущность феноменологии. Именно в этом укоренён интерес Шпета к герменевтике. Именно поэтому он обратится потом к творчеству Дильтея. Это не значит, что с этого начнётся новый период в творчестве Шпета. Это только значит, что, обращаясь к Дильтею, создателю герменевтики, Шпет развёртывает подход, который он уже употребил, обратившись к Гуссерлю, но на этот раз он стремится к сущности герменевтики, представленной Дильтеем. То же самое произойдет с Гумбольдтом, когда Шпет обратится к проблематике *Внутренней формы слова*. Но герменевтом Шпет уже выступил в *Явлении и смысле*, и уже в *Явлении и смысле*, стремясь к уяснению сущности феноменологии и выдвигая структуру слова и выражения, он требует от своего читателя, чтобы и читатель стал герменевтом.

В связи с этим мы могли бы показать, как структура слова и выражения, именно в той форме, в которой она представлена в *Явлении и смысле*, есть та же самая структура, о которой идёт речь и в *Эстетических фрагментах*, и в *Театре как искусстве*, и во *Внутренней форме слова*. Она есть та же самая структура, которая подразумевается и в других произведениях Густава Шпета – как в *Очерках развития русской философии*, так и во *Введении в этническую психологию*. Интересно только показать посредством точного

[2] Среди самых важных: [7–11].

и углубленного анализа этих текстов, как Шпет меняет уже не самую структуру, а представление о её составных элементах. В этом отношении, проникая в суть того, что Шпет имеет в виду под структурой слова и выражения, мы можем понимать, как, исходя от определения структуры слова в *Явлении и смысле*, он смог во *Внутренней Форме слова* вывести специфичное понятие алгоритма.

Перевод на французский язык текста Густава Шпета *Явление и смысл* научил нас ещё и следующему: в этом тексте формируются не только главные идеи Г. Шпета, которые будут руководить становлением всего его творчества, но формируется его стиль, проявляется его собственный язык, явившийся одновременно и философским, и глубоко индивидуальным.

Именно перевод позволил нам через осмысление тех трудностей, которые мы встретили (хотя, конечно, не все трудности можно представить здесь), выдвинуть некоторые характеристики стиля самого Шпета и уяснить некоторые пункты или понятия шпетовской мысли.

Явление и смысл содержит лингвистические факты как смысловые передвижения, терминологические переоценки, лексические изменения, которые означают определённое направление мысли и происходят одновременно с её развитием. Кажется, что Шпет, сначала скованный терминологией немецкого идеализма, постепенно, по сдвигам в значениях слов освобождается от данной терминологии. В *Явлении и смысле* это осуществляется по двум разным, но сходящимся путям. Первый путь восходит к грекам, к Фоме Аквинскому, к Декарту, второй – связан с герменевтикой и требует герменевтического подхода. Г. Шпет ходит по такому двойному пути, когда он прибегает к греческому или к латинскому языку, а ещё к русскому обыкновенному языку.

Покажем это на следующих примерах:

► Проблема, связанная с переводом слова «явление». Немет (Nemeth) перевёл «appearance»; мы перевели в заглавии книги словом «phénomène», но в самом тексте употребляли тоже иногда «apparence». Почему и к каким выводам это нас ведёт? Есть, конечно, и просто эвфонические причины: по-французски «apparence» подразумевает что-то ложное, обманчивое. Само слово звучит более простым, разговорным, чем «phénomène». Но есть и другие, более глубокие причины, и, как мы увидим, связанные с характеристиками шпетовской мысли.

Впервые мы можем это отнести к стремлению Шпета отстраниться, хотя бы постепенно, от обычного регистра немецкого идеализма, от Канта до Гуссерля (*Schein, Erscheinung, Phänomen*). Это видно изначально: Шпет не хочет сковывать себя твёрдой, негибкой и неизменной философской терминологией. Например, мы перевели «apparence», когда слово употреблялось в уже зафиксированном традицией значении: в первой главе «мир явлений» [13. С. 47] // «le monde des apparences» [12. P. 31]. Но далее Шпет даёт нам ключ для понимания его употребления слова «явление» в уже более гибком смысле. После того, как он уровнял слова «явление» и «феномен», он объясняет, что именно имеет в виду под словом «феномен»: «Феномен может приобретать сколько угодно значений» [13. С. 49] // «Le terme phénomène peut avoir autant de significations qu'on veut.» [12. P. 33]. Чем дальше мы продвигаемся по тексту, тем больше видим, как Шпет старается отличаться от

Гуссерля, всё больше слово «явление» употребляется в рамках проблематики конституирования, которая станет преобладающей у Г. Шпета, уже не только как проблематика, восходящая к феноменологии, а как указывающая на специфическую установку, которую Шпет разрабатывает, опираясь и на герменевтику, оставляя в стороне естественную установку. Можно было бы анализировать каждый случай употребления слова «явление» и перевода его словом или «apparence» или «phénomène», мы заметили бы тогда такой постепенный сдвиг в значении слова, отражающий самое развитие эвристической мысли, по которой Шпет стремится выделить и уяснить основную структуру конституирования культурного мира. А поворот происходит главным образом в 6-й главе, когда мы ещё имеем дело с понятием «apparence» в смысле эмпиризма и трансцендентализма (именно это обосновывает выбор слова для заглавия), но когда явно открывается герменевтический горизонт с преобладанием специфичной интеллигибельной интуиции. В качестве примера можно сослаться на следующий отрывок, где мы находим новое и точное определение понятия: «Мы из анализа "положения" как единства смысла и тетических моментов, приходим к понятию "*явления*" как взятого в его наглядной полноте смысла интуитивного положения» [13. С. 148] // « à partir de l'analyse du "*positum*" en tant qu'unité du sens et des moments thétiques, nous parvenons au concept du "*phénomène*" en tant que sens du *positum* intuitif, pris dans sa présence pleine» [12. P. 143]. Здесь Шпет ссылается на Гуссерля, т.е. мы находимся в рамках феноменологии, но указано именно то, что поможет Шпету закрыть свой герменевтический круг.

► Другие примеры могут нам позволить, как и предыдущий, следить за развитием шпетовской мысли, благодаря многозначности некоторых понятий, которые явно проявляются в одном или другом из употреблённых языков (русского или французского) иногда с помощью или с напоминанием другого языка (латинского, греческого, немецкого, английского).

●Это происходит со словами «предмет» и «объект», которые соответствуют немецким словам «das Objekt» и «der Gegenstand», но которые во французском языке сливаются в единственном понятии « l'objet ». В таком контексте то, к чему мы стремимся в переводе, выходит за пределы значения французского слова и охватывает значения, предоставленные другим понятиям (par exemple: la chose). По сравнению с русским языком (или немецким) во французском языке возникает некая неопределённость (смотрите словарь, который мы дали в конце книги, мы считали себя обязанными дать по-французски некоторые объяснения для перевода этих слов, и это мы сделали приблизительно и с помощью перефразирования). Это, конечно, было связано с некоторыми затруднениями в переводе. Но именно эти затруднения нам помогли уяснить некоторые характеристики шпетовской мысли. Например, Шпет переводит гуссерлевские «предмет» и «объект», подобно тому, как ранее переводил «явление» и «феномен» [13. С. 131]. Это не представляет затруднения по отношению к немецкому языку, и перевод с немецкого на русский ничего не меняет. Но что касается перевода с русского на французский, то здесь возникает ряд трудностей. Ricœur перевёл (или, лучше сказать, объяснил): « l'unité objective » [14. С. 441–442], мы сохранили его перевод [12. P. 124], но надо обратить внимание на то, что « l'unité objecti-ve» –

перевод слова «объект», а не слова «предмет». Давайте уточним, что мы должны иметь в виду, когда переводим шпетовское слово «предмет» на французский. «Предмет», в противоположность «объекту», имеет какую-то независимость по отношению к субъекту, он не является только коррелятом, он является более конкретным или наличным (поэтому, наверное, Nicolas Zavialoff перевёл «предметный» [15. С. 99, сн. 2] // «matériel» [16. С. 162]. Однако, как мы сказали, «предмет» включает в себя и некую неопределённость, которая связана у Шпета, как и у Гуссерля, с «чистым X» [13. С. 131; 12. P. 124] и которая будет вести его к употреблению именно слова «предмет», чтобы назначить то, что открывается интеллигибельной интуицией (то, что уже в *Явлении и смысле* подразумевается под энтелехией). Как мы знаем, у Шпета именно «предметность» станет в дальнейшем аналогом энтелехии. Точное окончательное определение «предмета» мы находим не в *Явлении и смысле*, а во *Внутренней Форме Слова*. [15. С. 99][3]. В *Явлении и смысле* это ясно выражается только в конце [13. С. 175, 177; 12. P. 174, 179], но ранее Шпет это подразумевал, особенно с тех пор, как он начал отмежевываться от Гуссерля и формировать свой собственный подход [13. С. 141; 12. P. 135–136]. Всего это достаточно, чтобы подтвердить тезис о единстве творчества Шпета и показать, как работа над переводом его текстов позволяет углубить и уяснить его философскую мысль.

●Другой пример, вопреки предыдущему, демонстрирует богатство французского языка и многозначность, и в то же время, гибкость русского языка. Это касается перевода местоимения «Я» местоимениями «Je» или «Moi». Это, конечно, тесно связано с проблемой субъекта. Но интересно посмотреть, как Густав Шпет прибегает здесь к Декарту, к картезианской латинской терминологии («cogito» и «ego cogito»), чтобы уточнить то, к чему он стремится через проблему «Я». Именно постепенный переход от просто «cogito» к «ego cogito» соответствует у него переходу от естественной установки к феноменологическо-конститутивной. Это значит, что Шпет, заботясь о проблематике субъекта, выбирает между русскими и латинскими терминами в зависимости от момента его анализа и от того, что он хочет подчеркнуть. Не удивительно, что ещё во второй главе о «Чистом сознании» Шпет, стоявший на стороне Гуссерля и упрекавший Декарта в том, что он остаётся верным естественной установке, употребляет именно слово «cogito», чтобы описать такую установку. Здесь «cogito», урпотреблённое без «ego», означает просто сам акт мышления, прежде всего в связи с «cogitatum», т.е. с данными чувственного восприятия [13. С. 62; 12. P. 42]. Само «cogitatio» не является «интенциональным объектом»; однако мы можем обратить внимание на него, «направить на него свой *рефлективный* взор» [13. С. 62; 12. P. 42]. Интересно заметить, что здесь, в рамках описания естественной установки с точки зрения феноменологии, обнаруживается то, что в течение всего текста обосновывает герменевтический подход. Именно такой подход помогает Шпету немного позже задать вопрос о возможности

[3] «Точнее: самый предмет [...] – forma substantialis, по отношению к которой formae accidentales, в их совокупности, можно рассматривать как объектное содержание. Однако "предмет" рассматривается как форма и по отношению к совокупности "вещей". Эти формы могут быть названы эйдетическими, поскольку эйдос берётся в его качестве species. […] » [15. С. 99].

«подвергнуть сомнению "тезис Я"» [13. С. 67; 12. P. 53], но утверждение о невозможности сомневаться в этом тезисе открывает для него путь к новым предложениям. Это происходит в третьей главе о «феноменологической редукции», когда меняется и самое назначение «Я». Редуцированный «Я» больше не является простой частью мира, «вещью в мире». В переводе мы следовали Рикёру и философской французской традиции и перевели его «le Moi». Но надо иметь в виду, что здесь мы уже вышли из контекста простой «cogitatio» и находимся в контексте «чистого Я», le « Moi pur » [13. С. 88; 12. P. 75], который Шпет представляет как «трансцендентность в имманентность» и этим открывает свой новый горизонт истолкования «Я». В интервале между естественной установкой и феноменологической редукцией мы иногда чувствовали себя более свободными и переводили «Je», особенно когда Шпет хотел выразить «актуальную направленность» сознания, его «акт», но ещё «не совершенный» [13. С. 86; 12. P. 73]. Именно в этот момент появляется в русском тексте полное картезианское выражение «ego cogito». Подобное включение ego является решающим: в «ego cogito» ударение уже падает не на «cogito», а на «ego». С этого момента Шпет, бывший учеником Гуссерля, пробивает свой собственный путь в феноменологии и как будто предвещает то, что напишет Гуссерль в *Картезианских размышлениях*. Сразу Шпет подчёркивает два направления в истолковании «Я»: во-первых, «без своего сознания Я – ничто» [13. С. 92; 12. P. 80]; во-вторых, «всякая cogitatio принимает explicite форму Ego cogito» [13. С. 89; 12. P. 76], т.е. для Шпета «Moi pur» конкретно не существует. Каждый акт познания, каждое переживание сознания требует олицетворения. Поэтому, как это будет у Гуссерля в *Картезианских размышлениях*, Шпет, в 1914 году, ставит одновременно вопрос о «Я» и о «Другом», о «самости» и «инаковости» и характеризует процесс познания как неотделимый от переживаний или «Я», или «Другого». Но своей целью Шпет отличается от Гуссерля. В *Явлении и смысле* он хочет раскрыть структуру слова и выражения. И как мы знаем, роль и место субъекта в установлении, употреблении и даже постоянном восстановлении всех элементов этой структуры занимает немалое место. Несколько лет спустя Шпет вернётся ещё к этой проблематике, чтобы развивать её в том же направлении. Это будет в *Сознании и его собственнике*, где он опять поставит ударение на «ego» и постарается ответить на вопрос «Чьё это сознание?» [17. С. 76]. Для него: «Я есть именно проблема» [17. С. 77], и «безразлично, понимается ли я как "общее" или трансцендентальное, или как единичное и единственное Я, как имярек» [17. С. 77–78]. Здесь, как и в предыдуших примерах, мы видим, что *Явление и смысл* является этим первоначальным текстом, в котором открываются основные темы всего творчества Г. Шпета.

● Возьмём другой пример, ешё более показательный для таких лингвистических фактов, как смысловые передвижения. Это касается нескольких слов-понятий, которые в шпетовском тексте соотносятся друг с другом и этим подвергаются сдвигам в своём значении. Если в переводе каждое из этих русских слов имеет свой коррелят во французском, это не мешает тому, что переводчик должен был аккуратно следовать за мыслью русского философа, чтобы найти подходящие слова для их перевода и уяснить их содержание. Мы сталкиваемся здесь именно с указанным

выше феноменом: терминологические переоценки и лексические изменения, которые означают определённое направление мысли и происходят одновременно с её развитием.

Речь идёт о следующих словах-понятиях: уразумение, усмотрение, интеллигибельная интуиция, о классической разнице между рассудком и разумом, и о постепенном её преодолении посредством сдвига в значениях и квази-отождествлениях духа и разума.

Здесь, как в предыдущих примерах, Шпет исходит из классической философской немецкой терминологии, т.е. из кантианского различия между «разумом» и «рассудком». В конце 6-й главы он ссылается на Якоби [13. С. 154; 12. P. 149], который не хочет видеть в рассудке «второй источник познания» из-за того, что для него предметы рассудку «не *даются*, а только *мыслятся*» [13. С. 154; 12. P. 149].

►В этих двух последних примерах, как и в предыдущих, мы видим, как Шпет требует от своего читателя входа в герменевтический круг, который он создаёт, чтобы выделить из него, с помощью феноменологии, но с постепенным отстранением от неё, своё изобретение о структуре слова и выражения. В этом и состоит, наверное, основная проблема перевода *Явления и смысла*.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл, Феноменология какъ основная наука и ея проблемы. М.: Гермесъ, 1914.

2. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie (Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии), I, Max Niemeyer, Halle, 1913.

3. *Dennes M.* Husserl-Heidegger. Influence de leur œuvre en Russie, Paris, L'Harmattan, 1998, coll. Ouverture philosophique.

4. *Dennes M.* Le renouveau de l'herméneutique à travers la reprise en compte de l'œuvre de Gustav Chpet // Chroniques slaves, 2006, # 2, CESC, Université Stendhal-Grenoble 3. P. 173–183.

5. *Le corps* de l'écriture dans la modernité russe, M. Weinstein (Dir.), PUP (Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2007. P. 209–219.

6. *Денн М.* (Dennes M.) Роль и значение ссылки на номинализм в тексте Г. Шпета «Явление и смысл» // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект) // Г.Г. Шпет / Comprehensio, Четвёртые шпетовские чтения / отв. ред. О.Г. Мазаева. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 24–37.

7. *De la 'structure* du mot' à la 'forme interne' chez Gustav Chpet", in L'Allemagne des linguistes russes, Revue germanique internationale, N°3, CNRS éditions, Paris, 2006. P. 77–92, http://rgi.revues.org/114.

8. «*La structure* du mot et de l'expression dans l'œuvre de Gustave Chpet, et sa signification pour l'histoire du structuralisme », Gustave Chpet et son héritage. Aux sources russes du structuralisme et de la sémiotique, Toulouse, Slavica Occitania, 2008, 26. P. 13–19; «Структура слова и выражения в творчестве Густава Шпета и её значение для истории структурализма» (Пер. Н.В. Кислова),

9. *Dennes M., Lektorski V.A., Pruzhinine B.I., Schedrina T.G.* (réd.), Густав Шпет и его философское наследие. У истоков семиотики и сруктурализма [Gustave Chpet et son héritage philosophique. Aux sources de la sémiotique et du structuralisme]. М.: Росспэн, 2010. С. 143–153.

10. *Dennes M.* Die Hauptthesen Gustav Špets zur Wort- und Ausdrucksstruktur und ihre Anwendung als methodologisches Prinzip (insbesondere an der GAChN). // A. Hansen-Löve, B. Obermayer, G. Whitte (hrsg), Form und Wirkung, Wilhelm Fink, München, 2012. P. 55–71;

11. *Dennes M.* G. Spet : l'héritage et la critique de Humboldt comme accomplissement d'une œuvre scientifique, Cahiers de l'ILSL, 2012, 33: Humboldt en Russie, P. Sériot (éd.), Université de Lausanne, 2012. P. 17–33.

12. *Chpet G.G.* Le Phénomène et le sens. La phénoménologie comme science fondamentale et ses problèmes, Traduit par Maryse Dennes et Françoise Teppe, Préface de Maryse Dennes, Postface de Françoise Teppe, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine (MSHA), Pessac, 2013, coll. Russie Traditions Perspectives N°2. 193 p.

13. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // Шпет Г.Г. Мысль и слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М., 2005.

14. *Ricœur P.* ldées directrices pour une phénoménologie. Paris: Gallimard, 1950.

15. *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольта. Изд. 3-е, ... 11.

16. *Zavialoff N.* PR, linguistique, théorie de la traduction, sciences cognitives. Kime, 2007.

17. *Шпет Г.Г.* Сознание и его собственник // Шпет Г.Г. Философские этюды. М.: Прогресс, 1994. С. 20–116.

Denn Mariz Université Bordeaux Montaigne (Pessac, French Republic)
DOI: 10.17223/1998863X/32/3
Tepp Fransuaza Université Bordeaux Montaigne (Pessac, French Republic)
DOI 10.17223/1998863X/32/3

THE PROBLEMS OF TRANSLATION OF *APPEARANCE AND SENSE* IN THE CONTEXT OF THE INTERSECTION OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

Keywords: phenomenology, hermeneutics, appearance, phenomenon, the structure of the word and expression, object, subject, the problem of “I”

For over a decade in Bordeaux, we have been translating Russian philosophical texts, in particular texts of Gustav Gustavovich Shpet. Nikolai Zavyalov translated *The inner form of the word* (1927), published in Paris in 2007, we with Fransuaza Tepp translated *Appearance and sense* (1914), published in 2013 (in the Aquitaine House of Human Sciences / MSHA, Bordeaux/ collection “Russian Tradition Perspectives”, organized and directed by me). The first version of *Appearance and sense* introduced the contents of the first volume of Husserl’s Ideen in an analytical and critical way. Hermeneutics and phenomenology in this text are closely connected, constantly intersect and here there are some thoughts about the structure of the word and expression. Translation allows us to understand not only how the basic ideas, important for the development of Shpet’s work, are formed, but also how his style is formed and his own language manifests itself, being both philosophical and profoundly individual. We managed to put forward some of the characteristics of this style and understand deeply a number of his ideas and concepts. In *Appearance and sense* there are some linguistic facts such as semantic movements, terminology revaluation and lexical changes that are difficult for translation. Considering these difficulties we can suggest that Shpet is at first bound by the terminology of German idealism gradually gets rid of it by changes in the meanings of words.

References

1. Shpet, G.G. (1914) *Yavlenie i smysl, Fenomenologiya kak osnovnaya nauka i eya problem* [Phenomenon and meaning. Phenomenology as a basic science and its problem]. Moscow: Germes.

2. Husserl, E. (1913) *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie* [The ideas of pure phenomenology and phenomenological philosophy]. Halle: Max Niemeyer.

3. Dennes, M. (1998) *Husserl-Heidegger. Influence de leur œuvre en Russie* [Husserl-Heidegger. Influence of their work in Russia]. Paris: L'Harmattan.

4. Dennes, M. Le renouveau de l’herméneutique à travers la reprise en compte de l’œuvre de Gustav Chpet [The revival of hermeneutics through the trade-in of the work of Gustav Shpet]. *Chroniques slaves*. 2. Université Stendhal-Grenoble 3. pp. 173–183.

5. Weinstein, M. *Le corps de l’écriture dans la modernité russe* [The body of writing in Russian modernity]. Aix-en-Provence: Publications de l’Université de Provence. pp. 209–219.

6. Dennes, M. (2003) Rol' i znachenie ssylki na nominalizm v tekste G. Shpeta “Yavlenie i smysl” [The role and meaning of the reference to nominalism in Shpet’s “Phenomenon and Meaning”]. In: Mazaeva, O.G. (ed.) *Tvorcheskoe nasledie Gustava Gustavovicha Shpeta v kontekste filosofskikh problem formirovaniya istoriko-kul'turnogo soznaniya (mezhdistsiplinarnyy aspekt)* [Gustav Shpet’s creative heritage in the context of philosophical problems of the historical and cultural consciousness formation of (the interdisciplinary aspect)]. Tomsk: Tomsk State University. pp. 24–37.

7. Dennes, M. (2006) De la ‘structure du mot’ à la ‘forme interne’ chez Gustav Chpet [The “word structure” to the “inner form” by Gustav Shpet]. *Revue Germanique Internationale*. 3. pp. 77–92. [Online] Available from: http://rgi.revues.org/114.

8. Dennes, M. (2008) La Structure du mot et de l’expression dans l’oeuvre de Gustave Chpet, et sa signification pour l’histoire du structuralisme [The structure of the words and expressions in the works of Gustav Shpet and its importance for the history of structuralism]. *Slavica Occitania*. 26. pp. 13–19.

9. Dennes, M., Lektorski, V.A., Pruzhinine, B.I. & Schedrina, T.G. (eds). *Gustav Shpet i ego filosofskoe nasledie. U istokov semiotiki i srukturalizma* [Gustav Shpet and his philosophical heritage. At the origins of semiotics and structuralism]. Moscow: ROSSPEN. pp. 143–153.

10. Dennes, M. (2012) Die Hauptthesen Gustav Špets zur Wort- und Ausdrucksstruktur und ihre Anwendung als methodologisches Prinzip (insbesondere an der GAChN) [The main theses of Gustav Shpet about word and phrase structure and its use as a methodological principle (particularly at the State Academy of Arts)]. In: Hansen-Löve, A., Obermayer, B. & Whitte, G. (eds). *Form und Wirkung* [Form and Effect]. München: Wilhelm Fink. pp. 55–71.

11. Dennes, M. (2012) G. Spet: l’héritage et la critique de Humboldt comme accomplissement d’une œuvre scientifique [G. Shpet: Legacy and criticism of Humboldt as the fulfillment of a scientific work]. *Cahiers de l’ILSL*. 33. pp. 17–33.

12. Shpet, G.G. (2013) *Le Phénomène et le sens. La phénoménologie comme science fondamentale et ses problèmes* [The Phenomenon and meaning. Phenomenology as a basic science and its problems]. Translated from Russian by M. Dennes, F. Teppe. Pessac:Editions de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine (MSHA).

13. Shpet, G.G. (2005) *Mysl' i slovo. Izbrannye trudy* [Pehnomenon and speech. Selected works]. Moscow: ROSSPEN.

14. Ricœur, P. (1950) *ldées directrices pour une phenomenology* [Guiding ideas for phenomenology]. Paris: Gallimard.

15. Shpet, G.G. (1927) *Vnutrennyaya forma slova. Etyudy i variatsii na temy Gumbol'dta* [The inner form of the word. Essays and variations on Humboldt]. Moscow: State Academy of Arts.

16. Zavialoff, N. (2007) *PR, linguistique, théorie de la traduction, sciences cognitives* [PR, linguistics, translation theory, cognitive science]. Kime.

17. Shpet, G.G. (1994) *Filosofskie etyudy* [Philosophical essays]. Moscow: Progress. pp. 20–116.

УДК 1(091)+141
DOI: 10.17223/1998863X/32/4

М.Н. Евстропов

СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ ГУСТАВА ШПЕТА И ПРОБЛЕМА ЭМПАТИИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Анализируется связь концепции социальной или герменевтической интуиции Густава Шпета и вопроса об эмпатии, активно дискутировавшегося в феноменологических кругах в 1910-е гг. (Э. Гуссерль, М. Шелер, Э. Штайн), а также показывается, что проблема эмпатии стала первичным теоретическим ландшафтом дальнейших феноменологических концепций интерсубъективности.

Ключевые слова: *Густав Шпет, эмпатия, феноменология, проблема другого, интерсубъективность.*

В настоящем тексте я попытаюсь проанализировать связь социальной онтологии Густава Шпета с проблемой эмпатии, активно дискутировавшейся в феноменологическом движении в 1910-е гг. Я также намереваюсь показать, что проблема эмпатии представляет собой что-то вроде «первичного ландшафта» для вопроса об отношении к другому в феноменологии в целом. Сначала феноменология критикует «наивную» концепцию эмпатии, замещая её собственной теорией интерсубъективности, затем надолго забывает об эмпатии, после чего переживает её сдержанное возвращение.

Несмотря на греческое происхождение слова «эмпатия», в философский и научный обиход оно попало сравнительно недавно. В 1909 г. американский психолог Эдвард Титченер предложил термин «empathy» как перевод для немецкого «Einfühlung» [1], которое на русский переводилось тогда – и до сих пор зачастую калькированно переводится – как «вчувствование». «Проблема эмпатии» для феноменологического движения начала XX в. есть, стало быть, проблема *Einfühlung* (сейчас, впрочем, выражение «проблема эмпатии» является вполне конвенциональным, поэтому я им пользуюсь). Возвращаясь к немецкому *Einfühlung*, отметим, что и оно в качестве термина стало использоваться не так уж давно – в 70-е гг. XIX в. Несмотря на то, что в форме глагола (*einfühlen*) оно встречается уже у Гердера и Новалиса, в форме субстантива оно впервые появляется у гегельянца Роберта Фишера в его диссертации 1873 г. «Об оптическом чувстве формы – вклад в эстетику» (*Über das optische Formgefühl – ein Beitrag zur Ästhetik* [2]). Первоначальный контекст «вчувствования» и у Гердера с романтиками, и у Фишера – эстетический: речь идёт о симпатическом восприятии предметов природы и произведений искусства. В концепции *Einfühlung* у Фишера актуализируется также гегельянский контекст отождествления с объектом или, вернее, слияния субъекта и объекта. Широкое хождение термин *Einfühlung* получил, впрочем, уже стараниями Теодора Липпса, который его значительно психологизировал, а также расширил контекст его употребления. Собственно, Липпс впервые заговорил об *Einfühlung* уже не в сугубо эстетическом контексте, но применительно к познанию другого. В его трактовке вчувствование

есть, по существу, перенос или проекция собственных представлений на внешний предмет или на другого, так что другие в субъективном представлении суть, по большому счёту, модификации меня самого[1]. Для возможности такой самопроекции на других Липпс подчёркивает важность связи телесных движений, прежде всего мимических реакций, с определёнными чувствами и ощущениями, а также с прожитым опытом в целом. На основе телесного восприятия другого как раз и осуществляется вчувствование. Ещё одним важным и довольно ранним контекстом *Einfühlung* оказывается его сближение с «пониманием» (*Verstehen*) в герменевтике – сближение, уже у первых критиков «вчувствования» доходящее порой до неразличимости. Вильгельм Дильтей использует эти выражения как синонимы, и «понимание» у Фридриха Шлейермахера начинает ретроспективно интерпретироваться как «вживание» в другого или даже идентификация с другим. Понимание-вчувствование, будучи продвигаемо как специфический для «наук о духе» метод познания, тем не менее уже в начале XX в. встречает на своём пути значительное критическое сопротивление: его обвиняют, прежде всего, в наивном субъективизме.

Как бы то ни было, в это же время концепция «вчувствования», *Einfühlung*, входит также и в предметный горизонт феноменологии – преимущественно в связи с проблемой восприятия «чужих я», – и также мало-помалу высвобождаясь из первоначального эстетического контекста. В 1910-е гг., в особенности в связи с появлением так называемой трансцендентальной феноменологии, проблема опыта чужих «я» именно в своей соотнесённости с *Einfühlung* стала вообще одной из наиболее дискутируемых в феноменологическом движении.

Феноменологическая концепция «вчувствования» в целом критически отталкивается от «наивной» психологической концепции Липпса, в которой отвергает её натурализм, субъективизм (истолкование эмпатии в качестве проекции), и – более специфичным образом – утверждение необходимой связи эмпатии с повторением или имитацией. Из психологического и аффективного в своей основе переживания эмпатия в целом превращается в феноменологическом контексте в обозначение проблематического опыта другого «я».

Остановимся вкратце на 3 концепциях эмпатии, маркирующих собой разные участки первичной дискуссии о ней в феноменологии, – Макса Шелера, Эдмунда Гуссерля и Эдит Штайн.

Важнейшим текстом Шелера по проблеме опыта чужих «я» является текст 1913 г. «К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти» (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*), переработанный и изданный в 1923 г. под названием «Сущность и формы симпатии» (*Wesen und Formen der Sympathie* [4]). У Шелера нет особой последовательности в употреблении терминов – опыт другого выражается им посредством целого ряда используемых как синонимы понятий, среди которых есть и собственно *Einfühlung*. Однако самым претенциозным из этого ряда и в то же время наиболее полно выражающим суть шелеровской концепции термином оказывается *Fremdwahrnehmung* (буквально – «воспри-

[1] «С психологической точки зрения другие человеческие существа суть повторения меня самого» [3. S. 418].

ятие чужого [я]»). Особенность позиции Шелера – утверждение возможности непосредственного восприятия другого как другого, т.е. утверждение «оригинально дающего» характера эмпатии. Это, конечно же, не означает непосредственной открытости опыта другого «изнутри», т.е. возможности целиком и полностью «вжиться» в опыт другого и сопутствующую ему перспективу, тем не менее это постулирует прямой и непосредственный характер данности другого как другого, не сводимой к проекции и т.п. Тем не менее такое утверждение остаётся достаточно сильным и подвергается критике другими феноменологами, в том числе Гуссерлем.

Основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль о «вчувствовании» заговорил ещё в 1905 г., однако наиболее полное выражение его концепция эмпатии находит уже в «Картезианских медитациях» (1931 [5]). Наряду с понятием *Einfühlung* Гуссерль употребляет в качестве синонимичного выражение «опыт чужого я» (*Fremderfahrung*) и делает это даже более охотно, тогда как «вчувствование» встречает у него определённые возражения, прежде всего в силу своего проективного характера. Но, несмотря на критику проективности «вчувствования», Гуссерль в конечном счёте кладёт в основу опыта другого аналогизирующий перенос: воспринимая тело другого, мы соотносим его с собственным телесным опытом и на почве такого соотношения наделяем другого ментальными характеристиками. Сознание другого не дано нам непосредственно (иначе другой не был бы другим), тем не менее данность этого сознания ко-интенциональна телесной данности другого как другого. Опыт другого есть оригинальный опыт, несводимый к каким-то другим видам опыта, хотя при этом не является опытом оригинально дающим. Утверждая этот оригинальный характер эмпатии, Гуссерль различает её с сочувствием (эмоциональным участием, *Mitfühlen*): в случае сочувствия мы разделяем саму эмоцию, но не разделяем её объект, в случае же эмпатии мы разделяем и то и другое. Однако ни о какой прямой данности этого объекта речи опять-таки идти не может, не говоря уже о каком-либо «слиянии» с ним субъекта. Различение эмпатии и сочувствия также показывает нам, что опыт другого не является необходимым образом миметическим.

Своеобразным суммированием феноменологической дискуссии об эмпатии является диссертация Эдит Штайн «О проблеме эмпатии» (*Zum Problem der Einfühlung*, 1916 [6]), написанная под руководством Гуссерля. Штайн также различает эмпатию и сочувствие, и в целом разделяет позицию Гуссерля, отказывая эмпатии в «примордиальном» (первично дающем) характере. Впрочем, у Штайн эмпатия одновременно и похожа, и не похожа на восприятие. С одной стороны, это прямой и непосредственный опыт, не являющийся ни самопроекцией, ни следствием какого-то умозаключения и т.д. С другой стороны, сам предмет этого опыта – опыт другого – является всё-таки лишь опосредованно данным.

Таким образом, основной пункт расхождения в феноменологической дискуссии об эмпатии – это вопрос об оригинальной данности другого как другого. Гуссерль формирует то, что можно назвать «классической» концепцией эмпатии в феноменологии – когда в эмпатии сохраняется сущностное различие между «я» и другим (в противовес размытости этого различения в «реалфеноменологии» Шелера), но в целом оказывается не преодолён её

проективный характер, в связи с чем другой неизбежно оказывается *alter ego*, т.е. «другим таким же». Шелер же получает возможность избежать проекции и аналогизирующего переноса – впрочем, ценой растворения сущностного различия между «я» и другим. Штайн занимает промежуточное положение, хотя в том, что касается основного пункта расхождения между этими позициями, примыкает всё же к Гуссерлю.

Что касается Густава Шпета, то основным источником для интересующего нас вопроса оказывается его работа «Явление и смысл» (1914 [7]). Здесь Шпет вслед за Гуссерлем признаёт, что социальное бытие – это бытие особого рода, или, лучше сказать – особый вид сущего и особая область предметов, при этом социальное бытие различается с бытием физических тел, с животной жизнью и психикой [7. С. 110]. Оригинальность позиции Шпета придаёт его утверждение, что предметности социального бытия соответствует своя особенная интуиция, которую он обозначает как «социальную» или «герменевтическую» и отличает от эмпирической и эйдетической интуиций. Таким образом, социальное или смысловое бытие даётся нам прямо – однако это прямота особого рода. Социальная вещь есть предмет-загадка [7. С. 32], предмет-проблема – такой предмет, который скорее уводит нас прочь от собственной данности и этой данностью не исчерпывается. Это что-то вроде феномена, который не до конца феноменален – и именно потому, что это предмет, обладающий смыслом, предмет-смысл[2]. Само название книги – «Явление и смысл» – указывает на определённую двойственность: здесь не содержится, конечно, прямого противопоставления «явления» и «смысла», но тем не менее утверждается их несводимость друг к другу, – то, что смысл не исчерпывается явлением (в этом также и суть шпетовской критики гуссерлевской концепции смысла). Загадка-предмет – это, в первую очередь, предмет-шифр, предмет-слово, но самая большая загадка – это другой (сам шифр или след отсылает к тому, кто его оставил).

Почему тем не менее Шпет говорит о «социальной» *или* «герменевтической» интуиции? Откуда такая двойственность (звучащая почти как *deus sive natura* Спинозы)? Не есть ли это «разноимённость» одного и того же, и – независимо от того, об одном и том же тут речь, или не совсем – что эта двойственность собой знаменует?

В «Явлении и смысле», да и в исследовательском проекте Шпета в целом, между этими сторонами одной интуиции (если это одна интуиция) налицо явная диспропорция. «Герменевтическая» сторона получает намного более полную разработку, чем собственно «социальная» – начиная от своеобразной онтологии смысла в «Явлении и смысле» и продолжая в многочисленных последующих работах по философии языка и герменевтике. Социальная же онтология у Шпета дана всегда лишь в набросках (в «Явлении и смысле», «Сознании и его собственнике» и т.д.). Последующие научные проекты Шпета, так или иначе больше склоняющиеся на сторону социальности, чем языка, – этническая психология и, отчасти, историческая герменевтика – не могут, разумеется, претендовать на роль онтологии социального, в лучшем случае – это лишь окольные пути к уяснению сути общности. На

[2] Шпет, истолковывая смысл как «энтелехию» вещи, утверждает, что она уводит нас прочь от ноэматического ядра предмета [7. С. 160].

роль онтологии социального могла бы притязать феноменологическая или экзистенциальная аналитика интерсубъективности или со-бытия, но в сколь бы то развитом виде ничего подобного мы у Шпета не находим. Возможно, просто так сложилось, возможно, Шпета что-то отталкивало от разработки такой теории (потенциальный психологизм, или субъективизм, или даже внутренняя невозможность социальной онтологии).

Но двойственность здесь – не только «разноимённость» одного, но и «одноимённость» разного. Так, например, «я» – это «социальная вещь» («Сознание и его собственник» [9. С. 91 и сл.]), но и слово – это «социальная вещь» («Эстетические фрагменты» [10. С. 211]). Предмет социальной или герменевтической интуиции – это смысл или другой. Но что это за интуиция? Шпет говорит о ней как о том, что связывает эмпирическую и идеальную интуиции [7. С. 112], предметы которых радикально различны – настолько, что сами эти интуиции не могут быть даже видами общего рода [7. С. 30], – но тем не менее могут относиться *к одной и той же вещи* (к слову или к другому). И эта загадочная социальная или герменевтическая интуиция не может быть каким-то особым чувством (наряду с другими чувствами эмпирии), не является она и эйдетическим «умозрением». Она – «уразумение смысла», «понимание». Так что же это такое – понимание?

В основе понимания (герменевтической или социальной интуиции) лежит механизм, по сути аналогичный эмпатии. Как пишет Шпет, «психологическое узрение чужой индивидуальности в её «целом» может послужить… поясняющей аналогией» [7. С. 147] для уразумения смысла предмета. Ясное дело, что в таком случае можно говорить о феноменологически истолкованной эмпатии, а не о проекции собственных чувств и представлений на другого, не о в-чувствовании, как оно интерпретировалось Липпсом (отметим, что у Шпета мы можем встретить довольно много критических выпадов в адрес психологистски истолкованного *Einfühlung*, однако при этом в «Явлении и смысле» он сам пользуется выражением «симпатическое понимание» [Ibid.], которое заимствует у исландского философа Гудмундура Финнбогасона, ссылаясь на его диссертацию 1911 г. [10]). Так понимаемая эмпатия означает не столько ставить себя на место другого, сколько воспринимать другого как другого – целиком и сразу, во всей полноте конкретности. Ни чувственная интуиция как таковая, ни интуиция эйдетическая сами по себе не дают нам другого в качестве другого. Шпет же настаивает на оригинально дающем характере социальной и, соответственно, герменевтической интуиций. Это со стороны герменевтической есть прямая, *in propria persona* (пользуясь выражением Гуссерля) данность энтелехии как «внутреннего смысла» предмета, как его «для чего». Со стороны социальной же это есть не что иное, как прямая данность другого как другого – и не только в его телесно-чувственном составе, на основе которого осуществляется аналогизирующий перенос, а «всего целиком и сразу»: «Мы как бы держим связанными в одном центральном узле все нити смысла, индивидуации и мотивированной разумности: держим «зараз», в «заключённом явлении»» [7. С. 147]. Видеть таким образом другого – значит видеть лицо (лицо – это весь человек, у человека всё – лицо).

Шпет также показательным образом сближает социальную или герменевтическую интуицию с тем, что в философской традиции получило название *consensus* («со-чувствие», συνθήκη («согласие») у Аристотеля – как способ связи вещей и имён [7. С. 174]), а также *sensus communis*, *common sense*, что он сам переводит не иначе как «общее чувство» [7. С. 92]. Формулируя в качестве ведущего для своего исследования вопрос о том, «как есть действительное» [7. С. 32], Шпет также указывает на то, что «общее чувство» интерпретируется представителями шотландской школы как основа нашего представления о действительности действительного и получает имя «веры» [7. С. 92] (то же впоследствии происходит у Якоби, а также у Владимира Соловьёва). Стало быть, герменевтическая или социальная интуиция, понимание или эмпатия также есть, так сказать, «онтологическое чувство» (возможно, что-то вроде «понимания бытия» – правда, по ту сторону какого-либо психологизма). Шпет даже утверждает, что в основе этого «общего чувства» – генетическое, «реальное» единство рождения [7. С. 174]. Общее чувство, коренящееся и замешанное в общении, ломает индивидуальные перегородки: мы больше «не заключённые одиночных тюрем», как утверждает Шпет, споря с Зигвартом [7. С. 12–13, 173], и «я» имеет «сообщительный» характер, само будучи лишь «эхом другого».

Таким образом, шпетовская трактовка эмпатии (как герменевтической или социальной интуиции) обнаруживает сущностную близость с концепцией Шелера, который также настаивает на оригинально дающем характере эмпатии (как «симпатии» или *Fremdwahrnehmung*). Им обоим оказывается присуще что-то вроде скрытого и ведущего пантеистического мотива, в глубине презирающего эгологию и релятивизирующего индивидуацию. При этом Шелер остаётся реалфеноменологом, а Шпет, удерживаясь на почве трансцендентальной феноменологии, движется в сторону своеобразной «бессубъектной онтологии» социальности. В этом отношении показательно утверждение в «Сознании и его собственнике» о том, что трансцендентальное поле[3] сознания принципиально «ничьё» [9. С. 107]. Но уже в «Явлении и смысле» Шпет усматривает возможность перевода в план имманентности того «трансцендентального я» [7. С. 78], которое, с точки зрения Гуссерля, нередуцируемо.

После «Явления и смысла» Шпет говорит о «вчувствовании» преимущественно в критическом ключе, как о психологистском концепте. Анализируя структуру слова в «Эстетических фрагментах», Шпет различает собственно понимание, обращённое на смысл как логическое ядро слова, и «симпатическое понимание», которое обращено на эмоциональную составляющую речи. Это симпатическое понимание Шпет как раз и интерпретирует здесь как эмпатию в том «наивном» психологическом смысле, который как раз и подвергается критике в феноменологии [8. С. 211–213, 248–255]. Сама по себе экспрессивность не может дать нам никакого понимания, она лишь прибавляется к уже помимо неё совершающемуся герменевтическому акту, более того, симпатическое понимание возможно вообще даже по ту сторону всякого смысла, т.е. в чисто животной жизни.

---

[3] Я нарочито использую это выражение Делёза [11. С. 133 и сл.] – но, как я полагаю, оно здесь вполне уместно.

В «Явлении и смысле» Шпет подходит к смыслу (и слову) через эмпатию (восприятие смысла аналогично восприятию лица), впоследствии же его внимание смещается на слово – и теперь уже через слово он подходит к восприятию другого (личность как «социальная вещь» в «Сознании и его собственнике» [8. С. 91], затем слово как социальная вещь и личность как аналог слова в «Эстетических фрагментах» [9. С. 286]). В принципе, всё это последующее теоретизирование по поводу слова было имплицитно заложено уже в первом подходе, но именно этот – собственно феноменологический – подход более радикален, поскольку он ещё не обладает словом как универсальной интерпретативной моделью, но исходным его пунктом остаётся сплошь проблематический опыт другого.

Впрочем, вскоре (в 1920–30-е гг.) наблюдается закат теории эмпатии, о которой философия в целом надолго забывает, оставив её на долю эмпирической психологии. Тем не менее для феноменологии проблема эмпатии остаётся чем-то вроде «первичного ландшафта», во многом определяющего дальнейшее развитие проблемы интерсубъективности. Такую роль «вчувствование» и «понимание» играют для хайдеггеровской концепции со-бытия (*Mitsein*). *Mitsein* по существу – это бытие рядом, вблизи, и хайдеггеровский другой – тот, кто аналогично подручному пребывает в своего рода неприметности (как, например, постоянно живущие вместе члены одной семьи). *Mitsein* – это когда люди понимают друг друга без лишних слов. Носителем радикальной чуждости выступает для Хайдеггера не другой, но само же *Dasein*, которому по сути не по себе (SZ § 40 [12. С. 188–189]) или же которому сопутствует пресловутый «голос друга» (SZ § 34 [12. С. 163]). Бытие-с-другими Хайдеггер просто включает в состав *Dasein* в качестве экзистенциала (SZ § 26 [12. С. 118]), тем самым противостоя гуссерлевскому учению о невозможности интеграции чужого «я». С другой стороны, Хайдеггер отказывается и от психологического субъективизма классической эмпатии: событие – это, если угодно, такое «вчувствование», которым экзистенция всегда уже охвачена – прежде, чем сможет проецировать собственные переживания на других.

Однако в какой-то момент назревает необходимость порвать и с этой почвой, и что-то происходит с другим – прежде всего, во французской феноменологии, где другой начинает неуклонно расти, превращаясь в Другого с большой буквы. Эта инфляция (разбухание) другого сопровождается отказом от эмпатии (от вчувствования, понимания, от каких-либо форм интуитивной данности другого как другого, от его свойскости и освоенности), наложением запрета на непосредственный контакт с другим. «Другой» становится одним из имён разрыва феноменальности, которым феноменология отныне преимущественно озабочена. Становясь «абсолютно другим» (чем-то наподобие «священного»), другой делается всё больше – всегда больше самого себя. Так появляется довольно монструозный его образ, который Бернхард Вальденфельс пытается интегрировать теоретически, различая между собственно другим (т.е. своим-другим, *das Andere*) и чужим (*das Fremde*) [13].

Однако это разбухание другого имеет этические мотивы (инфляцию другого саму по себе можно обозначить в качестве «этического поворота» в фе-

номенологии). Ведь полагание другого как «другого такого же» ведёт к непризнанию его в качестве другого, а эта ситуация, как мы знаем, порождает «борьбу не на жизнь, а на смерть». Однако способно ли предотвратить насилие полагание другого как «Другого»? Кажется, нет, поскольку разбухание другого всегда будет провокацией дискриминации (сам другой как абсолютно другой есть чистая провокация, как показывает Эмманюэль Левинас) и производством дискриминирующего различия, – хотя, быть может, этически оно как раз и призвано к тому, чтобы всякой дискриминации противостоять. Иначе говоря, «этическое» разбухание другого, стремясь избежать гегелевской ситуации встречи двух самосознаний, но при этом наследуя «первичный ландшафт» эмпатии, на деле восстанавливает диалектику господства и рабства, а также несчастное сознание с его сокровенным устремлением скинуть большого Другого.

Бесконечное «этическое» разбухание тем не менее заканчивается тем, что в какой-то момент другой становится настолько большим, что теряется из виду. В определённый момент другой становится настолько похожим на Бога, что пропадает в неразличимости божественного отсутствия. Ясное дело, то, что выражается здесь метафорой бесконечного роста, может быть по существу представлено и как процесс бесконечного уменьшения или сдутия – вплоть до исчезновения. Большой Другой, Другой с большой буквы, возникнув, стремится – в силу своей инаковости – к упразднению дискриминирующего различия, становясь при этом другим, другими – и, в конце концов, тем, что неразличимо. И в этом продолжает свою работу всё тот же этический мотив, что как раз и привёл другого к бесконечному разбуханию.

Новыми контекстами проблемы другого, приходящими на смену Другому с большой буквы, оказываются, с одной стороны, «просто другой» (со вполне ожидаемым здесь уклоном в прикладную этику, т.е. фактическим отказом от теоретизирования по поводу самой фигуры другого), с другой стороны, недифференцированные множества (как «любое» у Джорджо Агамбена [14], «бытие-единичное-множественное» у Жана-Люка Нанси [15] и т.п.).

Возвращение интереса к эмпатии в современной философии, по существу, совпадает с этим возвращением интереса к другому с маленькой буквы. Реабилитация эмпатии происходит сначала в теории исторического познания (вслед за Р. Коллингвудом), в исторической травматологии (*trauma studies*) с её вниманием к опыту жертв и свидетелей, в психоанализе (Ю. Кристева) и, наконец, в философии сознания (*philosophy of mind*) – в связи с так называемой проблемой «теории сознания» (*theory of mind*), т.е. с вопросом о том, каким образом мы воспринимаем других как наделённых сознанием. И уже из этого контекста *philosophy of mind* эмпатия возвращается в современную феноменологию (и уже именно как *empathy*, а не как *Einfühlung*). Сдержанный ренессанс эмпатии в современной феноменологии связан, в первую очередь, с деятельностью Дэна Захави, для которого это возвращение происходит вместе со смиренным принятием натурализации феноменологии [16]. Захави разрабатывает концепцию «мы-отношения» (*we-relation*) в составе самого субъекта, что, в принципе, являет собой скромную аналогию претен-

циозного замысла Нанси переписать «Бытие и время», поставив во главу угла со-бытие [15. С. 147].

Проблема эмпатии в феноменологии выявляет связанный с ней парадокс, касающийся границ феноменологического или феноменального: опыт другого не должен быть непосредственным, иначе не будет другого, и в то же время должен оставаться таковым, иначе не будет никакого опыта. Вся история эмпатии в феноменологии – это серия осцилляций в заданном этими противоречивыми требованиями пространстве, а также история смещения и наложения этих колебаний. Например, Левинас критикует классические концепции другого за то, что они не признают другого, и за то, что они его признают; за то, что опыт другого исключает другого, и за то, что включает его, и т.д. И этот же парадокс заявляет о себе у Шпета: социальная или герменевтическая интуиция, которая не есть какая-то из данных нам интуиций и которая даёт нам то, что ускользает от собственной данности – тот «внутренний смысл» вещи, который радикальным образом вне её.

Литература

1. *Titchener E.B.* Lectures on the Experimental Psychology of Thought-Processes. N. Y.: Macmillan, 1909. 346 p.

2. *Vischer R.* On the Optical Sense of Form: A Contribution to Aesthetics // Empathy, Form, and Space / ed. and trans. by H.F. Mallgrave and E. Ikonomou. Santa Monica, CA: The Getty Center for the History of Art and the Humanities, 1994. P. 89–123.

3. *Lipps T.* Ästhetische Einfühlung // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 1900. № 22. P. 415–450.

4. *Scheler M.* Gesammelte Werke. B. VII. Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Bern und München: Francke Verlag, 1973. S. 7–258.

5. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации / Пер. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. 229 с.

6. *Stein E.* Zum Problem der Einfühlung. München: Kaffke Verlag, 1980. 133 S.

7. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы / Послесл. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1996. 192 с.

8. *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. 376 с.

9. *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / ред. и сост. Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2007. 712 с.

10. *Finnbogason G.* Den sympatiske Forstaaelse. København: Gyldendal, 1911. 175 S.

11. *Делёз Ж.* Логика смысла / пер. Я.И. Свирского. М.: Академический проект, 2011. 472 с.

12. *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.

13. *Вальденфельс Б.* Мотив чужого. Мн.: Пропилеи, 1999. 176 с.

14. *Агамбен Дж.* Грядущее сообщество / пер. Дм. Новикова. М.: Три квадрата, 2008. 144 с.

15. *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное / пер. В.В. Фурс; под ред. Т.В. Щитцовой. Мн.: И. Логвинов, 2004. 272 с.

16. *Zahavi D.* Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame. Oxford: Oxford University Press, 2014. 296 p.

Evstropov Maxim N. National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)
DOI: 10.17223/1998863X/32/4

SOCIAL ONTOLOGY OF GUSTAV SHPET AND THE PROBLEM OF EMPATHY IN PHENOMENOLOGY

Keywords: Gustav Shpet, empathy, phenomenology, problem of the other, intersubjectivity

The problem of empathy (*Einfühlung*) as a part of the question of experience of other minds was one of the most vividly discussed issues in phenomenology in 1910s. Max Scheler stated that other minds can be directly perceived in sympathy or *Fremderfahrung*. Edith Stein and later Edmund Husserl argued that other minds can be experienced only indirectly, though such experience is original

and can not be reduced to any other sort of experience (such as animal life or psychic). Russian phenomenologist Gustav Shpet in his work *Appearance and Sense* (1914) also develops an original conception of social being. He states that this being as a special ontological region correlates with a specific intuition which he called "social" or "hermeneutical" one and which he differs from empiric and eidetic intuitions. This intuition as the hermeneutical one is the understanding of sense, and as the social one it is none other than empathy. This empathy is not just sympathy or emotional contagion – it is the direct experience of the other in his or her concrete being, or it is essentially the perception of the face. So, in this conception of social intuition Shpet appears to be closer to Scheler than to Husserl and Stein, but unlike Scheler he accepts Husserlian transcendental phenomenology, though moving towards a sort of social ontology without subject. Soon after 1910s a long-time decline of the category of empathy began in philosophy in whole. Nonetheless the problem of empathy stayed a "primal landscape" for the question of intersubjectivity in phenomenology. The refusal of empathy as of intermediate experience of the other coincided with the so called "ethical turn" in phenomenology that supposed the infinite inflation of the other becoming the Other from the capital letter and marking the rupture of phenomenality. In contrary, present-day modest renaissance of empathy concurs with the return of interest in the "mere" other. The problem of empathy as it arose in the beginning of the XX century already shapes these oscillations between two contradictory requirements forming a paradox: the experience of the other must not be intermediate, or there'll be no other; and at the same time it must be such, or there'll be no experience. And this paradox appears also in Shpet's conception of social or hermeneutical intuition that is not any given intuition at all and that gives that that slips off its givenness – the intimate sense that is radically outside.

References

1. Titchener, E.B. (1909) *Lectures on the Experimental Psychology of Thought-Processes*. New York: Macmillan.

2. Vischer, R. (1994) On the Optical Sense of Form: A Contribution to Aesthetics. In: Mallgrave, H.F. & Ikonomou, E. (eds) *Empathy, Form, and Space*. Santa Monica, CA: The Getty Center for the History of Art and the Humanities. pp. 89–123.

3. Lipps, T. (1900) Ästhetische Einfühlung [Aesthetic Empathy]. *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*. 22. pp. 415–450.

4. Scheler, M. (1973) Gesammelte Werke. B. VII. Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart [Collected Works. Vol. VII. The nature and forms of sympathy. The German philosophy of the present]. Bern und München: Francke Verlag. pp. 7–258.

5. Husserl, E. (2010) *Kartezianskie meditatsii* [Cartesian meditation]. Translated from German by V.I. Molchanov. Moscow: Akademicheskiy proekt.

6. Stein, E. (1980) *Zum Problem der Einfühlung* [To the Problem of Empathy]. München: Kaffke Verlag.

7. Shpet, G.G. (1996) *Yavlenie i smysl. Fenomenologiya kak osnovnaya nauka i ee problemy* [Phenomenon and meaning. Phenomenology as a basic science and its problem]. Tomsk: Vodoley.

8. Shpet, G.G. (1994) *Filosofskie etyudy* [Philosophical Essays]. Moscow: Progress.

9. Shpet, G.G. (2007) *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury* [Art as a form of knowledge. Selected works on the philosophy of culture]. Moscow: ROSSPEN.

10. Finnbogason, G. (1911) *Den sympatiske Forstaaelse* [The sympathetic understanding]. København: Gyldendal.

11. Deleuze, G. (2011) *Logika smysla* [The Logic of Sense]. Translated from French by Ya.I. Svirsky. Moscow: Akademicheskiy proekt.

12. Heidegger, M. (1997) *Bytie i vremya* [Being and Time]. Translated from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem.

13. Waldenfels, B. (1999*) Motiv chuzhogo* [Motif of another]. Minsk: Propilei.

14. Agamben, J. (2008) *Gryadushchee soobshchestvo* [The Coming Community]. Translated from Italian by D. Novikov. Moscow: Tri kvadrata.

15. Nancy, J.L. (2004) *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* [Being singular plural]. Translated from French by V.V. Furs. Minsk: I. Logvinov.

16. Zahavi, D. (2014) *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.

УДК 101.3
DOI: 10.17223/1998863X/32/5

И.Н. Инишев

ШПЕТОВСКАЯ ИДЕЯ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ИНТУИЦИИ В СВЕТЕ АКЦИОНИСТСКИХ ПОДХОДОВ В ТЕОРИИ ВОСПРИЯТИЯ

Выдвигается и отстаивается тезис, согласно которому эвристический потенциал программного труда Густава Шпета «Явление и смысл» может быть раскрыт более полно, если интерпретировать его в контексте акционистских подходов к феномену восприятия, разработанных в феноменологической социологии, современной аналитической теории восприятия и некоторых версиях пост-бурденианской социологии.

Ключевые слова: *феноменология, трансцендентализм, герменевтическое измерение, восприятие как социальное действие.*

Введение

Работа Густава Шпета «Явление и смысл» [1] важна и интересна уже только тем, что она представляет собой одну из первых реакций на программный труд трансцендентальной феноменологии – 1-й том «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», изданный Гуссерлем лишь годом ранее. Однако подлинная отличительная черта этого текста заключается в том, что он идет значительно дальше реконструкции и критики гуссерлевского проекта, предлагая – пусть и в самых общих чертах – свою собственную версию его внутренней трансформации, трансформации, нацеленной на последовательную и полную реализацию базовых принципов феноменологической философии.

Следует отметить специфику тогдашнего исторического этапа развития феноменологического движения, который можно назвать до-институциональным. Феноменологическая философия, при всем объеме проделанной исследовательской работы, по-прежнему оставалась на стадии общих программ и разработки базовых методических принципов. Она еще не получила того влияния в сфере современного философствования, которое она обретет в последующие десятилетия.

Это обстоятельство не могло не обеспечить особую свободу рецепции и критики, которой Г. Шпет и воспользовался. Кроме того, продуктивности шпетовской интерпретации Гуссерля поспособствовала и его позиция «аутсайдера» – позиция исследователя, не скованного никакими институциональными ограничениями, дисциплинарными рамками и личными обязательствами.

Вместе с тем то обстоятельство, что книга была написана по-русски, оказалось серьезным препятствием для рецепции теоретических новаций Шпета в контексте «феноменологического движения», ставшего впоследствии меж-

дународным. Последующие исторические события и трагическая судьба Шпета сделали это препятствие непреодолимым.

Тем не менее дальнейшая логика развития феноменологического проекта, его нынешнее состояние и, не в последнюю очередь, его диалог с альтернативными подходами к аналогичным проблемам заставляют сегодня по-новому взглянуть на критику и теоретические новации, предложенные Шпетом в его программной работе 1914 г.

Основной тезис этой статьи может быть сформулирован следующим образом: эвристический потенциал работы Густава Шпета «Явление и смысл» может быть раскрыт более полно, если интерпретировать его в контексте «акционистских» подходов к феномену восприятия, разработанных в феноменологической социологии Шюца, современной аналитической теории восприятия и некоторых версиях феноменологической и пост-бурденианской социологии.

Ниже будет предложено краткое обоснование этого тезиса. Но начнем мы с отношения шпетовского проекта к герменевтической феноменологии Хайдеггера, представляющей собой одну из наиболее радикальных разработок герменевтического измерения феноменологической философии, открытого также и Шпетом (и притом на несколько лет ранее) в упомянутом программном труде.

Имплицитный трансцендентализм: анализ герменевтического измерения феноменологического феномена в философии Хайдеггера

«Герменевтический поворот» в феноменологической философии, приведший в конечном итоге к разделению первоначально единого «феноменологического движения» на две относительно самостоятельных линии (рефлексивная и герменевтическая версии феноменологии), принято связывать с именем Хайдеггера. Это верно, если принять во внимание фактическое влияние на историю феноменологии, оказанное хайдеггеровским философским проектом, однако ошибочно с хронологической точки зрения.

И все же, в чем состоит различие между двумя этими инициативами герменевтической трансформации первоначального феноменологического проекта (Шпета и Хайдеггера)?

Для Хайдеггера «герменевтическое» – принципиальная предпосылка перцептивного опыта, не поддающаяся феноменологической редукции, поскольку ее конститутивные основания находятся за пределами базовой для феноменологии Гуссерля формы опыта: визуального восприятия, тематически (и оптически) сфокусированного на конкретном сегменте чувственного мира. Герменевтическое, как его понимает Хайдеггер, составляет основание этого опыта. Чувственное восприятие вещи представляет собой, с точки зрения Хайдеггера, своего рода финальную модификацию и седиментонтологически первичного, но вместе с тем до-рефлексивного опыта «раскрытия» мира, который может быть описан как замкнутое целое до-теоретических прагматических мотиваций и «подручного сущего». Даже если принять во внимание, что этот до-теоретический опыт обладает своим собственным способом видения окружающего мира (который Хайдеггер называет осмотрительностью, Um-Sicht) и что, кроме того, он расположен в средоточье повседневного существования человека, он тем не менее не становится инте-

гральной частью самосознания индивида, будучи вытесненным в область отчужденного, забытого и модифицированного бытия.

Такой статус герменевтического измерения опыта подтверждается и одновременно узаконивается онтологической перспективой, в рамках которой разворачивается феноменологически-герменевтический проект Хайдеггера. Герменевтическое у Хайдеггера имеет, по сути, исключительно трансцендентальный, или онтологический характер. В сфере онтического перцептивного опыта оно присутствует лишь в рудиментарной и модифицированной форме – как нерефлексируемая предпосылка этого опыта, как не обнаруживающая себя в сфере повседневного и научного восприятия онтологическая *структура*.

На это указывает и трактовка понимания, разработанная в рамках герменевтической феноменологии Хайдеггера. Понимание здесь в минимальной степени связано с человеческой активностью. Скорее оно – трансцендентальная (и, соответственно, надындивидуальная и сверхисторическая) структура, по отношению к которой отдельный индивид выступает в роли факультативного средства ее имплементации.

«Герменевтический акт»: социальное измерение перцептивного опыта в феноменологической концепции Шпета

Шпетовская трактовка герменевтического аспекта перцептивного опыта, как нам представляется, напротив, нацелена на своего рода ре-гуманизацию феноменологии, которая заключается в том, что интегрированный в процесс восприятия «герменевтический акт» [1. С. 196] осуществляется самим индивидом по эту сторону различения эмпирического и трансцендентального, онтического и онтологического. Понимание здесь – при всем его отличии от традиционного интеллектуалистского его истолкования – представляет собой форму активности индивида, включающую в себя как рефлексивные, так и до-рефлексивные составляющие.

Понимание в трактовке Шпета «присутствует» в восприятии не в качестве трансцендентального, или онтологического фундамента, а в качестве внутренней тенденции самого восприятия, реализация которой идентична достижению полноты перцептивного опыта. Перцептивное и герменевтическое, с точки зрения Шпета, образуют континуум опыта: в содержании интенционального, «тетического» акта есть «нечто, что как бы "уводит" нас от центрального ядра ноэмы…интенциональное сознание переходит как бы в новую сферу переживаний, не меняя, впрочем, направления внимания, которое может по-прежнему оставаться направленным на центральное ядро ноэмы» [1. С. 190].

Эта метафора отклонения траектории перцептивного сознания от сосредоточенности на «ноэматическом» смысле предмета в направлении его «внутреннего интимного, стоящего перед нами», его «энтелехии», выражает центральный и инновационный элемент шпетовского труда. При этом следует подчеркнуть, что «преломление интенции» подразумевает здесь не ее модификацию, а ее завершение, или, в терминах Гуссерля, ее исполнение. Однако из самой идеи коррелятивности «ноэзы» и «ноэмы» следует идея социального характера «акта полагания», поскольку коррелят этого акта –

интенциональный предмет, «ноэма» – всегда имеет свою энтелехию, свое «для чего», отсылающие за пределы формального смысла вещи к несущим и конкретизирующим ее социально-прагматическим «мотивирующим связям».

В итоге, из предложенных Шпетом в заключительных двух главах «Явления и смысла» рассуждений проистекает следующий важный вывод: трансцендентальная феноменология Гуссерля представляет собой не столько позитивную программу исследований, сколько радикальный опыт самокритики европейского философского субъективизма. Дескриптивная оптика феноменологии, как показывают критические размышления Шпета, доводит до логического завершения линию «методического солипсизма» в философии, демонстрируя границы знания, базирующегося на идее визуального восприятия, и одновременно с этим – в рамках одних и тех же методических процедур – раскрывает перспективу, в которой восприятие рассматривается как форма активного участия индивида в «конституировании» окружающих его «многообразных реальностей».

Однако в феноменологии Гуссерля это участие ограничивается по преимуществу когнитивными актами зрительного восприятия, в то время как Шпет говорит о необходимости расширения спектра возможностей для концептуализации этого участия. Для Шпета социальность и активные интерпретативные усилия воспринимающего субъекта – интегральная часть любого перцептивного опыта. Однако и у него мы не находим сколько-нибудь дифференцированного анализа этих ключевых (и даже, по его словам, онтологически значимых) [1. С. 199] элементов перцептивного опыта.

Наше краткое рассмотрение положения концепции Шпета в контексте раннего «феноменологического движения» можно резюмировать следующим образом: для феноменологии Гуссерля, базирующейся на теоретических предпосылках трансцендентализма, герменевтическое измерение и связанная с ним проблематика интерпретации не составляют темы феноменологической философии. «Божественное око» трансцендентального субъекта не интерпретирует, а созерцает «изначально данное». В герменевтической феноменологии Хайдеггера герменевтическое измерение хотя и занимает центральное место, оно тем не менее по преимуществу выполняет роль трансцендентального (онтологического) основания. Интерпретация у Хайдеггера представляет собой хотя и динамическую, тем не менее по сути неисторичную и надындивидуальную структуру. Dasein, как известно, характеризует человека только в аспекте его понимающего отношения к своему бытию, составляющего его отличительную онтологическую черту. В итоге, многие конститутивные для повседневного жизненного мира формы опыта характеризуются лишь негативно: как формы упадка и забвения изначального герменевтического измерения[1].Таким образом, если Гуссерль игнорирует фактор интерпретации и социальную природу анализируемых

[1] До некоторой степени этот упрек справедлив и в отношении Гадамера, для которого понимание – это в первую очередь «бытийный процесс» (Seinsvorgang). Во всяком случае, так обстоят дела в «Истине и методе». Лишь в более поздних работах речь идет о понимании и интерпретации в смысле конкретных практик индивида. Отчасти поэтому, как нам представляется, в теории понимания, разработанной Гадамером, полностью отсутствует политическое измерение, в отличие, например, от теории понимания, предложенной Хабермасом.

феноменов, то Хайдеггер игнорирует герменевтические импликации индивидуального перцептивного опыта.

Позиция Шпета, напротив, отличается эксплицитным признанием наличия герменевтического измерения в партикулярных актах перцепции, нацеленных на когнитивное постижение вещей окружающего мира. Тем не менее на последних страницах книги Шпет заметно отходит от феноменологических принципов, завершая свой новаторский проект рассуждениями в стиле философии объективного духа [1. С. 219–220].

Феноменологический метод: эпохе vs. редукция

Еще один важный момент, который остается у Шпета неразработанным, но на который предложенная им герменевтическая постановка вопроса не может не оказать влияния – необходимость переосмысления методических принципов феноменологии.

Методологическая рефлексия занимает центральное место в феноменологии Гуссерля. Все его программные работы включают в себя описание ключевых методических процедур, прежде всего феноменологического эпохе и комплекса редукций. Несмотря на то, что как у самого Гуссерля, так и в интерпретативной литературе различие между этими классами методических процедур проводится не всегда или проводится недостаточно ясно, между ними тем не менее существует заметная разница.

В то время как эпохе представляет собой методически практикуемую рефлексивную и аналитическую установку, сохраняющую подчеркнутый «нейтралитет» в отношении анализируемых содержаний (реализуемой здесь и сейчас полноты опыта), феноменологические редукции, напротив, их трансформируют. Трансформация здесь связана с идеей «первоначальной данности» (originäre Gegebenheit), понимаемой у Гуссерля в ориентации на идею достоверности и очевидности, которая, в свою очередь, базируется на фундаментальном приоритете теоретического – и при этом по преимуществу визуального – восприятия[1].

Яркий пример принудительного и деформирующего характера феноменологической редукции по отношению к исследуемым феноменам – гуссерлевский анализ интерсубъективных отношений, которые у него примечательным образом сводятся к опыту восприятия другого человека как психофизического единства (объекта). Заявленный принцип познания – «принцип всех принципов», или принцип «первоначальной данности» – в этом случае, как кажется, не соблюдается.

Содержание «нередуцированного» опыта во многих случаях может быть схвачено лишь «перформативно», в момент осуществления опыта и вне пределов установки теоретического наблюдения и тем более вне «фильтра» методических процедур редукции. Феноменологическая редукция в этом и подобных случаях представляет собой форму отказа от полноты опыта и, соответственно, от генерируемого в нем (релевантного для феноменологии) знания в пользу несоразмерных ему, однако методологически легитимированных подходов.

---

[1] См., например, аналогичную критику базовых (и притом некритических) предпосылок гуссерлевской феноменологии в одном из ранних курсов Хайдеггера [2. S. 271–273].

В итоге, как Гуссерль, так и Хайдеггер – пусть и по разным основаниям – игнорируют или, как минимум, недооценивают феноменологическую и когнитивную «самостоятельность» перцептивного опыта. Отчасти такое положение дел объясняется, по нашему мнению, приоритетом как в рефлексивной, так и в герменевтической феноменологии традиционных для философии нового времени онтологической и эпистемологической постановок вопроса.

Ситуация стала меняться начиная с 1940-х гг., после антропологического акцента, приданного феноменологии французскими исследователями (Сартр, Мерло-Понти), и возникновения феноменологической социологии в США, благодаря, прежде всего, усилиям Альфреда Шюца. В итоге, обозначенное в «Явлении и смысле» движение от онтологии и теории познания к анализу повседневных практик жизненного мира обрело конкретные очертания и, как следствие, – явным или неявным образом – наметился отказ от приоритета методологического принципа редукции в пользу широко понимаемого эпохе.

Шпет в заключительных главах «Явления и смысла» реализует этот отказ имплицитно, развивая тему открываемой в акте повседневного чувственного восприятия телеологии вещей, индифферентной по отношению к различению естественной и трансцендентальной установок. Шюц же, напротив, предлагает идею «специфического эпохе», которое выполняет не методическую, а «конститутивную» функцию (не функцию экспликации, а функцию конструкции определенной сферы опыта, или «реальности»).

Альфред Шюц: от феноменологического эпохе к эпохе «специфическому»

В своей программной работе «О многообразии реальностей» [3] Шюц, следуя во многом У. Джеймсу и Д.Г. Миду, предлагает свое, отличное от Гуссерлевского, понимание «естественной установки» (natural attitude).

Для Шюца естественная установка не исчерпывается «тезисом» о независимом существовании «внешнего мира». Напротив, с точки зрения Шюца, естественная установка представляет собой комплекс прагматически мотивированных человеческих деятельностей с различной темпоральной и пространственной организацией, в контексте которых и благодаря которым мир становится доступным. Каждая из этих форм деятельности, или, по выражению Шюца, «каждая конечная провинция значения» имеет своим истоком «мир труда как верховную реальность», представляющую собой своего рода «нулевой пункт» нашего опыта с присущими ему специфическими темпоральной, пространственной и социальной структурой, а также специфическим «акцентом реальности» (accent of reality). При этом, подчеркивает Шюц, «этот мир представляет собой для нашей естественной установки в первую очередь не объект мышления, а поле доминирования» [3. P. 227]. Мир не «дан» сознанию, но он «достигается» соразмерно нашей телесной позиции/организации и структурным характеристикам конкретного типа опыта, или соответствующей «конечной провинции значения»: «Весь социальный мир – это мир в пределах доступной мне сферы влияния (my attainable reach), со свойственными ему шансами доступа» [3. P. 226].

Кроме того, для «естественной установки», как ее понимает Шюц, характерно «специфическое эпохе», отличное от феноменологического, функция которого по отношению к соответствующей «провинции значения» не экспликативная, а конститутивная:

«Феноменология предложила нам понятие феноменологического epoché, приостановки нашей веры в реальность мира, представляющей собой средство преодоления естественной установки путем радикализации картезианского метода философского сомнения. Можно отважиться предположить, что в рамках естественной установки человек также использует специфическое epoché, которое, разумеется, заметно отличается от феноменологического. Он не приостанавливает действие веры во внешний мир и его объекты, но, напротив, он приостанавливает сомнение в его существовании. Что он заключает в скобки, так это сомнение в том, что мир и его объекты могут быть не такими, какими они ему представляются. Мы предлагаем называть это epoché epoché естественной установки» [3. P. 229].

В конечном итоге, для Шюца вопрос множественности реальностей – это вопрос множества «стилей существования», специфических эпохе и соответствующих им «акцентов реальности» [3. P. 232].

Алва Ноэ: сенсомоторное понимание и пространства доступа

Тему восприятия как формы прямого и активного доступа к миру развивает в последние годы современная англоязычная теория восприятия. Один из последних примеров и плодов этого развития – проект «перцептивного акционизма» американского философа Алва Ноэ.

Основной его тезис: присутствие вещей окружающего нас мира и мира в целом отличается хрупкостью (fragility). Присутствие мира для нас – не вопрос факта его существования, а вопрос доступа к нему, который всегда опосредован «различными стилями активной вовлеченности» [4. P. 153], включающей в себя не только эксплицитное физические (воз)действие, но и мышление, а также различные формы чувственного восприятия. Каждый из этих «стилей» представляет определенную форму «искусного вхождения в контакт» (skillful engagement), определенный способ прямого доступа к миру, а не одну только форму «репрезентации», как зачастую интерпретируются речевая коммуникация и мышление.

Человек, согласно Ноэ, всегда обладает непосредственным доступом к миру; непосредственным в смысле не опосредованным представлениями, ментальными образами и т.д. Однако этот доступ не предоставляется «бесплатно» (for free). Мы достигаем мира посредством разнообразных, освоенных нами навыков и практик, соприсутствуя с окружающим нас миром в общих для нас и для мира «пространствах доступа». Коммуникация с миром, по выражению Ноэ, представляет собой не «переход» (passage) (из внутренней, субъективной сферы во внешнюю, объективную), а «движение» (movement) от «здесь» к «там», от этого места к тому» [4. P. 5].

Многообразию форм – «стилей» – доступа к миру коррелятивно многообразие форм его – «прямой» – доступности (availability), из чего проистекает и чем отчасти обосновывается тезис о многообразии присутствия. В этом контексте Ноэ отстаивает идею восприятия как активного (деятельного) дос-

тупа к миру, охватывающего собой широкий спектр человеческих действий: от «сенсомоторного понимания» до речевого/мыслительного опыта, рассматриваемого Ноэ в качестве «расширенного восприятия» (мышление как способ «прямого» контакта с миром, как один из «стилей» доступа к реальности). В итоге, интенциональность, с точки зрения Ноэ, – это не «акт» (трансцендентального) сознания, а тип диалогического (и, стало быть, рефлексивного, понимающего) отношения с воспринимаемым: «Как сам объект, так и понимание, или навыки доступа играют ключевую роль в восприятии» [4. P. 25].

Тем самым «конституирование» оказывается результатом многообразных и, главное, «посюсторонних» усилий, компетенций и практик индивида, субъекта социального коммуникативного опыта.

Тиа ДеНора: восприятие как социальное действие

Тему «естественной установки», или, иначе, повседневности, а также тему восприятия как формы социальной активности развивает в своей новой книге британский социолог Тиа ДеНора [5]. Примечательно, что ДеНора демонстрирует эксплицитный онтологический интерес, спрашивая о формах опыта, в которых и посредством которых производится «чувство реальности» [5. P. XV].

Противопоставляя свое понимание повседневности феноменологической трактовке повседневного, ДеНора постулирует идею повседневности не в смысле анклава, окруженного разнообразными формами «неповседневного», а как «место, где опыт становится явным, где он обретает форму, где обнаружен смысл [where sense is made]. В этом отношении повседневное представляет собой временное местоположение, или «время Ч» (zero-hour), где реальности приводятся к существованию и становятся сфокусированными тем способом, который важен – для нас » [5. P. XX].

Примечательно, что приведение реальности к существованию, ее «фокусировка» и другие «глобальные» по смыслу и последствиям действия осуществляются в «локальных» перцептивных и интерпретативных актах, или – как их называет ДеНора вслед за Гарольдом Гарфинкелем – «искусных практиках», «которые соединяют воедино слова, действия, объекты, значения, восприятия и людей» [5. P. 125]. В итоге, перцептивный опыт обретает не только социальное, но и политическое измерение.

Заключение

В заключении перечислим основные тезисы, которые мы пытались прояснить в этом коротком тексте.

1. В работе «Явление и смысл» Густав Шпет не только реконструирует программные положения трансцендентальной феноменологии и не только критикует их, но и предлагает ряд важных новаций, значение которых было осознано лишь в послевоенное время, вследствие трансформации самой феноменологической философии и изменившихся социальных реалий, потребовавших новых теоретических инструментов для своего осмысления.

2. Шпет, как и, позднее, Хайдеггер, открыл герменевтическое измерение перцептивного опыта, опираясь на исследовательские принципы самого Гуссерля. Однако в отличие от Хайдеггера у Шпета это герменевтическое измерение – не «трансцендентальный» фундамент, а непосредственное содержание визуального восприятия. Иными словами, перцептивный опыт – это не опыт сокрытия, а опыт обнаружения герменевтического феномена.

3. Аналогичное понимание герменевтических содержаний перцепции мы находим и в современной «акционистской» теории восприятия, основные принципы которой изложены в недавних работах американского исследователя Алва Ноэ, социолога Тиа ДеНоры, а также в ставшем уже классическом тексте Альфреда Шюца «О многообразии реальностей».

4. Перцептивный опыт рассматривается как форма социального действия с присущими ему особыми возможностями познавательного и практического доступа к миру.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл: Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914. 219 с.

2. *Heidegger M.* Einführung in die Phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe. Bd. 17. Frankfurt/M.: Klostermann, 1994.

3. *Schutz A.* On Multiple Realities // Schutz A. Collected Papers. Vol. 1. The Problem of Social Reality. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhof, 1962. P. 207–259.

4. *Noë A.* Varieties of Presence. Cambridge/London: Harvard University Press, 2012. 174 p.

5. *DeNora T.* Making Sense of Reality. Culture and Perception in Everyday Life. London: Sage, 2014. 200 p.

Inishev Ilya N. National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/5

GUSTAV SCHPETT'S NOTION OF THE HERMENEUTIC INTUITION IN THE LIGHT OF ACTIONIST APPROACHES TO THE THEORY OF PERCEPTION

Keywords: phenomenology, transcendentalism, hermeneutic dimension, perception as a social action

What makes Gustav Shpet's work "Appearance and Sense" so important is not only that it was one of the first critical reactions to Husserl's programmatic work of transcendental phenomenology, 1st volume of "Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology". Besides its critical stance, the book retains its actuality in the contexts of ongoing discussionsabout foundations and consequences of "hermeneutic transformation" of the initial phenomenological project. Like Heidegger several years later, Shpet, drawing on research principles Husserl's,has revealed what can be called hermeneutic dimension of perceptual experience.But, unlike Heidegger, Shpet conceders this hermeneutical dimension not as a transcendental fundament but rather as immediate content of visual perception. In other words, experience of perception is not the experience of hiding but that of revealing the hermeneutical, or the teleological in terms of Shpet. Similar understanding of hermeneutical contents we find also in the contemporary – "actionist" – theory of perception, basic elements of which has been presented in the recent works of an American philosopher Alva Noe and a British sociologist Tia DeNora. Nevertheless a sketch of the actionist approach to the phenomenon of perception we can find in programmatic article ("On Multiple Realities")by Alfred Schutz, the founder of phenomenological sociology. As a result, all this creates necessary prerequisites for revisiting theaforementioned Shpet's work from the standpoint alternative to the traditional phenomenological lines of thought. To key innovations within contemporary theories of perception belong the following: consideration of perceptive acts as forms of social action and forms of direct access to the world; the broadening of the concept of understanding to include non-conceptual, practical, bodily, for example sensorimotor,

forms of understanding. In consequence, perceptual experience obtains, besides a cognitive and ontological dimension, also political one.

References

1. Shpet, G.G. (1914) *Yavlenie i smysl: Fenomenologiya kak osnovnaya nauka i ee problem* [Phenomenon and meaning: Phenomenology as a basic science and its problems]. Moscow: Germes.

2. Heidegger, M. (1994) *Einführung in die Phänomenologische Forschung* [Introduction to phenomenological research]. Vol. 17. Frankfurt/M.: Klostermann.

3. Schutz, A. (1962) *Collected Papers*. Vol. 1. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhof. pp. 207–259.

4. Noë, A. (2012) *Varieties of Presence*. Cambridge/London: Harvard University Press.

5. DeNora, T. (2014) *Making Sense of Reality. Culture and Perception in Everyday Life*. London: Sage.

УДК 1.16. 16.43
DOI: 10.17223/1998863X/32/6

А.В. Лаврухин

ФЕНОМЕН ИСКУССТВА В ФИЛОСОФИИ Г.Г. ШПЕТА И Г.-Г. ГАДАМЕРА

Представлен сравнительный анализ концептуального осмысления феномена искусства в философии Г.Г. Шпета и герменевтике Г.-Г. Гадамера.

Ключевые слова: *украшение действительности, сквозная конкретность, декоративность, прирост бытия.*

Двигаясь в фарватере заданной Шпетом тематизации феномена искусства, мы находим множество полемически заострённых перекличек с феноменолого-герменевтическим подходом к осмыслению опыта искусства, согласно которому искусство и философия делают одно общее дело – выводят истину из потаённости и делают её явленной миру. Но насколько глубоко это родство? Можно ли утверждать о преемственности или комплиментарности двух исследовательских стратегий? В данной статье будет сделана попытка ответить на этот вопрос, опираясь на сравнительный анализ концептуального осмысления феномена искусства в философии Г.Г. Шпета и герменевтике Г.-Г. Гадамера.

Игровое и праздничное измерение искусства: репрезентация онтологической структуры и украшение действительности

Как известно, в «Истине и методе» Гадамер раскрывает онтологию и герменевтический смысл произведения искусства через разъяснение феноменов игры и праздника [1. С. 145]. В свою очередь, Шпет определяет генезис и сущностную функциональность искусства через понятия украшения и праздника [2. С. 179]. Формально-тематическое единство позволяет задаться вопросом о глубине сходств и различий между двумя мыслителями в подходах к разъяснению конститутивных для опыта искусства феноменов.

Начнём с герменевтического истолкования произведения искусства, в котором игра определяется как «путеводная нить онтологической экспликации». Гадамер – в противовес эстетической субъект-ориентированной установке – подчёркивает укоренённость произведения искусства в мире, существующем до и вне рефлексивного субъекта и его целенаправленной деятельности. Игра в таком понимании – это не результат взаимодействия играющих субъектов, но «бытие игры», «независимое от сознания тех, кто играет» [1. С. 147]. Показательны в этой связи примеры, которые он приводит для разъяснения онтологического измерения игры: это игра света и тени, волн, животных и т.д. Вовлечённая в игру дорефлексивная десубъективированная реальность имеет первичный характер по отношению к играющему

субъекту: не игрок играет игру, но реальность игры создаёт игровое пространство и конституирует нового субъекта – игрока. Примечательно в этом плане непривычное и парадоксальное для субъект-ориентированного эстетического сознания гадамеровское сопоставление естественности игры для животных и природы и «неестественности» игры для человека: «Дело явно обстоит не таким образом, что животные *тоже* играют и что *даже* про воду и свет можно в переносном смысле сказать, что они играют. Скорее, напротив, про человека можно сказать, что *даже* он играет» (курсив мой. – *А.Л.*) [1. С. 150]. Тем самым Гадамер подводит нас к мысли о *медиальном характере игры и произведения искусства*, чей способ бытия – самопрезентация, впервые позволяющая миру и бытию самораскрыться и самовыявиться так, как никогда и нигде прежде. В этом отношении произведение искусства определяется как разновидность игры, присущей человеку, как событие погружения в онтологическое измерение опыта мира. Именно поэтому Гадамер называет преображение игры в искусство преобразованием в структуру и тотальным опосредованием: в произведении искусства больше нет играющего, остаётся только играемое.

Соответственно, прекрасное понимается не как эффект восприятия субъектом произведения искусства, но как способ бытия, репрезентирующий универсальную онтологическую структуру: «Способ бытия прекрасного оказался для нас знаком всеобщего бытийного устроения…» [1. С. 561]. Гадамер отмечает этот специфический способ бытия произведения искусства, следуя мысли Платона: «Безусловно, отличительная черта прекрасного по сравнению с благом – то, что оно являет себя из себя самого, делает себя непосредственно оче-видным в своем бытии» [1. С. 555]. Причём такое самоявление нельзя понимать как некое целенаправленное, намеренное самопоказывание, демонстрацию для того, чтобы все это увидели. Это не сознательно (или бессознательно) сконструированная искусственная реальность (иллюзия), которую демонстрируют на показ. Явление себя из себя самого – это способ бытия произведения искусства – иначе быть оно не может. И, одновременно, это подлинно феноменологическая данность бытия: бытие являет себя (соответственно, усматривается) в произведении искусства не через некое иное сущее, но через само себя, т.е. оче-видно являя само себя, само-являясь. «Прекрасное, способ явления благого, само делает себя явным, раскрывает себя в своем бытии, само себя пред-являет, пред-ставляет, презентирует (darstellt). То, что таким образом презентируется, в своей представленности не отличается от себя самого. Оно не есть нечто одно для себя и нечто иное для других. Оно не есть также нечто в чем-то ином…» [1. С. 561].

Соответственно, герменевтическая интерпретация феномена праздника призвана разъяснить темпоральность произведения искусства и его м*и*ровый, универсальный, онтологический характер.

Посмотрим теперь, как работает метафора праздника в философии искусства Г.Г. Шпета. Здесь показателен фрагмент «Искусство и жизнь», где искусство определяется через феномен украшения: «Что искусство возникает из украшения, – это не только генетический факт, это также существенная функция искусства, раз искусство, так или иначе, целиком или частично, между прочим или всецело, представляет красоту» [2. С. 179]. Для Шпета

метафора украшения важна в том смысле, что она легко – как и праздник – «пристёгивается к» и «отстёгивается от» жизни: «Искусство должно быть не в жизни, а *к* жизни, *при* ней, легко отстегиваемое, – отстегнул и пошел дальше – пристегнуть к другому краю... Красота – праздник, а не среда (курсив мой. – *А.Л.*)» [2. С. 181]. Таким образом, в этом определении утверждается инаковость искусства (оно существует в жизни как в чём-то ином) и его несамостоятельность, зависимость от самодостаточной реальности: украшение не может быть без того субстрата, который украшается. «Если жизнь есть искусство, то искусства нет. Ибо украшение должно быть украшением чего-нибудь, а если оно не украшает жизни, то и оно не существует, и жизнь – истязание. А украшать украшение – своего рода aesthetical insanity» [2. С. 181]. Если сопоставить это понимание с гадамеровским, мы обнаружим некоторую двойственность. С одной стороны, тезис Шпета о зависимости искусства от жизни сближает его позицию с герменевтико-феноменологическим подходом: Шпет не склонен изолировать искусство от жизни, превращая его в «резервацию прекрасного», конституируемую креативным субъектом, талантом или гением (как это происходит, например, в случае с Кантом). Однако, с другой стороны, характер связи искусства с миром жизни не позволяет говорить о продуктивном, внутреннем взаимодействии. Ведь украшение и праздник – согласно вышеозначенной формулировке Шпета – не произрастают из самой жизни, принципиально не принадлежат ей, но именно «пристёгиваются» и «приходят» к ней откуда-то извне. В этой связи возникает вопрос, откуда возникают (произрастают) сами феномены украшения и праздника? Разъяснения Шпета дают основание полагать, что праздник и украшение – это специально сделанный (искусственный) продукт, плод деятельности креативного и активного субъекта, «транспонирующего в сознании» предмет действительности в предмет эстетический [3. С. 8]. И если у Гадамера игра как способ бытия произведения искусства имеет преимущественно естественное (природное) происхождение, то в понимании Шпета, напротив, «…"природа" прежде должна быть окультурена, охудожественна, чем восприниматься эстетически. "Природа" должна перестать быть естественною вещью, подобно тому, как она представляется чувственному сознанию неидеальною возможностью» [2. С. 176]. Показательна здесь ссылка на эстетического субъекта, наделённого способностью конституировать эстетические предметы в своём сознании [3. С. 9]. Таким образом, если для Гадамера праздник – это нечто такое, что выходит за полномочия субъекта, то в случае со Шпетом мы имеем дело с праздником и украшением как порождениями креативного эстетического субъекта. Примечателен нарочитый активизм этого субъекта на фоне пассивности самой жизни: жизнь для искусства – всего лишь материал, взаимодействие с которым может быть лишь односторонним. «Жизнь есть только материал и искусства, и философии, следовательно, жизнь есть только отвлеченность…» [2. С. 181].

Таким образом, Шпетовское определение характера взаимодействия между искусством и жизнью репрезентирует слабую (мягкую) версию той самой субъект-объектной модели эстетического сознания, которая стала предметом жёсткой критики Гадамера. Она определяется нами как слабая (мягкая), поскольку, в отличие от сильной (жёсткой), представленной, на-

пример, в философии искусства И. Канта, эстетический субъект не создаёт автономного пространства эстетических реалий («резервацию искусства»), но воспроизводит то, что дано первично, а именно – действительность (жизнь). «Художник не творит действительности, а только воспроизводит. В этом гарантия утверждаемой им действительности и действительности утверждаемого им… Художник воспроизводит действительность уже созданную. Его утверждение относится к сущему. Как бы ни была действительность задумана и создана, созданная и существующая, она – такая, а не иная, и другой – нет» [2. С. 192]. Но в то же время опыт искусства лишён своего онтологического измерения и без «транспонирующего сознания» не существует [3. С. 8].

Когнитивное измерение опыта искусства: подлинное понимание и aisthesis

Для понимания специфики сходств и различий двух концепций не менее важно проанализировать когнитивное измерение опыта искусства. Для обоих мыслителей оно имеет определяющее значение.

Так, в герменевтическом осмыслении понимание есть особенная устроенность или преимущественный способ бытия прекрасного: оно само открывается, выпячивает себя, как никакой другой способ бытия, оно обращает на себя внимание, показывает себя. Именно в силу такой преимущественной разомкнутости бытие произведения искусства оказывается наиболее благоприятной почвой для прояснения как структуры бытия, так и структуры понимания. Для Гадамера бытие искусства обладает преимуществом именно потому, что как нельзя лучше соответствует максиме феноменологического усмотрения – очевидно усматривать *самоявление вещи*: «Герменевтический опыт, как опыт постижения пере-данного смысла, причастен к той непосредственности, которой издавна отмечен и отличен опыт прекрасного, как и вообще любой опыт очевидной истины» [1. С. 559]. Понимание только тогда соответствует своей природе, когда оно стремится быть истинным, т.е. подлинным пониманием. В свою очередь, истина – это не результат виртуозности самого автономно взятого понимания, выведенного из его бытийной сферы, но, «напротив, подлинный опыт, т.е. встреча с тем, что заявляет о себе как об истине» [1. С. 564]. Говоря языком Хайдеггера, бытие искусства разомкнуто преимущественным образом, то есть по своему рангу превышает все прочие способы разомкнутости бытия. Именно поэтому опыт искусства имеет наивысший когнитивный (герменевтический) потенциал: он приближает нас к подлинному пониманию человеческого бытия.

В понимании Шпета смысл имеет приоритетный по отношению к красоте (и украшению) ранг, но взаимосвязь между ними мыслится принципиально иначе. «Украшение – только экспрессивность красоты, т.е. жест, мимика, слезы и улыбка, но еще не мысль, не идея. Экспрессивность – вообще от избытка. Смысл, идея должны жить, т.е., во-первых, испытывать недостаток и потому, во-вторых, воплощаться, выражаться. *Красота – от потребности выразить смысл*» [2. С. 180]. Как видим, мысль, идея имеют здесь приоритетный ранг и телеологический характер, в то время как красота и прекрасное – вторичный, дефицитный, подчинённый статус. При этом субъект и его

потребности играют определяющую роль в процессе эстетизации действительности, поскольку именно художник «создаёт» ту реальность, которая затем становится предметом осмысления в философии: «И художник не творит действительности, не производит – то, что он производит, есть искусство, а не действительность – он подражает и воспроизводит. *Но он раньше философа утверждает действительность, потому что впереди всякого познания идет созерцание*…» [2. С. 191]. Таким образом, искусство выполняет для философии как практике понимания par exellence эстетическую функцию, понятую в классическом смысле, – оно конституирует новый опыт восприятия (aisthesis). «Искусства – органы философии; философия нуждается не только в голове, также и в руках, глазах и в ухе, чтобы осязать, видеть, слышать» [2. С. 181]. Шпет вносит в эту модель один немаловажный нюанс – благодаря искусству действительность преображается и становится красивой. В свою очередь, красивая действительность оказывается более осмысленной: такой модус реальности Шпет называет «сквозной конкретностью». Однако даже красивая действительность имеет дефицит смысла и по своему рангу уступает более осмысленной «последней конкретности» (философии). Именно поэтому Шпет видит продуктивным взаимодействие между искусством и философией, называя последнюю высшим мастерством (искусством) мысли, бескорыстно украшающим действительность. В результате Шпет выстраивает довольно жёсткую иерархию рангов действительности и коррелятивных им когнитивных актов в Гегелевском духе: «Жизнь есть только материал и искусства, и философии, следовательно, жизнь есть только отвлеченность…Философия же – последняя, конечная в задании и бесконечная в реальном осуществлении конкретность; искусство – именно потому, что оно искусство, а не уже-бытие, творчество, а не созданность – есть предпоследняя, но все же сквозная конкретность. Философия может быть предпоследнею конкретностью, и тогда она – искусство, а искусство, проницающее последнюю конкретность, есть уже философия. Так, искусство как философия есть философия как искусство – и, следовательно, пролом в стене между искусством и философией» [2. С. 181].

Онтологическое измерение опыта искусства: украшение действительности и прирост бытия

Завершим наш анализ сравнением эффектов опыта искусства для человеческого бытия.

Как мы уже замечали ранее, опыт искусства, в понимании Шпата, имеет для действительности характер украшения. При этом «украшение» действительности искусством понимается Шпетом по-гегельянски – через «снятие» «просто действительности» и утверждение новой, преображённой красотой, действительности, которая более конкретна, чем «просто действительность», но недостаточно конкретна, чем действительность, с которой имеет дело философия. «Конкретность» здесь подразумевает конкретность смысла: искусство поставляет философии «украшенную» действительность и тем самым впервые «открывает» («вставляет») философии глаза и уши на действительность, исполненную конкретного смысла. Таким образом, искусство выполняет свою «терапевтическую» функцию в отношении действительности, ко-

гда оно становится философией, а философией оно становится, когда создаёт умный внутренний образ: «Внутренняя форма, "образ", созерцание, интуиция бывают также умными. Тут начинается искусство как философия, перевал к последней конкретности…» [2. С. 182]. Примечательно, что создание внутреннего образа – это не произвольное творение субъекта, но «разоблачение тайны бытия»: «Художник не просто для себя созерцает, а разоблачает тайны. Запечатлеть – здесь только начинается художественно-совершенное зрение художника – явленность вовне. Красота – дважды рожденная, дважды явленная. Оттого она – и смысл и значение. Оттого она не только эстетична, но и философична. Но, прежде чем передать действительность философу, художник должен утвердить ее права на бытие в созерцании: еще не реального и уже не идеального только» [2. С. 191]. В этом акценте на преображении опыта восприятия (aisthesis) с отчётливой когнитивной, познавательной составляющей («разоблачение тайны бытия» и «утверждение права на бытие в созерцании» происходит по сути, в сознании воспринимающего субъекта), равно как и в случае с отмеченной ранее иерархией рангов действительности, на наш взгляд, сказываются симптомы субъект-объектной модели эстетики (в версии Гегеля и Гуссерля). Примечательна в этом плане беспощадная критика Шпетом всякого рода синтезов искусств, которые, помимо оскорбления изысканного эстетического чувства автора, несут в себе угрозу смешения стройной иерархии видов искусств, венчающихся словесной формой искусства, среди которых философия представляется самым чистым, осмысленным и самодостаточным. При этом архитектура и иные декоративные искусства, в случае с которыми «украшение» приобретает буквальный, а не метафорический смысл, остаются на периферии внимания мыслителя.

Напротив, Гадамер далеко не случайно завершает свой анализ искусства рассмотрением архитектуры. Как справедливо замечает И. Инишев, архитектура имеет в концепции Гадамера «парадигматический характер» [4. С. 5] и это напрямую связано с эффектом опыта искусства для человеческого бытия. Поскольку, в понимании Гадамера, подлинный опыт искусства – это, прежде всего, репрезентация мира, архитектура, «формирующая первичное экзистенциально-антропологическое пространство» [4. С. 12], – в наиболее полной мере отвечает предназначению искусства, а именно – строить мир в фундаментально-онтологическом и м*и*роокружном смысле [5. С. 36]. Именно поэтому Гадамер употребляет выражение «прирост бытия» (Seinszuwachs) в отношении к архитектуре. Интересно, что Гадамер, разъясняя специфику архитектуры как вида искусства, также говорит о возвышающем действительность украшении: «Только свободное расположение на площадке не вредит декоративности, но служит репрезентативному возвышению соотнесенности с жизнью; этой соотнесенности оно подчиняется, украшая ее» [1. С. 206]. Однако, в отличие от «украшения действительности» Шпета, возвышающий и украшающий жизнь эффект имеет более универсальный и фундаментальный (онтологический) характер. Поскольку архитектура организовывает пространство, охватывающее всё в нём сущее, она «охватывает всю совокупность искусств, она превращает свою точку зрения в универсально действенную. Эта точка зрения – позиция декоративности» [1. С. 206]. «Декоративность» здесь понимается не как нечто дополнительное

(украшение) к уже имеющемуся (действительности), но как пространство медиации всех видов и родов искусств, открыто репрезентирующих свои смысловые сферы, взаимодействующих друг с другом и тем самым созидающих в мире новые взаимосвязи значимого. Так понятая декоративность устанавливает запрет на всякую эксклюзивность, самозамкнутость и чистоту и в этом отношении являет собой противоположность проектируемой Шпетом иерархии чистых (не синтетических) видов искусств. Соответственно, архитектура выделяется Гадамером не потому, что в иерархии видов искусств оно самое осмысленное и изысканное, но именно в силу его принципиальной открытости для взаимного опосредования и взаимодействия всех видов искусств, благодаря которому мир и бытие «прирастают» новыми значимыми взаимосвязями [6].

Заключение

На основании результатов сравнительного анализа мы приходим к выводу, что, несмотря на близость тематизации конститутивных для опыта искусства феноменов, в концептуальном осмыслении феномена искусства между двумя мыслителями – Г.Г. Шпетом и Г.-Г. Гадамером – различий больше, чем сходств. Более того, по ряду принципиально важных для понимания феномена искусства методологических предпосылок Шпет и Гадамер являются заочными оппонентами.

Литература

1. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. М., 1988.
2. *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007.
3. *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты. СПб., 1923.
4. *Инишев И.Н.* Фотография, декор, архитектура: смена парадигм в философской эстетике // Вестн. СамГУ. 2006. №10/1 (50).
5. *Gadamer G.-G.* Ästhetik und Poetik // Gesammelte Werke. Tübingen, 1999. Bd. 8.
6. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.

Laurukhin Andrei V. National Research University Higher School of Economics (St.-Peterburg, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/6

THE PHENOMENON OF ART IN G.G. SHPET'S AND H.-G. GADAMER'S PHILOSOPHY

Keywords: decoration of reality, through concreteness, decorative effect, increase in being

Article presents the comparative analysis of conceptual understanding of the phenomenon of art in G.G. Shpet's and H.- G. Gadamer's philosophy. Key parameters of the comparative analysis became thematically and substantially close to both thinkers theses on the esthetic transformation of reality in the experience of art, on communication of art with phenomena of game and celebration, on cognitive and ontologic potential of art, and essential interrelation between art and philosophy. Analysis of the celebration- and the game-parameter of artwork showed a fairly significant differences between thinkers. For Gadamer game and festive dimension of art testifies ontologically independent, de-subjectivized and medial character of a work of art, whose way of being – self-presentation, allowing the world and being be fully self-open and self-reveal. Accordingly, the fine is understood not as the effect of the perception of the subject, but as a way of being, representing the universal ontological structure of the world. Shpet's definition of art through the metaphor of «decoration of reality», on the one hand, does not isolate art from life, but, on the other hand, significantly reduces its ontological status. The nature of the interaction between art and life on the model of "active form – passive mate-

rial" represents a weak (soft) version of the subject-object model of aesthetic consciousness, which became the hard Gadamer's criticism. In Gadamer's understanding experience of art has the highest cognitive (hermeneutics) potential as it approaches us to original understanding of human being. In Shpet's understanding the thought (idea) have a priority rank and teleologic character, and experience of art, beauty and fine – the secondary, subordinated status. From here partnership between philosophy and art being understood differently: if for Gadamer experience of art ontologically equal to philosophical understanding of being, for Shpet art as "through concreteness", carries out the subordinated aisthesis function on which is built the philosophy as "the last concreteness". Effects of the experience of art for the human being are treated by Shpet in a Hegels paradigm of increase of ranks of reality in process of increase of level of its intelligence. The criticism of synthetic arts and preference of pure classical types of arts (among which literature and poetry are the most perfect), testifies the importance for Shpet of the principle of hierarchy of reflections and correlative to them reality ranks when determining the status and functions of art. In Gadamer's understanding the main mission of art consists in building being-in-the-world. For this reason Gadamer uses expression "increase in being" (Seinszuwachs) in the attitude towards architecture and decorative arts.

References

1. Gadamer, G.-G. (1988) *Istina i metod* [Truth and Method]. Translated from German by B.N. Bessonov. Moscow: Progress.

2. Shpet, G.G. (2007) *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury* [Art as a form of knowledge. Selected works on the philosophy of culture]. Moscow: ROSSPEN

3. Shpet, G.G. (1923) *Esteticheskie fragmenty* [Aesthetic excerpts]. Petrograd: Kolos.

4. Inishev, I.N. (2006) Fotografiya, dekor, arkhitektura: smena paradigm v filosofskoy estetike [Photography, decor, architecture: a paradigm shift in the philosophical aesthetics]. *Vestnik SamGU – Vestnik of Samara State University*. 10/1 (50).

5. Gadamer, G.-G. (1999) *Gesammelte Werke* [Collected Works]. Vol. 8. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

6. Heidegger, M.(1977) *Bytie i vremya* [Being and Time]. Translated from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem.

УДК 111.3, 168.2
DOI: 10.17223/1998863X/32/7

Е.В. Малышкин

ОМОНИМИЯ «Я» И РАСПРЕДЕЛЕННОЕ ЗНАНИЕ[1]

Понятие распределенного знания связано с тем, что Г. Г. Шпет называет омонимией «я» и проблемой обнаружения субъекта знания. Показано, что понятие распределенного знания допускает деление не только на положительные классы, но можно говорить и об отрицательной дистрибуции. Показано место распределенного знания в метафизике Нового времени.

Ключевые слова: *распределенное знание, метафизика Нового времени.*

Шпет, отмечая невозможность однозначного указания на собственника я, отмечает несколько омонимий.

Это омонимия я, омонимия субъекта, омонимия принадлежности. Весь его подробный анализ направлен к тому, чтобы развести эту сплотившуюся троицу, т.е. отделить я от субъекта, субъекта от собственника, собственника от сознания. Я не буду воспроизводить содержание этой работы, а начну с цитаты, которая является одним из промежуточных выводов для Густава Густавовича, а для меня станет отправным пунктом: «Оно вообще ни к какому субъекту не относится, 2×2=4 есть отношение мимо всякого субъекта, и если мы станем анализировать это выражение, как суждение, входящее в состав сознания, и не будем связаны обещанием оправдать какую-нибудь теорию, мы в своем анализе даже и не вспомним о существовании «субъекта», а, следовательно, не придется нам обращаться и ни к какой «транссубъективности». Философский и логический анализ этого выражения будет так же «безличен», как и математический его анализ, как безлична сама таблица умножения» [1. С. 65–66].

Далее Шпет, отмечая, что мы «иной действительности кроме как социальной и не знаем», показывает, что субъектом сознания может быть не только «я», но город, аудитория, страна, причем так, что первый из отмеченных не обладает какими-либо онтологическими преимуществами перед другими. Отмечает Шпет также и то, что указанные субъекты точно так же не могут быть собраны из множества, как и я. Вернее, он выражается изящнее: если мыслить социальное, как предлагает Гегель, как объективированное субъективное, то нужно признать, что оно в той же мере и субъективированное объективное. Поскольку именно субъективность и «я» как преимущественный или даже исключительный владелец единства сознания оказывается в цитируемой работе под вопросом, Шпет пишет: «Слово “субъект” просто повторяю за другими, а думаю, что “единство сознания” может быть как субъективным, так и коллективным». Таким образом, Шпет обращается к проблеме, которую отмечали уже современники Декарта: если «я» – это

[1] Статья подготовлена в рамках реализации проекта, поддержанного РГНФ № 15-03-00492.

только мышление, то каким образом это я имеет отношение к мыслящему человеку? Как род к виду или как смесь плохо совместимого, мышления и тела? Как мне представляется, есть более удобный термин для описания того феномена, о котором повествуется в приведенной цитате, и термин этот, вернее следы его, мы также находим в философии Нового времени[1].

Термин этот – *дистрибутивность*, и его введение требует некоторого прояснения. Так, если у нас с кем-то есть по яблоку, и мы ими обменяемся, то у каждого по яблоку и останется. А если у нас есть по файлу, то при обмене мы станем обладателями уже не одного, а двух файлов. Этот пример демонстрирует, что яблоко и файл в данном случае обладают различной дистрибутивностью: яблоко нельзя разделить между двумя (или многими), не утратив его как одно целое яблоко, тогда как файл разделить можно, и это уже привычное действие. Легко также видеть, что дело не в яблоке и файле: так, любоваться яблоком можно и вдвоем, а файлом порою нужно владеть исключительно в одиночку. Наша задача – не задать классификацию вещей, соответствующих тому или иному способу распределенности, но составить классификацию дистрибутивности: на какие классы может быть разделена сама эта способность вещей (или идей) быть разделяемыми?

Как мне кажется, указание на дистрибутивный параметр идей есть не что иное, как выход из той плоскости, которая очерчивается, по замечанию Шпета, векторами содержания и объема понятия в аристотелевской логике, сливающимися в один лишь объем [1. С. 29].

Шпет указывает, что у Гуссерля определение «чистого я» как имманентной трансцендентности скрывает омонимию: само это чистое я как субъект всякого опыта сознания не дано, но оно дано как subjectum, т.е. предмет. Отметим, что в понятии дистрибутивности идеи разделение на субъект и предмет не имеет значения: субъект – тот, кто понимает, но понимать можно и вдвоем, и в некоем всеобщем смысле. Изначально понимающий не один, его множественность неопределённа, а дистрибутивность, как мы уже сказали, принадлежит не предмету, а обстоятельствам, в каких предмет воспринят неким неопределенным по количеству множеством (или, лучше сказать, единством) воспринимающих. Дистрибутивность знания задает коллективный характер новоевропейской науки: всякий может обладать этим знанием, всякий способен его приумножить/сократить и, что особенно важно здесь, всякий может претендовать на особый статус знающего. Новоевропейская борьба с авторитетами имеет не столько социально-культурный, сколько эпистемологический характер: авторитетное слово – это как раз такое, которое нельзя переприсвоить, сказать, что я знаю нечто в той же мере, в какой знает это авторитет. Тогда как образец новоевропейского знания, cogito sum, задает именно эту диспозицию знающих.

Невозможно, таким образом, *обладать* знанием, можно лишь так или иначе разделять его. Знание не может не быть распределенным, циркуляция знания есть непременное его условие. Однако из того, что всякое знание распределено, вовсе не следует, что всякое знание распределено всеобщим

[1] Подробнее о проблеме совмещения мыслящего и протяженного в философии Декарта см.: [2. С. 48].

образом. Классификация дистрибутивности знания может быть выстроена по различным основаниям, прежде всего – по степени общности.

Единичная дистрибуция. Если у меня есть повторяющиеся сны, и я не могу никому рассказать, какие именно это сны, поскольку попросту не помню этого, но каждый раз, попадая в повторяющийся сон, я узнаю, что с таким сном уже встречался, то такое знание будет дистрибутивным. Оно циркулирует между мною прежним сновидящим и мною, видящим сон сегодня. Мера дистрибутивности такого знания будет минимальна: трудно или невозможно указать на условия получения этого знания. И все же, поскольку во сне все же удается зафиксировать: я видел это прежде и вижу снова, – я и оказываюсь тем же самым получателем знания. Такого рода знание можно назвать знанием с единичной дистрибуцией. Единичность здесь не означает единственности в смысле уникальности, но обозначает некую динамику, или, если воспользоваться той метафорой, что применяется к математическим функциям, дистрибутивность здесь *стремится* к единичности.

Всеобщая дистрибуция. Напротив, знание вроде того, который теперь час или на какой свет следует переходить дорогу, стремится быть распределенным между всеми известными разумными существами. Заметим, что для дистрибутивного описания знания неважно, насколько оно, знание, истинно. Я могу догадываться, что не каждый человек следует категорическому императиву, но коль скоро я признаю собственную свободу, я становлюсь агентом универсальной дистрибуции знания о ней. Или же: понятие бесконечно малых в инфинитезимальном счислении является фикцией, но фикцией, по замечанию Лейбница, полезной, а следовательно, извлекать пользу из этого счисления способен всякий, кто усвоил его приемы. Для того, чтобы овладеть этим навыком, нет видимых препятствий, и пока такое препятствие не будет обнаружено, идея этого счисления, или навык брать дифференциалы, будет принадлежать всеобщей дистрибуции.

Особенная дистрибуция. Порою знание, чтобы оставаться знанием, должно ставить себе пределы. Таковы секреты: секрет не может быть известен одному, поскольку знание – это действие. Если же секрет принадлежит только кому-то одному, то, если он не ничтожен, становится тайной, сладкой, когда выполнение действия приносит сознание превосходства, либо мучительным, когда действие без свидетеля, без противодействия не может быть выполнено.

Элементом знания в метафизике Нового времени является идея. Новоевропейское понимание идеи, в его отличии от античного, хорошо известно, здесь же мы будем употреблять этот термин в том смысле, в каком он прослежен Лейбницем в небольшой работе «Что такое идея» [4. B. 7. S. 263–264], а именно, идея есть выражение вещи, и хотя между ними может и не быть подобия, идея выражает нечто, что идеей не является, и тем не менее происходит это так, что обращение с выражением ничем не отличалось бы от обращения с вещами.

Кант обращает внимание на то, что не всякая идея обладает всеобщей дистрибуцией, когда сравнивает философию Платона с голубем, пытающимся лететь в безвоздушном пространстве. Заметим, что кантовский замысел критики притязаний разума может быть описан в терминах дистрибуции

знания следующим образом: хотя истина обладает всеобщей дистрибутивностью, дистрибутивность спекулятивного знания ограничена, и это ограничение двояко. С одной стороны, созерцания без понятий (слепота созерцаний), с другой – понятия без созерцаний (пустота понятий). Наша же задача – показать некоторую шкалу дистрибутивности и продемонстрировать, каким образом различные формы дистрибутивности функционируют в новоевропейской метафизике[1].

В текстах новоевропейских мыслителей мы не встречаемся с термином «дистрибутивное знание», хотя Гоббс и говорит, в критическом тоне, о дистрибутивной справедливости (т. е. справедливости судьи, воздающего награды в соответствии с заслугами), отличая ее от справедливости коммутативной [5. P. 102], т. е. справедливости при обмене[2]. Однако примеры, демонстрирующие дистрибутивную природу знания, мы находим во множестве. Так, Лейбниц формулирует следующую аксиому: «Если что-либо берется вместе с самим собой, то ничего нового не составляется, т.е. A+A∞A» (где ∞ – знак тождества) [8. Т. 3. С. 634]. Это следует отличать от привычного способа счета, в коем 1+1=2. Если мы сопоставим эти два высказывания, то увидим, что как A в первом высказывании не является переменной, так и левая единица во втором не совпадает с правой: обе они «обозначают» что-то различное. Но один знак у различного может быть в том случае, если обозначаемое этим знаком в чем-то одно и то же, не в смысле тождества, а так, что и одна монета (если считаем именно их) и другая соимеют нечто общее. Если бы мы приняли это «общее» за реально сущее, то был бы справедлив аргумент третьего человека и счет бы не мог состояться. Но это дистрибутивно сущее (идея монеты) не есть и ничто, ибо, сопоставив два только что приведенных высказывания, легко видеть, что дистрибутивность (распределенность, соимение) сама поддается некой классификации.

Однако степень общности – не единственная квалификация дистрибутивности. Распределенность идеи зависит не только от того, скольким носителям она может принадлежать, но и от того, как долго идея может разделяться, т.е. приниматься за верную.

Есть дистрибуция, время жизни которой совсем недолго. К примеру, когда я, проснувшись, записал сон и был уверен, пока записывал, что записал его весь, однако и на следующее утро, и никогда после не смог восстановить, что именно мне снилось. Такие сообщения можно назвать сообщениями с *нулевой дистрибуцией* (хотя нельзя утверждать, что такие сообщения лишены смысла, ведь есть память о значимости содержания такого сообщения и остается возможность, что сообщение все же будет расшифровано, поскольку могут вернуться обстоятельства, при которых расшифровка послания может быть осуществлена). Понятие нулевой дистрибуции можно опи-

---

[1] О понятии дистрибутивности применительно к Кантовской этике см.: [3].

[2] А.В. Прокофьев указывает [6], что понятие дистрибутивной справедливости в этике Нового времени заменяется как раз справедливостью антидистрибутивной. Напротив, в статье Ховарда Уильямса [7] отмечается возврат Канта к понятию дистрибутивной справедливости. Действительно, понятие дистрибутивной справедливости исчезает из этических трактатов Нового времени, но, по нашему предположению, не потому, что заменяется иной концепцией справедливости, а потому, что понятие распределенности оказывается более широким: оно попадает и в контекст научного исследования, и переосмысливается в метафизике.

сать формулой, которую Августин дает забвению: забыл, но помню, что знал. Знание присутствует, но не имеет никакой определенности: один идет на войну, другой не идет, но оба хотят одного и того же – счастливой жизни [9. С. 257]. От идей со смутной дистрибуцией их отличает то, что, во-первых, форма их расшифровки принципиально неясна (а кантовские «пустые созерцания» как раз имеют вполне конкретную форму), а, во-вторых, здесь очевиден отправитель и адресат сообщения, т.е. мы имеем дело с особенной (партикулярной) дистрибуцией. У нулевой дистрибуции также есть динамика, но это динамика другого рода, чем стремление всеобщей дистрибуции: она стремится выйти из своего класса. Так, идея спасения кажется всеобщей, но квалифицировать мы ее должны как нулевую: она стремится покинуть свой класс и либо стать всеобщей, когда стремятся спасти всех, либо отрицательной, когда все, что не согласуется с идеей спасения, отметается, как бессмысленное или вредное.

Есть также знание с *отложенной* дистрибуцией (знание, которое может быть освоено только при наличии некоторого опыта, который в настоящем не может быть осуществлен) или с *отрицательной* – Ницше писал, что его книги портят вкус, поскольку после знакомства с ними все остальные кажутся пресными. Примером отрицательной дистрибутивности, воспользуемся также примером Ницше, является и память, когда она мешает узнавать что-то новое. Отрицательная дистрибуция появляется, когда способность что-то разделять уменьшается, если мы с чем-то познакомились, таково знакомство с ничтожным, отвратительным или, напротив, сильное чувство или увлеченность. Лейбниц называет этот класс дистрибутивности «большое количество малых восприятий», которое, лишая нас возможности усматривать целое за разнообразием, лишает сознания, заставляя падать в обморок или морок.

Отрицательная дистрибуция также может быть специфицирована. Так, оговорки, забывание нужного слова, поскольку они замечены и исправлены, являют собой примеры распределенного знания с *единичной отрицательной распределенностью*: они мешают разворачиваться знанию, попросту не позволяют сделать один-единственный шаг, который актуально необходим. А вот неточности и искажения, вызванные, по мысли Бэкона, идолами познания, т.е. такими пристрастиями, которые нелегко устранить (или даже невозможно устранить полностью), являются *знанием частной отрицательной распределенности*. Частной – поскольку, хотя все подвержены действию идолов, это действие все же может быть нейтрализовано. И только те соображения, что порождают скептицизм (даже такого оптимистического толка, как скептицизм Юма или Лейбница), следует числить как *всеобщую отрицательную распределенность* знания. Если принять также, что есть распределенность (*D*) универсальная (*U*), частная (*P*), единичная (*S*) и нулевая, то мы получим шкалу распределенности: *UD*, *PD*, *SD*, *0D*, *-SD*, *-PD*, *-UD*. Чтобы продемонстрировать, в каких случаях распределенность оказывается рабочим понятием, примем во внимание следующие соображения.

Если известно, что некое распределенное знание *UD* задается характеристиками *a*, *b*, *c*, то *UD* достижимо не только суммой *UD*(*a*), *UD*(*b*), *UD*(*c*), но

и суммой $PD(a)$, $PD(b)$, $PD(c)$, поскольку демонстрация всеобщности некой идеи принадлежит не самой идее и не во всяком дискурсе. Так, если трое из ста знают, как пользоваться часами, причем один умеет определять по ним время, второй носить на руке с помощью ремешка, а третий – заводить, то этого достаточно, чтобы идея наручных механических часов, показывающих время, оказалась всеобщей. Из этого вовсе не следует, конечно, что мы получили полное определение времени.

Ясно также, что a, b, c в нашем примере должны быть совозможны. Если же выяснится, что хотя бы один из элементов несовозможен с другим(и), то мы получим форму – $UD\ (a, b, c) \leftarrow \sim(a\&b)$. Примером отрицательной распределенности может служить сильная влюбленность (когда выбор одного объекта заставляет закрывать глаза на все остальные). Это можно записать так: – $PD\ (a_1, b_1, c_1)$ имеет место, если утверждение a_1 приводит к отрицанию a_2, a_3, a_n. Соответственно, радость познания, приводящего к открытию череды новых знаний, можно обозначить как $PD\ (a, b) \rightarrow PD\ (a, b, c\ldots n)$.

Философское знание обладает положительной динамикой распределения, когда хочешь и можешь рассказать о том, что узнал. Но дело не в одном только желании: прояснение понятого возможно только в ситуации коммуникации, с самим ли собой или с собеседником. Вне дистрибутивности не существует знания, однако нельзя сказать, что знание рождается в коммуникации: если знание есть его прибавление (или убыль), т.е. если знание есть его динамика, тогда знание не распределяется между знающими, напротив, распределенность знания порождает знающих и создает ситуацию, называемую «общением». Дело не в том общем, что объединяет общающихся. Принимая это общее за сущность, мы совершаем поспешное действие, как в Лейбницевском примере со сложением единиц. Началом коммуникативного действия является уже так или иначе распределенное знание, и эта распределенность обладает самостоятельным характером, независимым от интенций общающихся.

Дистрибуция не является следствием коммуникации, напротив, она составляет условие реальной коммуникации. Поскольку знание уже распределено, постольку коммуникация в неких точках оказывается насыщенной. Эти точки Делёз называет «точками сингулярности» [10. С. 86] и указывает, что в них, или благодаря им, совершается всякое ясное восприятие. Действительно, как из бесконечного количества малых (неосознаваемых) перцепций получается восприятие ясное и отчетливое? Простое суммирование не даст никакого результата, ведь в любом неосознаваемом восприятии уже содержится бесконечно много малых восприятий. Но в некой точке восприятие становится осознанным, незаметные звуки капелек воды сливаются в шум моря.

Эти точки сингулярности Лейбниц сравнивает с прожилками в мраморе, следуя которым можно высвободить заключенную в мраморе статую. Это как бы прожилки реальности. Таким образом, Лейбниц предлагает понимать врожденные идеи не как акты, действующие в нас помимо нашей воли, а как склонности, которые могут быть заметны при разнообразии и обилии практик: склонности эти могут быть выявлены, а могут и остаться потаенными.

Коммуникация предполагает, что у меня есть некоторая регулярность, разрываемая набором сингулярностей, и у другого есть набор со сходными регулярностями/сингулярностями. Но если мы примем во внимание, что принцип индивидуации заключается не в расположенности тела в пространстве (которое есть не что иное, как хорошо обоснованный феномен), а в полном (выполненном Богом) счете, т.е. в максимальной распределенности, то станет ясно, что нет никакой коммуникации. Есть разделяемые сингулярности, которые и образуют индивидов. Поэтому стремиться к максимальной распределенности всякой истинной идеи попросту бессмысленно. Ни одна идея вида S есть P не будет понятна, принята всеми мыслящими существами, если только P не совпадает с S. Но даже и в этом случае за ней вряд ли будет стоять какое-либо содержание[1].

Дистрибуция не охватывает некое множество предметов, она есть стремление. И можно утверждать, что существует «задняя» и «передняя» границы дистрибутивности. *Задняя* граница – это априорные понятия. Как только мы признаем некоторое всеобщее априори, динамика понятия, а вслед за ней и такая определенность знания, как дистрибутивность, должна быть заменена чем-то другим.

Передней границей дистрибутивности также является такое знание, которое лишено динамики. Секреты, полезность которых утрачена, или же предрассудки – то, что представляется настолько очевидным, что это «и так всем известно». Идолы Френсиса Бэкона – не что иное, как мертвые зоны знания, здесь знание перестает обращаться, его невозможно разделить. В «Новой Атлантиде» Бэкон строит модель науки, в которой знание распределено наилучшим образом: оно не столько передается от учителя к ученику, сколько поделено на фракции: одни производят опыты, другие собирают тайны, третьи «собирают урожай». Наука становится производством только при том условии, что знание – уже не высказываемая хорошо позаботившимся о себе субъектом истина, оно становится предметом обмена секретов природы на усилия всего человеческого сообщества. Идолы мешают циркуляции знания в обществе, поскольку способом распределенности знания оказывается сама природа: производство знания устроено так, чтобы избежать уникальности телесных навыков, неповторимых индивидуальных особенностей, ведь всякая уникальность оказывалась бы идолом «пещеры». Могущество нового знания состоит не в пользе, а в том, что это знание не прерывается с жизнью индивида.

И все же внутренние границы дистрибутивности представляют собой ценный ресурс. Задача мышления Нового времени, начиная с Бэкона, – научиться обращаться не только с дистрибутивными идеями положительного ряда (единичное, особенное, всеобщее), но и с дистрибутивностью отрицательных величин. Идолы – это не пустота, это знаки забвения, темные точки

[1] Это особая тема для анализа: насколько распределенность знания исчерпывает и выражает содержание знания? Ее мы здесь рассматривать не будем, но знак, на будущее, оставим: о безобразности и непредставимости того, что видно в идее, см. замечание А.Г. Погоняйло: «Гносеологическая антиномия образа отсылает к образу-представлению как средству познания. Да, конечно, мы мыслим образами и иначе не можем. Но познавательный потенциал образа – в том, насколько хорошо он обменивается на безобразное *одно*» [11. С. 186].

дискретности в континуальной атмосфере циркуляции знания, которые можно предвидеть и избегать. Идолы знания – это необходимые его элементы, знание в них сталкивается с препятствием, и либо преодолевает его, либо обнаруживает свои границы, т.е. идолы проявляют силу знания. Гоббс же в описании силы знания возвращается к средневековой картине: власть циркулирует, поскольку есть хорошо настроенная иерархия страха, эта иерархия всеобща и нуждается лишь в нормировании, но не в распределенности – страх попросту не с кем делить, поскольку нет никого, кто им не был бы уже охвачен, страх обладает всеобщей распределенностью, гораздо большей, нежели знание.

Особая стратегия обхода идолов знания разработана Декартом. Недостаточно выстроить метод, нужно дополнить его тезисом, который на первый взгляд противоречит естественному свету ума: следует принимать за ложное то, что является смутным. Этому тезису противится Спиноза, утверждая, что реальное и совершенство суть одно и то же, т.е. что смутное – это всего лишь плохо понятое. И особый прием изобретает Лейбниц: смутное, фиктивное вовсе нельзя отвергать, поскольку, возможно, для восприятия реальности мы и вовсе не приспособлены. Потому бесконечно малая – величина фиктивная, но все же полезная, в этой точке циркуляция знания не останавливается, но меняет свою направленность: благодаря ей мы способны думать о бесконечностях.

Дистрибутивность идей можно уподобить вращению плоскости, секущей конус. Подобно тому, как последовательное ее движение порождает совершенно различные фигуры: круг, овал, параболу и гиперболу, так последовательность перехода от положительной дистрибуции к отрицательной будет разворачивать различные и непримиримые позиции. Как Паскалю в математике удалось показать возникновение множества фигур из одного указанного вращения посредством привлечения идеи бесконечности, так в метафизике Нового времени различные способы распределения знания приводятся к единству посредством метафизического понятия бесконечности.

Последнее замечание требует прояснения. Удобнее всего, на наш взгляд, продемонстрировать справедливость этого высказывания на примере монадологии Лейбница. Принадлежит ли отношение человека и Бога нулевой дистрибуции, или она всеобщая, и Кант прав в стремлении ограничить притязание этой доктрины на всеобщность, а учение Лейбница и есть та самая «догматическая метафизика», на смену которой должна прийти критическая философия?

Формула «следует думать так, как будто кроме тебя и Бога больше никого нет» была подсказана Лейбницу Антуаном Арно. Немецкий мыслитель горячо приветствовал это соображение и не раз его воспроизводит. В нем заложено предпочтение Бога перед всяким сущим: если уж ты нуждаешься в собеседнике, чтобы было с кем поделиться, то его одного тебе достаточно, и его нужно предпочесть, кому бы то ни было. Это предпочтение (potius) встречается и в формуле превосходства всякого сущего перед ничто. Нас здесь интересует не онтология potius, а возможность его усмотрения. Усмотрение этого предпочтения каждый раз должно производиться заново. Во-

прос, выражающий это предпочтение, звучит не «разделяет ли с тобой Бог мыслимое так-то и так-то», а «совозможно ли понятие этого вот сущего с общим порядком универсума». Так, если ты предпочитаешь аргументацию Локка картезианской, то ты эмпирик, а не рационалист, и такая идентификация есть частная дистрибутивность: она накладывает на тебя определенные обязательства, дает определенные возможности, преимущества, ограничения и т. д. Но если ты предпочитаешь Бога чему бы то ни было, это оставляет тебя наедине с таким самим собой, с которым ты не был знаком. Знать самого себя – это не всеобщее требование, основанное на том, что следует лишь обратить внимание на действующие в нас «априори» истины. Врожденные истины подобны «естественным потенциям», а не действиям [«Новые опыты…», 5. Т. 2. С. 52], потому и знание реально сущего – это действие, скорее удачливое, нежели подчиняющееся необходимости. Знание сущего есть знание его полного понятия, а в отношении такого знания Лейбниц скептичен. Что есть реально сущее – этот вопрос прежде всего задавал себе Декарт, Лейбниц же указывает («De modo…», 4. B. 7. S. 321), что, коль скоро cogito sum есть истина факта, а не разума, вполне может быть, что мы вовсе не приспособлены к восприятию реального. Любое из восприятий – это удача, превышающая естественный порядок. Если идеи и истины врождены нам не как действия, а как склонности и расположения, то и сами эти истины, которые Лейбниц сравнивает с прожилками в глыбе мрамора или с неоднородной фактурой поверхности, на которую может быть нанесен рисунок, оказываются не истинами разума, а истинами факта. Они принадлежат тому же ряду феноменов, в котором мы ориентируемся как в регулярном, но не в реальном мире.

Выход из этого неустойчивого состояния Лейбниц видел в своем замысле универсального языка, проекте универсальной характеристики, который остался незавершенным. Кант же находит такой выход в понятии объективности, коль скоро «основание согласия всех суждений, несмотря на различие субъектов, будет покоиться на общей основе, а именно на объекте, с которым все они поэтому согласуются и тем самым доказывают истинность суждения [12. С. 598–599]». Объективность оказывается знаком всеобщности, и одну только всеобщую форму распределенного знания можно признавать за знание, все другие оказываются мнением или верой [12. С. 599]. Кантовское понятие объективности впоследствии будет переосмысляться в терминах количественных и качественных референтов, но это предмет уже особого исследования[1]. Новоевропейский же концепт дистрибутивного знания не был проявлен в полной мере и был заслонен понятием объективности.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. Философские этюды. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. С. 20–117.

2. *Малышкин Е.В.* О длительности мышления в философии Декарта // Вестн. Томского гос. ун-та. 2011. № 347. С. 47–52.

[1] О различных видах общезначимости, лежащей в основании объективности см.: [13. С. 123].

3. *Малышкин Е.В.* Дистрибутивность просвещенного состояния // Вестн. СПб. ун-та. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. СПб.: Издательство СПбГУ, 2013. № 2. С. 44–50.

4. Die philosophischen Schriften von Gottfrid Wilhelm Leibniz. Ed. C.I. Gerhardt. Berlin: Weidmann, 1875-90. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1978.

5. *Hobbes T.* Leviathan. Text edited by A. R. Waller. Cambridge: at the University Press, 1994.

6. *Прокофьев А.В.* Определения и типологии справедливости в новоевропейской этике (Локк – Юм– Смит) // Вопросы философии. 2011. № 6. С. 133–144.

7. *Williams H.* Towards a Kantian Theory of International Distributive Justice. Kantian Review, 15. P. 43–77. Doi:10.1017/S1369415400002430.

8. *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1982–1989.

9. *Августин Аврелий.* Исповедь. М.: Ренессанс, 1991.

10. *Делез Ж.* Лекции о Лейбнице. 1980, 1986–87. М.: Ад Маргинем, 2015.

11. *Погоняйло А.Г.* Энергия образа // Вестник Русской христианской академии, 2013. № 3. С. 184–192.

12. *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: ЧОРО, 1994.

13. *Шиповалова Л.В.* Индекс цитирования и объективность экспертов (попытка философствования на злобу дня) // Высшее образование в России. 2014. №2/14. С. 119–125.

Malyshkin Eugeny V. Institute of Philosophy Saint-Petersburg State University (St-Petersburg, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/7

HOMONYMY OF “I” AND DISTRIBUTIVE KNOWLEDGE

Keywords: distributive knowledge, Early Modern metaphysics

Gustav Shpet notes that when we say "I", we unwittingly fall into homonymy: it is one thing to assert something, directly related to speaker, the other – to use mathematical statements, which have not any “subject” of assertion. This ability of statements – to be shared by others, we call distributive knowledge. The task of the article is to present a classification of distributive ideas. If it is obvious that the statements of type 2 × 2 = 4 are of one type, namely, of universal and necessary distribution, then what are other classes of distribution? Knowledge is what is distributed, the circulation of knowledge is a necessary feature of any kind of knowledge. One can not, therefore, to *posses* the knowledge, the only possibility is to share it. However, the fact that knowledge is distributed entity does not means that any type of knowledge is distributed by the same way. Classification of distributive knowledge can be built on different bases, first of all on a degree of universality: singular distribution, particular and universal. But also there are ideas that con be shared by nobody, even by uttering. Therefore, there is zero distribution. And we can point out on negative forms of distribution. The latter can also be specified by the degree of universality. The article traces the way in which the idea of the distribution of knowledge implicitly presented in Early modern metaphysics, it regards the elements of Bacon, Descartes, Spinoza and Leibniz doctrines. The special emphasis is on the Leibniz’ one: the world of monads, at first glance, actually excludes any distributive knowledge, for every monad is essentially individual. Yet it is in Leibniz we find many elements of a distributive theory of knowledge. We mean Leibniz’ special interpretation of innate ideas and the point where imperceptible transformations in conscious perceptions. In conclusion we point out that the concept of distributive knowledge was not fully manifested and, due to the Kantian critique of knowledge, was screened by the concept of objectivity.

References

1. Shpet, G.G. (1994) *Filosofskie etyudy* [Philosophical essays]. Moscow: Progress. pp. 20–117.

2. Malyshkin, E.V. (2011) On duration of thinking in the philosophy of Descartes. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*. 347. pp. 47–52. (In Russian).

3. Malyshkin, E.V. (2013) Transitivity of knowledge. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 17. Filosofiya. Konfliktologiya. Kul'turologiya. Religiovedenie – Vestnik of Saint-Petersburg University. Series 17. Philosophy. Conflict Studies. Culture Studies. Religious Studies*. 2. pp. 44–50. (In Russian).

4. Leibniz, G.W. (1978) *Die philosophischen Schriften* [The philosophical works]. Hildesheim: Georg Olms.

5. Hobbes, T. (1994) *Leviathan*. Cambridge: University Press.

6. Prokof'ev, A.V. (2011) Opredeleniya i tipologii spravedlivosti v novoevropeyskoy etike (Lokk – Yum– Smit) [Definitions and typology of justice in modern European ethics (Locke – Hume – Smith)]. *Voprosy filosofii*. 6. pp. 133–144.

7. Williams, H. (2010) Towards a Kantian Theory of International Distributive Justice. *Kantian Review*. 15. pp. 43-77. DOI:10.1017/S1369415400002430.

8. Leibniz, G.V. (1982–1989) *Sochineniya*: v 4 t. [Works. In 4 vols]. Moscow: Mysl'.

9. Augustine of Hippo. (1991) *Ispoved'* [Confession]. Moscow: Renessans.

10. Deleuze, J. (2015) *Lektsii o Leybnitse. 1980, 1986–87* [Lectures on Leibniz. 1980, 1986–87]. Translated from French by B. Skuratov. Moscow: Ad Marginem.

11. Pogonyaylo, A.G. (2013) Energiya obraza [The energy of the image]. *Vestnik Russkoy khristianskoy akademii*. 3. pp. 184–192.

12. Kant, I. (1994) *Sochineniya: v 8 t*. [Works. In 8 vols]. Moscow: ChORO.

13. Shipovalova, L.V. (2014) Citation Index and objectivity of experts: possible philosophical deliberations on the hot topic. *Vysshee obrazovanie v Rossii – Higher Education in Russia*. 2/14. pp. 119–125. (In Russian).

УДК 141.5
DOI: 10.17223/1998863X/32/8

Е.А. Найман

Г.Г. ШПЕТ О ПРОБЛЕМЕ НАЦИИ И НАЦИОНАЛИЗМА

Рассматриваются взгляды Г.Г. Шпета на проблемы нации и национализма, а также более общий подход философа к пониманию социального пространства. Выявляется преемственность теоретических положений Шпета с идеями неокантианства (Гумбольдт – Кассирер), Дюркгейма, Парсонса, Вебера, Гуссерля и Бахтина, а также утверждается, что Шпет являлся одним из родоначальников контекстуального и ситуационного подхода к пониманию нации, сближающего его с ведущими современными социологическими теориями.

Ключевые слова: *этническая психология, нация, народ, духовный уклад.*

Данная статья посвящена взглядам Г.Г. Шпета на проблемы нации, национализма и национального строительства, развиваемым философом в работе «Введение в этническую психологию». В ней Шпет выдвигает новый, весьма современный подход к данным вопросам, а также предлагает другое понимание социального пространства, соответствующее современным социальным теориям.

Понятие «народ» занимает весьма значимое место в шпетовских рассуждениях. Прежде всего, народ – «историческая категория» [1. С. 573], представляющая собой «исторически текучую форму» [1. С. 574]. Ее динамика обусловлена тем, что «народ» есть присваиваемый статус или «титул» (в терминологии Шпета): «Кто знает, какому еще коллективу в будущем человечество даст титул: демос…» [1. С. 573]. В этом смысле позиция Шпета необыкновенно близка идее «воображаемого сообщества» Б. Андерсона. Сообщество воображаемо, потому что в уме каждого идивида «живет образ их общности» [2. С. 31]. Шпет обращается к лаконичной формуле Штейнталя: «Народ – это продукт народного духа». Русского философа в ней устраивает все, кроме понятия «народного духа». Шпет оставляет в стороне эту романтическую категорию, которая для него методологически бессодержательна и пуста. Тем не менее: «Человек, действительно, сам духовно определяет себя, относит себя к данному народу, он может даже «переменить» народ, войти в состав и дух другого народа» [1. С. 574]. Можно обнаружить практически буквальное совпадение с позицией Андерсона: «Мы определяем конкретный дух, собирая типические черты “воображаемого” репрезентанта, и этот последний уже служит “нормою” для определения принадлежности каждого эмпирического индивида к данному коллективному типу, а равно и для определения меры его уклонения от него» [1. С. 574].

Шпет полагает, что понятие «народ» определяется социальным опытом переживания языка. Поскольку понятие общности тесно связано с понятием языка, то важнейшим вопросом этнической психологии становится вопрос о том, «как переживается язык как социальное явление данным народом в данное время» [1. С. 569]. Социальный опыт переживания языка совпадает

с опытом переживания этничности. В этот опыт Шпет включает два компонента: утверждение народом своих языковых прав (то, что он называет «борьбой за свой язык») и социальное использование языка, формирующее область коннотативных или идеологических значений (то, что Шпет называет «вторичными значениями»). Понятие «народа» является функцией социальных переживаний, выраженных в смене «вторичных» значений. Вся совокупность таких значений, по выражению Шпета, образует «духовный уклад» как общественно принятый способ видения и интерпретации социального мира. Кроме того, Шпет утверждает, что «духовный уклад народа есть величина изменяющаяся» [1. С. 573–574], а задачу этнической психологии видит в составлении «типологии духовных укладов» [1. С. 573]. В этом значении понятие «духовного уклада» вполне сопоставимо с понятием «дискурсивной формации» М. Фуко. Шпет настаивает на включении в социальную науку социального использования языка, в которой языковое использование определено конкретным говорящим, его стилем, риторикой, социально маркированной идентичностью. Именно конкретный говорящий использует слово с коннотациями, которые связаны с определенным контекстом. Использование языка зависит от социальной позиции говорящего.

В этих рассуждениях русского философа обнаруживается, прежде всего, его прочная связь с неокантианской позицией: структура переживаний социальных субъектов (способ их восприятия и видения) определяет структуру социального мира. Нельзя не вспомнить идею Э. Кассирера, восходящую к В. Гумбольдту, о символических формах как активных аспектах познания. Конечно же, Шпету была хорошо известна и идея Э. Дюркгейма о символических формах как социальных формах классификации и инструментах социальной интеграции. Символы как инструменты знания и коммуникации обеспечивают возможность консенсуса, воспроизводящего социальный порядок. Символические инструменты являются структурирующими инструментами познания и структурирования объективного мира: «Символические системы – средства познания и коммуникации – могут осуществлять свою структурирующую власть лишь потому, что они структурированы» [3. С. 89]. Именно в этом качестве они выступают средствами коммуникации. Как отмечает П. Бурдье, «Благодаря Дюркгейму формы классификации перестают быть универсальными (или трансцендентальными) формами и становятся социальными формами, т.е. произвольными, соотносящимися с отдельными группами и социально детерминированными» [3. С. 88]

Кроме того, обнаруживается близость позиции Шпета социологической теории Макса Вебера, для которого субъективные значения акторов являются важнейшим элементом понимания законов, управляющих социальными структурами. Весьма вероятно, что и понятие «духовного уклада» обнаруживает родственную связь с понятием «идеального типа». Тем не менее Шпета, в отличие от Вебера, не интересовали вопросы символической борьбы или конфликта. Вебера же занимала именно проблема символического насилия. Как отмечает Бурдье, для Вебера «символическое производство есть микрокосм символической борьбы между классами» [4. С. 168].

Особенно следует отметить влияние Э. Гуссерля. Шпет подчеркивает, что социальное переживание необходимо изучать через систему «интерсубъективных фактов» [1. С. 472], т.е. систему межсубъектных взаимодействий. Сознание каждого человека наполнено коллективными переживаниями тех людей, с которыми он находится во взаимодействиях в конкретных социальных и исторических ситуациях. Человек испытывает влияние, внушение, подражает, сочувствует. И эти переживания он испытывает, общаясь с членами группы, в которой состоит. Другими словами, индивидуальное сознание – это поток переживаний, вызванных интерсубъективными взаимодействиями. Восприятие социального мира для Шпета – это продукт коллективного структурирования, опирающегося на повседневный опыт социальных переживаний, выраженных в языковом взаимодействии членов сообщества. Шпет убежден: мы способны понять человеческое действие, лишь открывая субъективные значения акторов, связанные с их собственным поведением и поведением других людей. И в этом смысле русского мыслителя с полным правом можно связать с социологической школой Т. Парсонса и его теорией социального действия, объединившей анализ социальной структуры, личности и культуры как сферы символов и значений.

Используя понятие «социального переживания», Шпет требует его содержательного анализа. Он пишет: «Анализ этого переживания показывает, что все его содержание складывается из присвоения себе известных исторических и социальных взаимоотношений и в противопоставлении их другим народам» [1. С. 573].

В данном высказывании проявляется вся сила нового методологического подхода Шпета к проблеме национализма, который оказывается весьма современным. Шпет провозглашает необходимость ситуационного подхода к данной проблеме. Понятия «нации» и «народа» – конструкты контекстуальные и противостоящие единой и универсальной теории национализма.

Этническая психология «ищет не логического общего верховного понятия для своих категорий» [1. С. 573], отмечает Г. Шпет. Это объясняется тем, что такие понятия, как «нация» и «народ», связаны с противопоставлением себя другим народам и нациям. А поскольку «другие» в каждом конкретном историческом случае являются разными, то утверждение народом собственной идентичности происходит за счет противопоставления себя другому, т.е., в конечном счете, за счет отрицания. Система противопоставлений всегда уникальна и исторически обусловлена. В этом случае утверждения Шпета крайне созвучны идеям М. Бахтина о диалогизме самоидентификации и идеи оппозитивности как важнейшего механизма определения сущности элемента внутри системы Ф. де Соссюра.

Исходя из этого, Шпет отвергает понятие «национальной идеи», тесно связанной с пониманием нации как организма. Нация для Шпета – не организм и не готовая вещь. Она постоянно контекстуально формируется в зависимости от исторически обусловленной системы противопоставлений. Нация существует в ситуации постоянного выбора исторических альтернатив. Этническая реальность достаточно аморфна и неопределенна, а сценарии формирования этнической идентичности могут осуществляться в самом широком вариативном спектре.

Шпет резко высказывается против мифа о естественном формировании нации как организме. Приговор органицистскому подходу Шпета очень напоминает приговор Шопенгауэра историческому движению Духа Гегеля: «Душевная жизнь человека и тем более душевная жизнь человечества – чудовищная фантасмагория, кошмар, а не планомерная эволюция семени» [1. С. 572]. Таким образом, понятие народа и нации для Шпета – это понятия открытые, постоянно формирующиеся и никакого общего нарратива, касающегося их развития, невозможно принять: «Народ есть такое, всегда создающееся, историческое целое» [1. С. 573]; народ – это «не устойчивая вещь, которая может исчезнуть [1. С. 574]. Вполне возможно предположить, что в этих утверждениях Шпета скрыта полемическая сила, направленная против националистического социально-демократического движения веховцев, призывающих к обретению «национальной идеи».

Однако для Шпета понятие «нации» – это еще и социальный конструкт, который вполне способен исчезнуть. Тем не менее Шпет совершенно очевидно полемизирует с субстанциалистской социальной утопией К. Маркса об отмирании наций.

Для Шпета определения группы людей в качестве «народа» или «класса» есть не что иное, как различные способы видения и интерпретации социального мира, выраженного в формировании его идеального образа. Поскольку исходный этнический материал остается всегда одним и тем же, то не особенно важно, к какому проекту, «классовому» или «национальному», он будет относиться. Понятия «нации» и «классов» являются лишь каталогизаторами; на смену одним приходят другие. Таксономические системы подвижны и изменчивы. Идея о том, что на смену «народу» придут иные «коллективные группировки», является для Шпета абсолютной спекуляцией. Здесь он категоричен: «Это вопрос новый и, как ясно, не методологический и в вопросах методологии серьезного значения не имеет. Такое указание или требует исходить из конца, где говорится о “начале”, или предвосхищает будущие факты, вместо того, чтобы исходить из данных, – и кто знает, какому коллективу в будущем человечество даст титул: демос…» [1. С. 573]. Народ – форма изменчивая и «если бы на наших глазах эта форма превратилась в новые формы – скажем, современные народы разделились бы на классы, которые, переливаясь из народа в народ, создали бы новые, еще не виданные коллективы – мы были бы только последовательны, если бы признали, что народились новые народы» [1. С. 574].

Шпет намечает проект совершенно нового понимания и видения социального пространства. Он пытается отказаться от объективизма, сопровождаемого интеллектуальными иллюзиями. Для него не оправданно рассматривать теоретический класс или «класс на бумаге» в качестве реальной сущности. Класс имеет теоретическое существование в качестве продукта объяснительной классификации. Шпет выступает против номиналистического релятивизма, сводящего многообразие социального мира к теоретическим конструктам. В этом смысле очевидна и его неудовлетворенность понятиями «народ», «дух нации» и т.д. Философа не устраивают принципы «объективной» классификации, созданные социальными сциентистами. Шпет выступает за пространство отношений и взаимодействий, которые так же реальны,

как географическое пространство. Он придерживается принципов реальной социальной топологии. В этом отношении позиция Шпета предвосхищает теории социального интеракционизма Гофмана и Бурдье. Как и для его вероятных последователей, для Шпета социальное пространство не является гомогенным. Оно выражается и конструируется совершенно иным путем, а также связано с расколами, разрывами и противопоставлениями: «Духовная жизнь человечества, как и душевная жизнь человека, идет диалектическим скачками и толчками, периодами медленного накопления и внезапных “взрывов”» [1. С. 372].

Такое понимание Шпетом социального пространства предвосхищает теорию П. Бурдье, утверждающего, что этничность – это продукт символических манипуляций и частный случай борьбы классификаций. Шпет, как и полстолетия спустя французский социолог, полагает, что научный дискурс не должен быть втянут в борьбу классификаций, потому что, в противном случае, он окажется ангажированным. Это происходит потому, что всякая классификация – это продукт властного насильственного навязывания образа социального мира. Национальный дискурс – это акт категоризации, осуществляемый властным авторитетом, насаждающим новые категории восприятия социального мира, разделяемые впоследствии всеми членами общества. Шпет отказывается поддерживать подобные языковые игры, дабы не вносить еще больший вклад в процесс их формирования.

Категории восприятия социального мира для Шпета не создаются социальным ученым, а являются продуктами включенности объективных структур социального пространства. Структурирующие принципы социального мира укоренены в объективных структурах того же самого мира. Эти объективные структуры Шпет называет «духовными укладами», наполненными различными видами дискурсов и речевых жанров. Он пишет: «Духовное богатство индивида есть прошлое народа, к которому он сам себя причисляет. Однако не произвольно, не только “субъективно” – или, вернее, индивид сам себя причисляет “субъективно” – но мы можем и “со стороны”, “объективно” определить, по каким укладам раскрывается его собственное душевное содержание» [1. С. 576]. Определив предмет этнической психологии, Шпет называет ее типологической наукой, в задачу которой входит создание дискурсивной классификации путем изучения языкового поведения социальных групп. Этническая психология – «наука типологическая» [1. С. 499].

Шпет действительно провозгласил новый методологический подход к проблеме национализма, выходя за пределы существовавшей в начале века российской дихотомии между национал-патриотизмом и марксизмом. В его высказываниях о нации и национализме нет и намека на пропагандистский пафос. С картезианским упорством Шпет утверждает единый принцип неангажированности социальной науки.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* Введние в этническую психологию // Г.Г. Шпет. Сочинения. М.,1989.
2. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. 288 с.
3. *Бурдье П.* Социология социального пространства. СПб.: Алетейя, 2007. С. 87–96.
4. *Bourdieu P.* Language and Symbolic Power. Polity Press, Cambridge, 1991. 291 p.

Naiman Evgenie A. National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)
DOI: 10.17223/1998863X/32/8

G.G. SHPET ABOUT THE NATION AND THE NATIONALISM PROBLEMS

Keywords: ethnic psychology, nation, nationalism, spiritual way of life, social experience of language

This article analyzes the views of G. Shpet on the problems of the nation and nationalism, as well as his a broader approach to the understanding of social space. At the beginning of the study reconstructed the concept of "narod" in the Shpets theory, which is a function of social emotions expressed in the changes of connotative meanings. In the understanding of the social use of language reveals the continuity of the concept of neo-Kantianism Shpet (Humboldt-Cassirer), Durkheim, Parsons, Weber, Husserl and Bakhtin. The article shows that Shpet is one of the founder of new methodological position, proclaiming the necessity of situational and contextual approach to the concept of "nation". This is opposed to a universal theory of nationalism, as well as the notion of "national idea" related to the understanding of the nation as a organism. Understanding of the nation depends on the historically conditioned system of oppositions. It allows confronts the myth of natural oragnic nation building. The article emphasizes the connection Shpets position to modern sociological theories (Anderson, Bourdieu) in terms of understanding the "nation" as a social construct and the product of symbolic manipulation. Shpet opposes substantialistic understanding this category, considering it as a volatile form of cataloging, as well as against the nominalist relativism, which reduces the diversity of the social world to the theoretical constructs. Shpet adheres to the principles of real social typology, and also rejects the homogeneous nature of the social space. The article shows Shpet formation of a new understanding of the social space in which the categories of perception of the social world are products of inclusiveness objective structures of this space. It is emphasized that in their theoretical views on these issues Spet avoided the ideological fervor, proclaiming no bias and methodological rigor of social science.

References

1. Shpet, G.G. (1898) *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda.
2. Anderson, B. (2001) *Voobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniya ob istokakh i rasprostranenii natsionalizma* [Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]. Moscow: KANON-press-Ts, Kuchkovo pole.
3. Bourdieu, P. (2007) *Sotsiologiya sotsial'nogo prostranstva* [Sociology of social space]. St. Petersburg: Aleteyya. pp. 87–96.
4. Bourdieu, P. (1991) *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.

УДК 141.5
DOI: 10.17223/1998863X/32/9

Н.С. Плотников

ИСКУССТВО И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ. ГЕГЕЛЬ, ШПЕТ И РУССКАЯ ЭСТЕТИКА[1]

Рассматриваются основные направления рецепции гегелевской эстетики в философском сообществе Государственной академии художественных наук в 1920-е гг. Центральным сюжетом дискуссии о Гегеле в ГАХН является проблема онтологии искусства, разработанная в трудах Г.Г. Шпета. В рамках такой онтологии Шпет предлагает интерпретацию гегелевской эстетики как свободную от метафизических предпосылок.

Ключевые слова: *эстетика Гегеля, философия в России, искусствознание, онтология искусства, эстетическая видимость, эстетический предмет, признание.*

1. Эстетика Гегеля в России

В многообразной и полной приключений истории распространения гегелевской философии в России обсуждение его эстетики играет парадоксальную роль. С одной стороны, вопросы эстетики и литературной критики являются главным катализатором рецепции Гегеля в России в 1830–40-е гг., прежде всего в кружке Н. Станкевича. Члены этого кружка – сам Станкевич, М. Катков и М. Бакунин – устанавливают не только прямые контакты с учениками Гегеля в Берлине, занимающимися теорией искусства, в том числе с издателем «Лекций по эстетике» Генрихом Густавом Гото. Они используют все свои познания гегелевской философии для обоснования и утверждения целого направления литературной критики (философской и социальной критики), которая благодаря В. Белинскому и его публицистической активности определяет на многие десятилетия дискурс об искусстве в России.

С другой стороны, именно потому, что философия была здесь подчинена интересам публицистики и принималась во внимание только как средство легитимации определенного идеологического направления, разработка вопросов эстетики и теории искусства на основе Гегеля оказалась оттеснена на периферию интеллектуальных интересов не только в 1840-е гг., но и в последующие десятилетия. В качестве иллюстрации этого состояния общего невнимания к деталям гегелевского учения можно упомянуть тот факт, что русская публикация «Лекций по эстетике» Гегеля, вышедшая двумя изданиями в 1847 и 1869 гг. [1], представляет собой перевод с французского, причем даже не перевод, а сокращенный пересказ французского текста, который, в свою очередь, является весьма вольным изложением немецкого оригинала. Никаких других попыток создать более пригодное издание, по

[1] Переработанный вариант статьи, вышедшей на английском языке: *Plotnikov, N.* Hegel at the GAKhN: between idealism and Marxism on the aesthetic debates in Russia in the 1920s. // Studies in East European Thought. 65 (2013), Heft 3–4, 213–225.

которому можно было бы изучать философию искусства Гегеля в России, еще не предпринималось.

Впрочем, повсюду в Европе интеллектуальное влияние гегельянства во второй половине XIX в. сменяется повсеместной критикой системы Гегеля. В области теории искусства эта критика призывает отказаться от «спекулятивной эстетики» и заменить «эстетику сверху», т.е. метафизические рассуждения об идее прекрасного, так называемой эстетикой снизу, т.е. эмпирическим и психологическим анализом процессов производства и восприятия искусства. Кроме того, в России эта критика гегельянства развивалась на фоне слабого развития теории искусства. При общем господстве сугубо утилитарного отношения к искусству даже слабые попытки улучшить ситуацию с искусствознанием оказывались тщетными: большинство кафедр истории и теории «изящных искусств», введенных в российских университетах согласно Уставу 1863 г., оставались вакантными целыми десятилетиями. И даже художественный подъем начала XX в., связанный с символизмом, не сильно изменил эту ситуацию: еще в 1914 г. рецензент новых переводов по теории искусства вынужден был констатировать: «Из трех излюбленных философами категорий истинного, доброго и прекрасного – последней в нашей литературе повезло наименее» и с горечью продолжить: «…русский читатель весьма подозрительно относится ко всяким эстетикам» [2. С. 60]. Но даже и те эстетические теории, что получили распространение в России начала XX в. и ставили в центр внимания вопрос о самостоятельной ценности эстетического опыта, развивали преимущественно либо психологический, либо неокантианский подходы и не проявляли к эстетике Гегеля никакого особенного интереса, рассматривая ее как разновидность «философской сказки» [3. С. 95].

На этом фоне не кажутся, поэтому, удивительными многократные заявления представителей советской эстетики, что научное исследование и издание философии искусства Гегеля начинается впервые лишь с советским марксизмом. Причем оба поколения советской философии оспаривали пальму первенства в научном освоении эстетики Гегеля. Если Мих. Лифшиц относил начало этой работы к середине 1930-х гг. [4. С. 275–283], т.е. к периоду его собственного вхождения в академическую среду и его сотрудничеству с Г. Лукачем при разработке марксистской эстетики, то видный представитель советской философии 60-х гг. Ю.Н. Давыдов, напротив, утверждал, что «мировой дух осел в эстетике» лишь с началом деятельности его поколения в 1950□60-х гг. [5. С. 5–22].

Между тем следует признать – и обоснованию этого тезиса посвящена данная статья, – что интенсивное *научное освоение эстетики Гегеля* не только начинается *до* советского марксизма, но и развивается сначала как *альтернатива* марксистской интерпретации искусства. Речь идет о круге философов и искусствоведов, объединившихся в 1920-е гг. вокруг Государственной академии художественных наук (ГАХН) в Москве под руководством философа Густава Шпета для разработки основ эстетической теории. Благодаря их деятельности ГАХН стала в недолгий период ее существования (с 1921 до фактического разгрома в 1929 г.) центральным форумом дискуссии по поводу гегелевской эстетики и разработки основных принципов философии искусства[1].

[1] О восприятии немецкой классической эстетики в ГАХН см.: [6. Т. 1].

2. ГАХН и дискуссия о Гегеле

Основанная осенью 1921 г. в Москве при активном участии художников (в первую очередь, В. Кандинского), философов (Г. Шпета, Ф. Степуна, С. Франка), искусствоведов и литературоведов (А. Габричевского, П. Когана, М. Гершензона), Российская (затем Государственная) академия художественных наук должна была стать по замыслу ее создателей исследовательской институцией, которая бы устанавливала новую связь науки и искусства. Задача академии, определенная в Уставе как «всестороннее исследование всех видов искусств и художественной культуры» (§ 1), предполагала не только расширение области анализа, т.е. расширение понятия искусства – от традиционной истории искусства и литературы до изучения кино, театра, декоративного искусства и пр., – но также и интеграцию различных подходов к исследованию искусства – экспериментально-психологического, социологического, специально-научного и философского. По существу, проект академии требовал не просто объединения всех искусствоведческих дисциплин, но создания нового типа гуманитарного знания, способного установить взаимосвязь философии, исторических наук о культуре, естественных наук о человеке и социальных наук с целью «всестороннего исследования искусств». Этот проект предполагалось осуществить во взаимодействии трех отделений академии: физико-психологического (под руководством В. Кандинского), социологического (под руководством В. Фриче) и философского (под руководством Г. Шпета).

Общей методологической рамкой, объединяющей эти весьма разнородные подходы в исследовании искусства, становится в ГАХН идея «языка»: изучение искусства как языка эстетических форм и их взаимосвязей, разработка науки об искусстве как системы эстетических понятий определяются в качестве основных направлений академии, которые конкретизируются в задаче создать «Энциклопедию искусства» или, согласно другому названию этого проекта, «Словарь художественной терминологии» <Частичная публикация см.: [7]. – Н. П.>. В ходе подготовки «Словаря» в ГАХН развернулась работа по исследованию основных эстетических понятий в их истории и современном употреблении, которая сразу столкнулась с тем обстоятельством, что история эстетических понятий в России не только не изучена, но что на русском языке отсутствует большинство классических текстов по философии искусства, а имеющиеся непригодны в силу слабой разработанности терминологии. По этой причине критико-аналитическая работа в ГАХН с самого начала была дополнена работой по переводу и комментированию классических текстов из истории эстетики. На первое место в планах академии была поставлена «Эстетика» Гегеля [8. С. 419].

При этом эстетическая концепция Гегеля рассматривалась членами философского отделения ГАХН отнюдь не просто как исторический источник в связи с анализом истории эстетической терминологии. Задача теоретического определения искусства как предмета научного исследования, как она программно формулировалась философами в ГАХН [9. С. 3–20], отсылала к гегелевской философии искусства, по крайней мере, в двух отношениях: речь шла о том, чтобы обосновать *научное исследование* искусства в отличие от его непосредственного переживания, от интерпретации произведений ху-

дожниками или художественной критики, т.е. определить общие методологические принципы той «науки об искусстве», в которую объединялись в рамках ГАХН отдельные дисциплины эмпирического искусствознания (от изучения литературы, живописи и музыки до театра, книжной графики и художественного фольклора). Вместе с тем проект философского отделения заключался в том, чтобы показать возможности научного исследования *искусства* как самостоятельного предмета анализа, который выделяется из поля разнородного эстетического опыта и не сводится к нему. Тем самым поставленная Гегелем в его «Лекциях по эстетике» проблема рассмотрения искусства как предмета научного познания приобретала в исследованиях философов и ученых ГАХН новый смысл как вопрос о границах предмета искусствознания в контексте бурного развития новых художественных практик (кино, дизайн, свободный танец и т.д.) и трансформации прежних[1].

Обращение к Гегелю ученых ГАХН не ограничивалось поэтому лишь переводческим интересом, хотя нужно отметить не только тот факт, что перевод «Введения в эстетику» Гегеля, выполненный Н. Волковым, был отредактирован и откомментирован Шпетом еще в 1920-е гг. и не был опубликован по причине расформирования ГАХН, но также и то, что все три переводчика «Лекций по эстетике» в советском собрании сочинений Гегеля (1930–50-х гг.) [13. Т. XII, XIII, XIV] – Б.Г. Столпнер, Б.С. Чернышев и П.С. Попов – были сотрудниками философского отделения ГАХН, занимавшимися вопросами перевода и исследования эстетической терминологии, а П.С. Попов, переводивший также и «Философию искусства» Шеллинга, был руководителем историко-терминологического отдела (комиссии) ГАХН.

Но помимо переводческой работы и исследований по истории понятий, сотрудники философского отделения обращаются к Гегелю в контексте интерпретации ключевых проблем философии искусства: А.Ф. Лосев, конструирующий систему эстетических форм на основе диалектики неоплатонизма и Гегеля[2], Б.С. Чернышев, анализирующий то, как Гегель рефлектирует социальные факторы истории искусства в своей эстетике [14. С. 5–54], А.К. Топорков, обсуждающий возможности дальнейших эпох в развития искусства, за пределами гегелевской схемы трех исторических форм искусства – символической, классической и романтической [15]. В еще большей степени это касается ближайших единомышленников и учеников Шпета на философском отделении, которые в своих исследованиях прямо опираются на основные принципы гегелевской эстетики, как это делает ученица Шпета А.К. Соловьева, рассматривающая критерии разграничения искусства и эстетического опыта [16][3], или философ и психолог Н.И. Жинкин, который реабилитирует гегелевское понятие художественной формы (Kunstform) в полемике с психологизмом и формализмом современной эстетики [17. С. 7–50].

---

[1] Ср. в связи с определением основных направлений работы философского отделения вопрос Шпета, адресованный коллегам: «Известно ли историкам искусства, *чего* историю они изучают?» [9. С. 4].

[2] См. [10], а также доклады Лосева в ГАХН о Гегеле и диалектике в [11]. Подробнее [12].

[3] Ср. также доклад Соловьевой в ГАХН «О взаимоотношении проблем эстетики и философии искусства на основании построений Гегеля», 09.03.1926.

Все эти указания вновь возвращают нас к вопросу о том, какую роль в философском проекте Густава Шпета играет обращение к принципам философии Гегеля – вопросу, неоднократно ставившемуся прежде, но так и не получившему детального разрешения в силу парадоксального характера этого обращения[1]. С одной стороны, Шпет был долгое время известен культурной публике как переводчик на русский язык «Феноменологии духа» Гегеля, и сам неоднократно подчеркивал необходимость актуализировать концепцию Гегеля в современной философской дискуссии[2]. С другой стороны, никаких специальных интерпретаций Гегеля Шпет не оставил, предпочитая включать ссылки на гегелевские аргументы в свои анализы концепций Э. Гуссерля, В. Дильтея или В. фон Гумбольдта. Ориентируясь на эти анализы, исследователи философии Шпета рассматривали ее преимущественно в контексте феноменологии и философии языка. Глядя из этой перспективы, эстетическая концепция Шпета представлялась, однако, лишь разновидностью формальной эстетики, расширяющей и дополняющей теории русского формализма герменевтическим аспектом (рассмотрения языка с точки зрения интерпретации языкового выражения). Между тем, если рассматривать разработки философии искусства у Шпета не как приложение его герменевтической феноменологии языка и культуры к частному случаю искусства (как разновидности языка), но как стремление определить и обосновать «само-законность» искусства как феномена культуры в поле исследовательских задач и дискуссий ГАХН, то опора Шпета на гегелевские аргументы предстанет в гораздо более отчетливом виде. Его критика психологического и нормативного обоснований современной эстетики, которые имеют своим общим истоком кантианский формализм, хотя и воспринималась современниками, а затем и исследователями как продолжение критики психологизма и антипсихологизма в феноменологии Гуссерля, имеет больше сходства с культурно-историческими аргументами Гегеля и Дильтея, нежели феноменологической эстетикой, так как последняя сформировалась именно как формальная эстетика, исходящая из перцептивного опыта вещей и обоснования этого опыта в субъекте.

Нужно, конечно, признать, что это направление философской работы в ГАХН осталось в значительной мере на стадии non finito. Издание гегелевской «Эстетики» завершить не удалось, многие планировавшиеся работы Шпета и его ближайших сотрудников так и остались на стадии разработок, специальные исследования о Гегеле написаны не были. Тем не менее на основе опубликованных текстов, а также архивных материалов, в том числе и по истории дискуссий в ГАХН, можно реконструировать смысл обращения Шпета и круга его единомышленников к эстетике Гегеля. Разрабатывавшаяся Шпетом «онтология искусства» на основе философии культуры была сознательной попыткой возобновления гегелевской эстетики в постметафизическую эпоху – попыткой, включавшей в себя намерение разработать общие

---

[1] См., напр.: [18–1].

[2] Ср. «На этот путь стала немецкая идеалистическая философия и в лице Гегеля достигла результатов, приемлемых для нас, однако, лишь формально, так как и Гегель не удержался от гипостазирования найденного им «тожественного» момента в абсолютную метафизическую реальность» [22. С. 50].

критерии научного дискурса об искусстве, способного интегрировать в себя все более дифференцирующиеся искусствоведческие дисциплины, но также включавшей в себя и замысел оправдания самостоятельной роли искусства в эпоху господства научной рефлексии. Руководящей нитью этого философского проекта Шпета является «проблема действительности» и ее распространения на область предметов, создаваемых искусством.

3. Проблема эстетической действительности

Разгром Академии художественных наук в 1929 г. сопровождался кампанией публичных обвинений, в которых ГАХН была провозглашена «последней цитаделью и убежищем обанкротившегося идеализма» [23. С. 3]. Этот идеологический ярлык («цитадель идеализма») не раз использовался большевистской прессой того времени для обвинения и преследования инакомыслящих (в частности, при разгроме ОПОЯЗа, ГИИИ, да и в процессе «чистки» ГАХН). Абсурдность данного обвинения в адрес философов ГАХН предстает в еще более гротескном виде, если учесть, что для Шпета проблема «действительности» и ее «оправдания» в разуме, в практической жизни и в искусстве представляет собой основную задачу и конечную цель всякой философии [24. С. 37], в силу чего он предпочитает характеризовать собственную позицию как «реализм» или даже как «подлинный *социальный реализм*» [24. С. 195].

Вопрос о действительности, в смысле различения модусов действительности и, соответственно, модусов сознания, на нее направленных, находится в центре внимания и философии искусства Шпета как вопрос о специфическом статусе бытия объектов искусства. Формулируя эту проблему бытия эстетического предмета, или, в более широком смысле, проблему «эстетической действительности», Шпет стремится отграничить свою позицию от двух направлений в интерпретации искусства, которые ставят под сомнение действительность эстетического предмета в целом, определяя эстетическую сферу как сферу «недействительного», т.е. как следствия или вторичного эффекта какой-то другой инстанции. Такой инстанцией выступает, с одной стороны, внутреннее «переживание» субъекта – будь то художник или реципиент, – на основании которого некая физическая вещь трансформируется в эстетический объект. К этой сфере относится, как правило, всё, что связано с личным субъективным замыслом при создании произведения, либо то, что относится к сфере его восприятия («деавтоматизация восприятия», «эстетическое наслаждение» или «структуры визуального опыта» и т.п.). Во всех этих подходах, характеризующих равным образом как психологическую, так и формальную эстетику, эстетический предмет не имеет самостоятельного модуса существования, а представляет собой лишь следствие ментальных актов (или, как тогда говорилось, «переживания») субъекта[1].

С другой стороны, Шпет выступает, хотя и не столь отчетливо, против социологического объективизма, полагающего, что все основные определения предмета как художественного объекта лежат в плоскости социальных и институциональных отношений и имеют конвенциональный характер

[1] Ср. выпады Г. Шпета против «идеалистов» и так называемых переживальщиков [25. С. 55].

в зависимости, например, от роли и функции общественного класса. Хотя никаких прямых высказываний по поводу марксизма в произведениях Шпета почти нет, да и в области эстетики марксизм в 1920-е гг. представлял еще довольно разнородное поле весьма различных подходов[1], но из критических замечаний Шпета по поводу «подражания действительности», а также детерминизма «социальных ролей»[2] можно заключить, что, с его точки зрения, марксистское понимание искусства как «рефлекса» социальных отношений, будь то социологический детерминизм в смысле Плеханова и Луначарского, будь то диалектическая «теория отражения» в смысле Лукача и Лифшица, лишает эстетический предмет статуса действительности. «Искусство», как и все прочие идеологические формы сознания, не имеют, по Марксу, никакой самостоятельной истории и развития [27. С. 27], а следовательно, и не могут рассматриваться как разновидность действительности.

В отличие от обеих интерпретаций Шпет, напротив, ставит вопрос об эстетическом предмете, имея в виду, что этот предмет не есть лишь следствие субъективной эстетической установки, но также и не результат социальных конвенций, делающих данный объект лишь производным от его социального (рыночного, институционального и т.п.) статуса, а имеет автономный модус бытия – «эстетическую действительность» [26. С. 65]. Но как определяется этот модус и как он отграничивается «от действительности просто переживаемой, житейски-практической, от действительности познаваемой, от действительности религиозного опыта, нравственного поведения и т.п.» [26. С. 65]?

Для ответа на этот вопрос следует, однако, определить смысл той действительности, от которой мы отличаем бытие эстетического предмета. Самым элементарным ответом является, как правило, указание на окружающие нас вещи, которые составляют наш «первоначальный» опыт действительности. Но подвох в этой апелляции к непосредственному опыту заключается в том, что первоначально нам даны как раз не физические вещи. Исправляя ошибку теории познания, которая вплоть до Гуссерля оперирует представлением о вещи как изолированном физическом объекте, Шпет утверждает, что в окружающей нас действительности мы встречаем в первую очередь лишь «социальные вещи» в контексте практического оперирования с ними. Вещи попадают в поле нашего опыта как средства, как материал наших действий, как предметы обихода, т.е. как элементы и носители социальных связей. Это утверждение о социальном характере действительности имеет у Шпета значение универсального онтологического постулата: «На самом деле, окружающая нас действительность prima facie именно действительность не «природная», а «социальная», «историческая», «культурная»» [28. С. 74]. И в более раннем тексте: «Положение вещей таково, что мы даже *иной* действительности, кроме социальной, и не знаем: Сириус, Вега и отдаленнейшие звезды и туманности для нас также суть социальные объекты»

[1] Уже в рамках социологического отделения ГАХН, призванного разрабатывать теорию искусства на марксистской основе, на статус «марксистских» претендуют весьма разнородные концепции, такие как «вульгарная» социология В. Фриче, биологически ориентированная эстетика А. Луначарского, историко-социологическая эстетика П. Сакулина и др. Примечательно при этом, что ни для одной из этих концепций освоение эстетики Гегеля не играет никакой существенной роли.

[2] «Художник *как такой* – это относится и ко всякому культурному лицу *как такому* – не высшая порода обезьяны и также не «гражданин» или «товарищ»» [26. С. 77].

[28. С. 90]. Физическая вещь – это не первичная данность, а результат последующего абстрагирования социальной вещи из поля взаимосвязей в соответствии с определенными прагматическими критериями. В этой связи Шпет без труда мог солидаризироваться с определением товара в «Капитале» К. Маркса как «чувственно-сверхчувственной вещи» [24. С. 179], имея в виду, что это определение характеризует понимание действительности в целом: вещи, которые даны нам в повседневном опыте, всегда отсылают к тем социальным отношениям, в которых они используются, т.е. они не только лишь природные объекты, но также знаки тех отношений, в которых они являются[1]. Поэтому когда ставится вопрос об отличии эстетической от «окружающей нас» действительности, то следует учитывать, что эту последнюю конституируют прагматические взаимосвязи вещей-знаков, средств, инструментов и проч.

Исходя из признания этого существенно «прагматического» характера действительности, мы можем констатировать присутствие в поле нашего опыта такого рода объектов, которые характеризуются как раз изолированностью из прагматических отношений. Как вещи среди остальных вещей, они, конечно, также могут быть включены в отношения целей и средств, но то, что составляет differentia specifica их бытия, лежит за пределами их инструментального использования в качестве социальных средств. Для обозначения этого отличительного признака бытия эстетических предметов Шпет использует термин «отрешенность». Соответственно, и основной характеристикой эстетической действительности является ее определение как действительности *отрешенной*: «эстетическая действительность есть действительность отрешенная, а не «натуральная» и не прагматическая» [30. С. 35].

Для развития нашей темы существенно, что при разъяснении этого свойства Шпет также обращается к Гегелю и его понятию «видимости» (Schein) в «Лекциях по эстетике», подчеркивая, что большинство современных понятий, описывающих фикциональный характер эстетического – «изоляция», «иллюзия» и т.п. (можно также добавить и «остранение»), – непригодны для характеристики его как модуса действительности, в силу своей зависимости от психологизма. Вместе с Гегелем Шпет настаивает, что в случае отрешенности речь идет о модусе бытия, т.е. онтологической характеристике эстетического предмета, и что этот модус описывается как «между» чувственной данностью и идеей (в гегелевской формулировке «произведение искусства» – это «середина между непосредственной чувственностью и идеальной мыслью» [31. S. 59]). Поскольку, однако, для Шпета любая вещь окружающей действительности является не просто физическим объектом, но и связана с ее интерпретацией в прагматическом контексте, постольку модус «отрешенности» требует здесь дальнейшего уточнения: отрешенность предмета означает, что он является «как бы действительным» («квазидействительным») [26. С. 69, 24. С. 177 и др.], т.е. что он исключен из прагматических отношений цели и средств, и поэтому к нему неприложим критерий соответствия фактической действительности. Но предмет также не

[1] Здесь источник метафоры «язык вещей», которая в исследованиях философов ГАХН понимается даже не как метафора, а как онтологический признак социальной вещи. Ср.: [29].

относится и к области чистых идей, которые, подобно математическим объектам, подчинены принципу логической непротиворечивости.

Шпет использует гегелевские аргументы, однако не только в общем определении эстетической действительности как «отрешенности» или как «видимости». Саму эту действительность он интерпретирует, исходя из феномена искусства с тем, чтобы выделить его специфические особенности в поле эстетического опыта. А определяющей характеристикой данного феномена является, согласно Шпету, установка на выражение смысла. Речь при этом не идет о каком-то субъективном замысле художника или интерпретации реципиента, но о том, что сама предметная структура художественного объекта существенно «сигнификативна»[26. С. 76][1]. Если всякая вещь социальной действительности имплицитно содержит в себе корреляцию эмпирического существования и прагматической интерпретации («an sich» в терминологии Гегеля), то художественный объект – это такой предмет, который *эксплицитно* воплощает эту связь чувственного образа и смысла («an und für sich» по той же терминологической номенклатуре). Художественные объекты – не только «социальные», но также и «культурные» вещи, поскольку они являются знаками не только прагматических отношений, но также и знаками рефлексии этих отношений, воплощаемой в объекте. Поэтому, как замечает Шпет, искусство – это модус действительности «сигнификативной», в которой связь факта и смысла становится эксплицитной темой выражения. Иначе говоря, художественный объект всегда «о чем-то», в отличие от социальной вещи, которая – лишь средство в прагматических отношениях, но это «что-то» – не содержание эмпирической действительности, а смысл действительности отрешенной. Отрешая предмет от прагматических взаимосвязей, искусство делает видимой эту «осмысленность» или «интерпретированность» действительности как таковую, которая составляет условие бытия предмета как социальной вещи. Полемика Шпета с футуристами и его критика представления о чистой форме языка, свободной от всякого смысла [25], обусловлена, без сомнения, этим убеждением в неустранимости смыслового измерения у всякого художественного объекта, а, в конечном счете, и «разумности» всей действительности[2].

В анализе искусства как парадигмы эстетической действительности Шпет вводит, наряду с «отрешенностью» и «сигнификативностью», еще один элемент описания, который опирается на принципы эстетики Гегеля. Искусство, согласно этому описанию, не только выражение некоторого смысла, не только сообщение о культурном бытии, но также и само-*манифестация* культурного бытия, понимаемого как сообщество людей, создающих и воспринимающих художественные объекты[3]. Здесь искусство – не знак чего-то другого, а утверждение и удостоверение факта существования субъектов как участников единой культурной общности. Иначе говоря, искусство – это еще и «самосознание» сообщества людей как культурного

---

[1] По поводу «герменевтического» характера эстетики Шпета см. [32].

[2] О перипетиях тезиса «все действительное разумно» в русской интеллектуальной истории см. [33].

[3] В набросках к статье «Искусство как вид знания» Шпет использует для обозначения модуса этого бытия термин «актуальность» (в отличие от «действительности» и «реальности») [34. С. 141].

единства (а в перспективе и всего человечества) или, в гегелевской терминологии «для-себя-бытие» (für sich) культурного сообщества[1].

«Культура» здесь как раз и есть та общность субъектов, которая в противоположность социальной коммуникации раздельных индивидов обнаруживает себя или «наличествует» в их соучастии в общном самосознании. Искусство же сохраняет и культивирует эту общность самосознания, «т.е. сознание себя в общении, в общном единстве с другими»[2], тем, что всякий раз заново ее воплощает. Так, литература, замечает Шпет в одном и своих поздних текстов, становится манифестацией культурного самосознания, но не как его отражение, а как его активное воплощение и формирование в слове. Соучаствуя в этом «мире искусства», человек приобретает опыт субъективности – своей и других – не как природных индивидов, а как субъектов культурного творчества[3].

4. Искусство как защита от «тирании смысла»

Может возникнуть впечатление, что эта модель культурной общности, реализуемая искусством, имеет значительное сходство с гегельянско-марксистским идеалом неотчужденного существования, который культивировался советской эстетикой начиная с 1930-х гг. Ведь и официальная доктрина коммунизма преподносила эстетическое воспитание как составной элемент формирования коммунистической личности[4]. Обсуждение этих параллелей потребовало бы отдельного исследования, имеющего целью показать, каким образом неогуманизм немецкой классической эстетики, вопреки всей критике в его адрес со стороны постреволюционных движений русского авангарда, смог быть использован в роли предшественника «пролетарского» гуманизма советского режима.

Чтобы маркировать точку наибольшего расхождения Шпета с марксистской эстетикой, которая начиная с 1930-х также активно апроприирует идеи Гегеля для разработки своей систематики[5], стоит обратить внимание на еще один аспект «проблемы действительности». Для марксистского объективизма смысл, воплощаемый искусством, оказывается лишь несамостоятельным отражением смысла, сформированного в действительности вне и помимо искусства (как формы сознания). Перефразируя формулу Маркса, можно сказать: мир давно уже понят, осталось его только изменить. Более того, мир уже изначально понятен, его смысл объективен, и важно лишь занять правильную позицию по отношению к нему. При этом во внимание принимаются две позиции сознания. Мих. Лифшиц в своей ранней статье 1931 г. «Эстетика Гегеля и диалектический материализм» отчетливо их формулирует, прибегая опять-таки к гегелевским терминам: либо «примирение» с действительностью, либо ее революционное «отрицание» [4. С. 94–95].

---

[1] Ссылку на этот термин у Шпета см. [34. С. 130].

[2] *Г.Г. Шпет*. Искусство как вид знания // НИОР РГБ. Ф. 718. Карт. 7. Ед. хр. 3. Л. 39об. (в опубликованном тексте [34] отсутствует).

[3] Ср.: «Сознание *себя* как культурно-социальной общности – не то же, что отвлеченная *особь*» [24. С. 217].

[4] Ср., напр., [35], а также статью «Эстетическое воспитание» [36. С. 346].

[5] Особенно в публикациях журнала «Литературный критик».

Напротив, та социальная объективность смысла, которую Шпет, соглашаясь с Марксом, характеризует как «чувственно-сверхчувственную» вещь, требует, с его точки зрения, еще одного фактора, отсутствующего в марксистской схеме, – чтобы смысл стал действительностью, необходимо *признание* его со стороны сознания; необходимо непрерывное и всякий раз возобновляемое действие интерпретации, благодаря которой социальное бытие утверждается как действительность, т.е. одновременно как фактическая данность и как результат действия духа. «Дух – не метафизический Сезам, не жизненный эликсир, он реален не «в себе», а в признании» [25. С. 40].

Понятие «признания» как удостоверения и подтверждения действительности некоего бытия сознанием играет ключевую роль в философии Шпета, и он сам это неоднократно подчеркивает, особенно отчетливо в одном письме 1936 г. из ссылки к переводчице и филологу Наталии Игнатьевой: «Вы забыли одну из моих гениальных мыслей: для того, чтобы нечто было социально-реальным, социально-ценным <...>, необходимо, чтобы соответствующее общество признавало это. Признание (ну-ка, старина: Anerkennung) – детерминитивная [sic!] категория социального!» [37. С. 389].

Хотя Шпет и не называет напрямую источника этой, по его ироническому выражению, «гениальной мысли», но нетрудно установить, что она восходит к гегелевской диалектике «признания» (Anerkennung) из «Феноменологии духа», переводом которой Шпет был занят в том же году. Как и для Гегеля, проблема признания для Шпета заключается в том, что удостоверение действительности как объективной требует в качестве необходимого условия самостоятельности сознания, этот акт удостоверения осуществляющего. Иначе говоря, в диалектике признания обнаруживается, что действительность не просто налична фактически, а что она «исполняется» сознанием, как исполняется музыкальное произведение, чтобы стать культурной реальностью. «Признание» – это и есть акт такого *свободного исполнения действительности* сознанием, – как действительности социальных вещей, так и действительности других субъектов, существующих друг для друга благодаря актам «признания»[1].

Только допущением такого акта признания удается избежать того автоматизма объективного смысла, той «тирании смысла»[2] в тотальной понятности мира, в которую превращается фатализм объективно-исторической необходимости, провозглашаемый марксистами. В идее признания у Шпета сознание сохраняет тот зазор свободы, которая еще позволяет ему отказать действительности в праве на существование. Разум, как замечает Шпет, конечно, не создает действительности, но обладает в отношении к ней правом «онтического veto»[34. С. 132].

Искусство, тем что оно обращается к действительности недействительной, отрешенной – к «видимости» (Schein), – как раз и делает *видимым* тот

---

[1] Ср.: «Конкретный социальный субъект существует и остается таковым лишь при условии *признания* его как социального субъекта со стороны других, признаваемых им субъектов, и пока длится это признание» [24. С. 188].

[2] Если воспользоваться аллюзией на название известной выставки в Вене (1994) об архитектуре сталинизма под названием «Тирания прекрасного» [38].

акт признания, а с ним и свободы, что необходим для утверждения действительности в целом. Еще до того, как научный разум признает действительность на логических основаниях, искусство удостоверяет бытие, показывая его. Художник, говорит Шпет, «*раньше* философа утверждает действительность, потому что впереди всякого познания идет созерцание» [25. С. 53]. И это – еще один гегелевский сюжет, воплощенный в институциональной структуре ГАХН в виде сотрудничества художников, искусствоведов и философов.

Литература

1. Курс эстетики, или Наука изящного. Соч. В.Ф (sic!) Гегеля / Перевел Василий Модестов. Ч. 1, 2. СПб., 1847. Ч. 3. СПб., 1859.

2. *Ильинский И. [И.Д. Брук]*. Рец. Рихард Гаман. Эстетика. М., 1913 // Заветы 1914, № 2.

3. *Аничков Е.В.* Очерк развития эстетических учений. Ч. 1 // Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1915. Т. 6.

4. *Лифшиц Мих.* О Гегеле. М., 2012.

5. *Давыдов. Ю.Н.* Дух мировой тогда осел в эстетике. [Интервью с Ю.Н. Давыдовым] // Ю.Н. Давыдов. Труд и искусство. М., 2008.

6. *Доброхотов А.Л.* Рецепция немецкой классической эстетики в трудах и дискуссиях ГАХН // Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных наук и русская эстетическая теория 1920-х гг. / под ред. Н.С. Плотникова и Н.П. Подземской. М., 2016. Т. 1. (в печати).

7. Словарь художественных терминов Г.А.Х.Н. 1923–1929 гг. / под ред. И.М. Чубарова. М., 2005.

8. *Кондратьев А.И.* Российская Академия Художественных Наук // Искусство. 1923. № 1.

9. *Шпет Г.Г.* К вопросу о постановке научной работы в области искусствоведения // Бюллетени ГАХН. 1926. № 4–5

10. *Лосев А.Ф.* Диалектика художественной формы. М., 1927.

11. *Дунаев А.Г.* Лосев и ГАХН (исследование архивных материалов и публикация докладов 20-х годов) // А.Ф. Лосев и культура XX века. М., 1991. С. 197–220.

12. *Dobrokhotov A.* GAKhN: an aesthetics of ruins, or Aleksej Losev's failed project // Studies in East European Thought 63 (2011). P. 31–42

13. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике. // Г.В.Ф. Гегель. Сочинения. М., 1938, 1940, 1958. Т. XII, XIII, XIV.

14. *Чернышев Б.С.* Социологические мотивы в эстетике Гегеля // Искусство. 1927. № 4. С. 5–54.

15. *Топорков А.К.* Гегель и разрушение эстетики (РГАЛИ. Ф. 941. Оп. 14. Ед. хр. 14. Л. 46).

16. *Соловьева А.К.* Письмо Г.Г. Шпету 2.12.1925 с прил. текста «Заметки к возможному различению проблем эстетики и философии искусства в построениях Гегеля» // НИОР РГБ. Ф. 718, К. 25. Ед. хр. 43.

17. *Жинкин Н.И.* Проблема эстетических форм // Художественная форма / под ред. А.Г. Цирекса. М., 1927. С. 7–50.

18. *Щедрина Т.Г.* К вопросу о гегельянстве … Густава Шпета // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. М., 2010. С. 588–597.

19. *Kline George L.* Gustav G. Shpet as Interpreter of Hegel // Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 44 (1999). P. 181–190.

20. *Steiner Peter*. Tropos Logikos. Gustav Shpet's Philosophy of History // Slavic Review 62 (2003), No. 2 (Summer). P. 343–358.

21. *Tihanov Galin* (Ed.). Gustav Shpet's contribution to philosophy and cultural theory. West Lafayette, Ind. 2009

22. *Шпет Г.Г.* Шпет. Статья для энциклопедического словаря «Гранат» // Начала. 1992. № 1.

23. *Политика* наступления // Печать и Революция. 1929. Кн. IV. Апрель.

24. *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927.

25. *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты. М., 1922. Вып. I.

26. *Шпет Г.Г.* Проблемы современной эстетики // Искусство. 1923. № 1.

27. *Marx K., Engels F.* Die deutsche Ideologie // Marx Engels Werke. Berlin 1969. Bd. 3.

28. *Шпет Г.Г.* Сознание и его собственник. // Г.Г. Шпет. Философские этюды. М., 1994.
29. *Габричевский А.Г.* Язык вещей // А.Г. Габричевский. Морфология искусства. М., 2002.
30. *Шпет Г.Г.* Театр как искусство // Г.Г. Шпет. Искусство как вид знания. М., 2007.
31. *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Ästhetik // Werke. Frankfurt a. M. 1970. Bd. 13.
32. *Bird R.* The Hermeneutic Triangle: Gustav Shpet's Aesthetics in Context // *G. Tihanov* (Ed.). Gustav Shpet's contribution to philosophy and cultural theory. P. 28–44
33. *Плотников Н.С.* «Все действительное разумно»: Дискурс персональности в русской интеллектуальной истории // Исследования по истории русской мысли 8 (2006–07). М., 2010. С. 191–210.
34. *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания // Г.Г. Шпет. Искусство как вид знания. М., 2007.
35. *Лифшиц М.А.* Марксизм и эстетическое воспитание // М.А. Лившиц. Собрание сочинений. М., 1984. Т. 1. С. 388–430.
36. *Научный* коммунизм. Словарь / под ред. акад. А.М. Румянцева. М., 1983.
37. *Шпет Г.Г.* Жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / под ред. Т.Г. Щедриной. М., 2005.
38. *Noever P.* (Hrsg.) Tyrannei des Schönen. Architektur der Stalin-Zeit. München/ New York, 1994.

Plotnikov Nikolai S. Ruhr-Universität Bochum (Bochum, German Federal Republic)
DOI: 10.17223/1998863X/32/9

ART AND REALITY. HEGEL, SHPET AND RUSSIAN AESTHETICS

Keywords: Hegel's aesthetics, Philosophy in Russia, art studies (kunstwissenschaft), ontology of art, aesthetic appearance (schein), aesthetical object, recognition

The article deals with the reception of Hegel's aesthetics in the philosophical community of State Academy of Arts in the 1920s. At the center of the discussion about Hegel in GAKhN is the problem of the ontology of art, presented by G. Shpet in his works. Under this ontology Shpet gives a non-metaphysical interpretation of Hegel's aesthetics. There, art is interpreted as an autonomous mode of cultural existence as "detached" or "aesthetic" reality. In characterizing this type of reality Shpet refers to two Hegel's definitions of art: (1) this reality is determined as an aesthetic "appearance" or "quasi-reality", in contrast to the pragmatic reality, and (2) this reality does not exist by itself and must be recognized by humans. Thus, there is some freedom in the definition of "aesthetic reality". Shpet's philosophy of art, based on the principles of Hegel's aesthetics, is an alternative to Marxist aesthetics which dominates at the turn of the 1920s-30s.

References

1. 1. Hegel, V.F (sic!) (1847) *Kurs estetiki, ili Nauka izyashchnogo* [The course of aesthetics, Or the science of fine]. Translated from German by V. Modestov. St. Petersburg.
2. Il'inskiy, I. (1914) *Rikhard Gaman. Estetika* [Richard Hamann. Aesthetics]. *Zavety*. 2.
3. Anichkov, E.V. (1915) Ocherk razvitiya esteticheskikh ucheniy. Ch. 1 [An essay on the development of aesthetics. Part 1]. *Voprosy teorii i psikhologii tvorchestva*. 6.
4. Lifshits, M. (2012) *O Gegele* [About Hegel]. Moscow: Gryundrisse.
5. Davydov, Yu.N. (2008) *Trud i iskusstvo* [Work and Art]. Moscow: Astrel'.
6. Dobrokhotov, A.L. (2016) Retseptsiya nemetskoy klassicheskoy estetiki v trudakh i diskussiyakh GAKhN [The reception of German classical aesthetics in the works and discussions of the State Academy of Arts]. In: Plotnikov, N.S. & Podzemskaya, N.P. (eds) *Iskusstvo kak yazyk – yazyki iskusstva. Gosudarstvennaya akademiya khudozhestvennykh nauk i russkaya esteticheskaya teoriya 1920-kh gg.* [Art as a language – the language of art. The State Academy of Arts and Russian aesthetic theory of the 1920s.]. Vol. 1. Moscow. (In print).
7. Chubarov, I.M. (2005) *Slovar' khudozhestvennykh terminov GAKhN. 1923–1929 gg.* [The Dictionary of Art Terms by the State Academy of Arts. 1923–1929]. Moscow.
8. Kondrat'ev, A.I. (1923) *Rossiyskaya Akademiya Khudozhestvennykh Nauk* [The Russian Academy of Fine Arts]. *Iskusstvo*. 1.
9. Shpet, G.G. (1926) K voprosu o postanovke nauchnoy raboty v oblasti iskusstvovedeniya [On the formulation of research in the art studies]. *Byulleteni GAKhN*. 4–5
10. Losev, A.F. (1927) *Dialektika khudozhestvennoy formy* [The dialectic of the art form]. Moscow: A.F. Losev.
11. Dunaev, A.G. (1991) Losev i GAKhN (issledovanie arkhivnykh materialov i publikatsiya dokladov 20-kh godov) [Losev and the State Academy of Arts (a study of archival materials and the

publication of reports of 1920s)]. In: Losev, A. A.F. *Losev i kul'tura XX veka* [A.F. Losev and the culture of the 20th century]. Moscow: Nauka. pp. 197–220.

12. Dobrokhotov, A. (2011) GAKhN: an aesthetics of ruins, or Aleksej Losev's failed project. *Studies in East European Thought*. 63(1). pp. 31–42. DOI: 10.1007/s11212-010-9131- x

13. Hegel, G.W.F. (1938) *Sochineniya* [Works]. Moscow.

14. Chernyshev, B.S. (1927) Sotsiologicheskie motivy v estetike Gegelya [Sociological motiffs in Hegel's aesthetics]. *Iskusstvo*. 4. pp. 5–54.

15. Toporkov, A.K. (n.d.) *Gegel' i razrushenie estetiki* [Hegel and the destruction of aesthetics]. The Russian state Archive of Literature and Arts. Fund 941. List 14. File. 14.

16. Solov'eva, A.K. (1925) *Pis'mo G.G. Shpetu 2.12.1925 s pril. teksta "Zametki k vozmozhnomu razlicheniyu problem estetiki i filosofii iskusstva v postroeniyakh Gegelya"* [Letter to G.G. Shpet of December 2, 1925, with the text "Notes to the possibility of distinguishing the problems of aesthetics and philosophy of art in the constructions of Hegel"]. The Russian State Library. Fund 718. List 25. File 43.

17. Zhinkin, N.I. (1927) Problema esteticheskikh form [The problem of aesthetic forms]. In: Tsires, A.G. (ed.) *Khudozhestvennaya forma* [The art form]. Moscow: State Academy of Arts. pp. 7–50.

18. Shchedrina, T.G. (2010) K voprosu o gegel'yanstve … Gustava Shpeta [On Gustav Shpet's Hegelianism]. In: Motroshilov, N.V. (ed.) *"Fenomenologiya dukha" Gegelya v kontekste sovremennogo gegelevedeniya* ["Phenomenology of Spirit" by Hegel in the context of modern Hegel Studies]. Moscow: Kanon +. pp. 588–597.

19. Kline, G.L. (1999) Gustav G. Shpet as Interpreter of Hegel. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*. 44. pp. 181–190.

20. Steiner, P.(2003) Tropos Logikos. Gustav Shpet's Philosophy of History. *Slavic Review*. 62(2). pp. 343–358. DOI: 10.2307/3185581

21. Tihanov, G. (ed.) (2009) *Gustav Shpet's contribution to philosophy and cultural theory*. West Lafayette.

22. Shpet, G.G. (1992) Shpet. Stat'ya dlya entsiklopedicheskogo slovarya "Granat" [Shpet. An article for the Encyclopedia "Granat"]. *Nachala*. 1.

23. Anon. (1929) Politika nastupleniya [The policy of forwardness]. *Pechat' i Revolyutsiya*. IV. April.

24. Shpet, G.G. (1927) *Vnutrennyaya forma slova* [The inner form of the word]. Moscow: State Academy of Arts.

25. Shpet, G.G. (1922) *Esteticheskie fragmenty* [Aesthetic excerpts]. Petrograd: Kolos.

26. Shpet, G.G. (1923) Problemy sovremennoy estetiki [Problems of modern aesthetics]. *Iskusstvo*. 1.

27. Marx, K. & Engels, F. (1969) Werke [Works]. Vol. 3. Berlin.

28. Shpet, G.G. (1994) *Filosofskie etyudy* [Philosophical essays]. Moscow: Progress.

29. Gabrichevskiy, A.G. (2002) *Morfologiya iskusstva* [Morphology of art]. Moscow: Agraf.

30. Shpet, G.G. (2007) *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury* [Art as a form of knowledge. Selected works on the philosophy of culture]. Moscow: ROSSPEN.

31. Hegel, G.W.F. (1970) *Werke* [Works]. Vol. 13. Frankfurt a. M.

32. Bird, R. (2009) The Hermeneutic Triangle: Gustav Shpet's Aesthetics in Context. In: Tihanov, G. (ed.). *Gustav Shpet's contribution to philosophy and cultural theory*. Purdue University Press. pp. 28–44

33. Plotnikov, N.S. (2010) "Vse deystvitel'noe razumno"': Diskurs personal'nosti v russkoy intellektual'noy istorii ["All real is rational": Discourse of personality in Russian intellectual history]. *Issledovaniya po istorii russkoy mysli*. 8. pp. 191–210.

34. Shpet, G.G. (2007) *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury* [Art as a form of knowledge. Selected works on the philosophy of culture]. Moscow: ROSSPEN.

35. Lifshits, M.A. (1984) *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Vol. 1. Moscow. pp. 388–430.

36. Rumyantsev, A.M. (ed.) (1983) *Nauchnyy kommunizm* [Scientific Communism]. Moscow: Political Literature.

37. Shpet, G.G. (2005) *Zhizn' v pis'makh. Epistolyarnoe nasledie* [The life in letters. Epistolary heritage]. Moscow: ROSSPEN.

38. Noever, P. (ed.) (1994) *Tyrannei des Schönen. Architektur der Stalin-Zeit* [The tyranny of beauty. The architecture of the Stalin era]. München/ New York: Prestel.

ОНТОЛОГИЯ, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ, ЛОГИКА

УДК 316.37
DOI: 10.17223/1998863X/32/10

Д.Н. Боровинская

СОВРЕМЕННАЯ ТЕОРИЯ КРЕАТИВНОСТИ: УРОВНИ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

Охарактеризованы уровни научного познания о креативности. Выделены основные направления развития современной теории креативности на основании подхода культурных индустрий. Определены экономические и культурные характеристики продуктов культурных индустрий.

Ключевые слова: *теория креативности, экономика культуры, социология культуры, культурные индустрии, креативные индустрии, культурные блага, креативный продукт.*

Сегодня теория креативности представляет собой систему упорядоченных знаний, которые можно дифференцировать по ряду оснований: исходные или сущностные (определение понятия «креативность» и выделение его сущностных характеристик); содержательные (психологические, философские, экономические, культурологические и др.); процессуальные (исследование креативности как процесса). Креативность традиционно исследуется по различным направлениям: среда, в которой она возникает, и факторы её развития (климат, ситуация, место); креативный продукт с его специфическими характеристиками; креативный процесс; креативный человек, его личностные характеристики, способности, определяющие развитие его нестандартного мышления в конкретной области. Остановимся на креативном продукте и его свойствах.

Анализируя работы современных зарубежных исследователей, следует отметить, что в рамках экономического дискурса актуальным стало изучение культурного производства, результатом которого зачастую становится креативный продукт.

Многообразие теоретических концепций креативности в различных областях, с одной стороны, и практическая направленность на решение проблем – с другой, обусловливают многоуровневость знаний о предмете нашего исследования. В ходе нашего исследования попытаемся охарактеризовать уровни научного познания о креативности, с целью выявления объективных характеристик столь сложного понятия, как креативный продукт.

В рамках первого уровня внимание акцентируется на фундаментальном изучении производства продукта культуры с позиции политико-экономических подходов, особенно подхода культурных, креативных индустрий, – здесь наряду с формированием и распространением символического смысла, тесной взаимосвязью продукта культуры с некоторой формой интеллектуаль-

ной собственности креативность выступает как *сущностный признак культурных товаров и услуг*. «Культурные товары и услуги предполагают креативность при их производстве, в определенной степени воплощают интеллектуальную собственность и передают символическое значение» [1. С. 159]. Принятие такого определения культурных товаров позволило Д. Тросби в ходе своего исследования предложить модель культурных индустрий, построенную вокруг источника креативных идей и расширяющуюся по мере того, как эти идеи начинают сочетаться с новыми данными для производства всё более широкого ассортимента продуктов.

Многие другие зарубежные авторы рассматривают культурные блага с позиции товара. Культурные товары и услуги – результат культурных индустрий – представляют собой совокупность экономических и культурных ценностей. Однако в целом деятельность в сфере культурных индустрий нацелена, в первую очередь, на формирование и распространение экономической ценности, без которой не существует, собственно, самого товара. Это, в свою очередь, выражается в таких свойствах товара, как полезность, потребительная и меновая стоимость.

Сегодня индустрии, составляющие основу современной экономики, классифицируются на культурные, креативные [2]. В международной практике эти определения нередко используют как альтернативные термины. В первую очередь, это связано с пониманием культуры, выделением её сущностных характеристик. Например, в самом широком смысле термин может означать все формы политики, которые оказывают влияние на культурную идентичность [3], или же, в более узком смысле, процесс регулирования по отношению к искусствам [4].

Разграничивая определения подобного рода индустрий, Н. Гарнем отмечает, что креативные индустрии трактуются в широком контексте политики информационного общества и тесно связаны с такими понятиями, как авторское право, средства массовой информации, общество знаний, интеллектуальная собственность.

«Исторически сложилось так, что отношение между политикой и искусствами в целом основывалось на принципах патронажа и просвещения, а также на предположениях неотъемлемого противостояния между искусством и коммерцией, политикой и средствами массовой информации. Поэтому главными проблемами массовой культуры являлись свобода печати и плюрализм мнений. В этом случае политика главным образом основывалась на экономическом анализе, существующие крупные отрасли экономики в значительной степени функционировали в условиях рынка» [5]. По мнению Н. Гарнема, появление именно креативных индустрий в Великобритании обусловлено исторически сложившимся политическим контекстом, который формируется в условиях рынка. Креативные индустрии – ключевой сектор для экономического роста [6].

Всё чаще результат творческой деятельности – идея – имеет экономическое применение или представляет собой итоговый рыночный продукт. При этом сама идея в её первозданном виде не обладает свойствами продукта. Д. Хокинс определяет творческий продукт как экономический товар или услугу, возникающие в результате творческого процесса и обладающие эко-

номической ценностью или стоимостью. Создание креативного продукта осуществляется в искусстве, науке. Более того, творчество, как самый важный сырьевой ресурс и самый ценный экономический продукт, по мнению Д. Хокинса, присутствует и на всех уровнях бизнеса – от управления компанией до разработки, брендирования и формирования отдельного продукта.

Экономика представляет собой динамичную систему, главной ценностью которой является креативный продукт. Своё развитие получили процессы образования конгломератов, альянсов, происходит постоянный процесс слияний и приобретений, создания различных партнерских союзов. Рост количества крупных предприятий частного сектора вызывает, в свою очередь, и необходимость увеличения конкурентоспособности на рынке. Главным капиталом с экономической точки зрения выступают специалисты с развитым креативным мышлением.

В свою очередь, связывая производные творчества с интеллектуальной собственностью (авторское право, торговая марка), британский исследователь выделяет такие ключевые креативные индустрии, как реклама, архитектура, изобразительное искусство, ремёсла (художественные и досуговые), дизайн, мода, кино, музыка, исполнительские искусства (театр, опера, танец, балет), издательское дело, научные исследования и разработки, программное обеспечение, игрушки и игры (за исключением видеоигр), телевидение и радио, видеоигры.

Как определяет Хокинс, продуктами креативных индустрий являются и результаты научной деятельности. Под творчеством подразумевается всё многообразие его форм, включая науку и патентное право, где именно интеллект представляет новую форму собственности. «Творческий продукт – это товар или услуга, созданные в результате творческого процесса и имеющие экономическую ценность. Трансакция – это обмен, результатом которого является получение прибыли. Все творческие продукты являются интеллектуальной собственностью и охраняются одной из четырёх форм права (патентное право, авторское право, право на промышленные образцы или право на торговые марки), даже если некоторые приобретают большую ценность как физический объект (например, предметы искусства и мода)» [7. С. 101]. В своём определении креативного продукта Дж. Хокинс основной акцент переносит на процесс обмена, в результате которого обусловливается экономическая ценность товара.

Базисные изменения в экономической сфере включают радикальные изменения в характере и формах организации производительных сил, которые привели к тому, что традиционные воспроизводимые и исчислимые факторы производства начали терять свою ведущую роль. Успех в большинстве случаев всё больше определяется информационными ресурсами, которые не могут быть непосредственно оценены в стоимостных категориях и применение которых зависит не столько от характеристик информационных благ, сколько от способности работающих с ними людей извлечь из них новое знание, которое может двинуть вперёд ту или иную отрасль производства.

В зарубежной литературе к категории креативных индустрий очень часто наряду с «информационными индустриями» относят «индустрии

досуга», включая спорт и туризм [8], «индустрии развлечений», а также «медийные индустрии». Культурная политика в широком смысле включает в себя общественное вещание. Все заявленные индустрии, так или иначе, имеют культурное измерение и предлагают готовый товар, однако очень часто встаёт вопрос, можно ли данные товары назвать креативными продуктами этих индустрий.

Общее, что может объединять современные точки зрения в рамках подхода культурных, креативных индустрий в понимании креативного продукта, – культура как система ценностей и символов, в основе своей предполагающая креативные начала.

В западной практике концепция креативности как культурного явления с наблюдаемой экономической реальностью позволяет расширить модель творческого производства и охватить возможности работы вне сферы искусства. Творчество предстаёт как удачная комбинация идей, формируемых необходимостью решения определённой задачи и выхода из опасной ситуации в условиях изменяющегося общества.

Принимая общее определение культурных товаров, Д. Тросби особо выделяет модель культурных индустрий, в центре которой лежит искусство в его традиционном понимании: музыка, танец, театр, литература, изобразительные искусства, ремёсла, в том числе новейшие формы практик – такие, как видео-арт, компьютерное и мультимедийное искусство и т.д.

В свою очередь, Д. Хезмондалш, трактуя определение культуры, выделяет базовую функцию культурных индустрий – производство социального смысла. К числу ключевых индустрий он относит широкое вещание, киноиндустрию, Интернет, связанный с контентом, музыкальную индустрию, печать и публикацию в электронном виде, видео- и компьютерные игры, рекламу и маркетинг, тогда как основу периферийных индустрий, где производство символов осуществляется полупромышленным или даже непромышленным способом, составляют театр, изготовление, демонстрация и продажа произведений искусства.

Вместо термина «искусство» британским исследователем вводится понятие «символическая креативность». По его мнению, все культурные артефакты являются текстами в очень широком смысле, поскольку открыты для интерпретации, а выделяя ключевые культурные индустрии, которые имеют собственную динамику, он основывается на их взаимосвязи с промышленным производством и распространением текстов. «Для текстов (песни, рассказы, представления) очень важно значение, менее важна функциональность, и создаются они прежде всего в целях коммуникации» [9. С. 28]. Речь идёт об индустриализированной символической креативности, где исследуются художественный, выразительный и культурный аспекты производства символов. Однако при такой формулировке возникает ряд трудностей, которые не позволяют в полной мере согласиться с позицией Д. Хезмондалша.

С одной стороны, не совсем понятно, как учитывается всё многообразие символов и их функций, которые не подпадают под категорию искусства, с другой – такая формулировка значительно расширяет само понятие искусства. Например, с позиции экономики креативности собственно креатив-

ность представляет собой упорядоченный процесс, поддающийся анализу в категориях рациональности [10]. Более того, креативность рассматривается как движущая сила, напрямую связанная с развитием новых условий труда, стилей жизни, форм общения.

Примечательно то, что исследования в рамках подходов культурных и креативных индустрий охватывают индустрии, действующие вне культурной сферы – в отличие от традиционного понимания, но производящие продукты, в которых усматривается креативное содержание – будь то маркетинг, реклама, компьютерные игры или другие возможности Интернета, связанные с контентом, и др.

С позиции культурных индустрий термин «культурный» употребляется в нескольких значениях. Во-первых, данный термин рассматривается в тесной взаимосвязи с информационной экономикой через выделение особенностей экономической структуры и динамики символического производства, распределения и потребления. Во-вторых, при употреблении термина «культурный» исследователи очень часто ссылаются на процессы вертикальной и горизонтальной концентрации в области печати, радиовещания, музыкальной индустрии, представляющие собой единый экономический сектор в глобальном масштабе. И в том, и в другом случае культурные индустрии выступают основой экономики многих развитых стран.

«Креативность стала движущей силой экономического роста. Возможность конкурировать и преуспевать в условиях глобальной экономики выходит за рамки торговли товарами и услугами, потоков капиталов и инвестиций. Вместо этого она все больше превращается в возможность стран привлекать, удерживать креативных людей, а также способствовать их развитию» [11. P. 5]. В то время как Соединенные Штаты Америки являются мировым лидером по привлечению лучших специалистов в различных областях, ряд стран – Швеция, Финляндия, Нидерланды, Дания, Бельгия, Ирландия – вкладывают средства в развитие креативного потенциала специалистов, привлекаемых из-за рубежа. Креативность – это актив, который постоянно должен культивироваться и обновляться.

Анализ термина «культурный» показал, что, собственно, сам процесс производства товаров культурных индустрий может пониматься двояко. С одной стороны, речь идёт о создании продукта культур, обладающего экономическими и культурными свойствами товара, а, с другой – о производстве смысла или значения того самого товара.

С позиции исследований культуры особо ценным стало то, что на первый план вышли проблемы текстуальности, субъективности, идентичности, дискурса (циркуляция смыслов и текстов в обществе). Создание культурных товаров, которые идентичны нашим потребностям, чаще всего предполагает манипулирование символами в целях развлечений.

Возвращаясь к многоуровневости знаний о предмете нашего исследования, отметим, что на стыке первого и второго уровней, включающем прикладные исследования креативности, находится социология культуры, развивающаяся преимущественно в США. В основе этого подхода лежит веберовская традиция анализа «производства культуры». Произведения культуры являются продуктом сотрудничества и комплексного разделения

труда [12]. Большой акцент здесь делается на способности людей решать технические задачи, их предрасположенности создавать новые, необходимые материальные объекты для повседневной жизни.

Важным методологическим инструментом М. Вебера явилась определённая им категория так называемого идеального типа. Выделив четыре основных типа действия – целе-рациональное, ценностно-рациональное, аффективное и традиционное, – М. Вебер полагал, что в разных типах обществ те или иные виды действия могут быть главенствующими. Например, для традиционных обществ характерны традиционный и аффективный типы ориентации действия, т.е. определяемые согласно привычке и через актуальные аффекты и чувства соответственно. Для индустриальных обществ наиболее приемлемыми типами, по мнению социолога, явились целе- и ценностно-рациональный, с тенденцией преобладания целерационального. Под данным типом М. Вебер понимал рационализацию способа ведения хозяйства, рационализацию управления, образа мышления людей и образа жизни в целом. «Формальная рациональность хозяйства определяется мерой технически для него возможного и действительно применяемого им расчета. Напротив, материальная рациональность характеризуется степенью, в какой снабжение определенной группы людей жизненными благами осуществляется путем экономически ориентированного социального действия с точки зрения определенных… ценностных постулатов…» [13. С. 256].

В свою очередь, по мнению Р. Петерсона, производство с точки зрения культуры фокусируется на создании символических элементов культуры, определяемых системами, в которых они производятся, распределяются, оцениваются и в дальнейшем сохраняются. Например, к экспрессивным символам элементов культуры американский социолог относит произведения искусства.

Основу символического производства, по Р. Петерсону, составляют шесть элементов. К их числу автор относит технологии (инструменты, с помощью которых происходит коммуникация, и создаются новые возможности в искусстве и культуре); законодательство и регулирование в сфере производства и потребления культурных товаров; структуру производства (небольшие конкурирующие фирмы, производящие разнообразные продукты, вертикально-интегрированные олигархические фирмы, занятые массовым производством стандартизированных продуктов, и специализированные службы и фирмы по развитию рынка экономически выгодных продуктов); организационную структуру (бюрократические формы с чётким разделением труда, обладающие иерархией власти, предпринимательские формы, не имеющие чёткого разделения труда и стремящиеся к краткосрочному успеху, разнообразные формы крупных фирм); профессиональную карьеру создателей культурных товаров; рынок. Все вышеперечисленные элементы тесно взаимосвязаны между собой, и изменение одного из них может привести к перестройке всей производственной системы культурных товаров [14].

Характеризуя второй – прикладной – уровень познания, отметим, что эмпирические исследования в области культурных индустрий преимущест-

венно связаны с вопросами власти и неравенства. Данный уровень представляет собой единство фундаментальных и практических знаний [15]. С одной стороны, это исследования в области политической экономии, культуры, а также социологии культуры, а с другой – исследования организаций [16] и медиа, сферы развлечений [17], позволяющие отразить динамику культурных индустрий. В связи с этим особого внимания, на наш взгляд, заслуживают работы П. Будье, наиболее полно отражающие взаимосвязь креативности и коммерции с позиции культурного производства.

Говоря о теории креативности в целом, необходимо отметить, что на её современное состояние существенное влияние оказал подход культурных индустрий, основанный на политэкономических исследованиях, исследованиях культуры, медиа, социологии культуры.

В качестве основных экономических свойств товаров культурных, креативных индустрий выступают полезность, наличие стоимости, процессуальность (производство, распределение, обмен и потребление), тогда как к культурным свойствам можно отнести обладание определённой формой креативности, наличие символического смысла, тесную взаимосвязь с аспектами сложного интеллектуального труда. При этом анализ продукта культуры позволяет нам определиться с представлениями о креативности уже на стадии формирования понятийного смысла и расширить их непосредственно в процессе практического воплощения теоретической идеи в желаемый предмет потребления.

Литература

1. *Тросби Д.* Экономика и культура / пер. с англ. И. Кушнаревой. М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2013. 256 с.

2. *Caves R.* Creative Industries. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

3. *Grant P., Wood C.* Blockbusters and the Trade Wars. Vancouver, Toronto: Douglas & McIntyre, 2004.

4. *Hesmondhalgh D.* Media Production. Maidenhead and Milton Keynes: Open University Press; The open University, 2006.

5. *Garnham N.* From Cultural to Crreative Industries: The Analysis of the Implications of the Creative Industries Approach to Arts and Media Policymaking in the United Kingdom // International Journal of Cultural Policy. 2005. Vol. 11, No. 1. P. 15–30.

6. *Garnham N.* Class Analysis and the Information Society as the Mode of Production // Javnost / The Public. 2004. Vol. 11, No. 3. P. 93–104.

7. *Хокинс Д.* Креативная экономика. Как превратить идеи в деньги. М.: Издательский дом «Классика-XXI», 2001. 256 с.

8. *Roberts K.* The Leisure Industries. Basingtoke: Palgrave Macmillan, 2004, 288 p.

9. *Хезмондалш Д.* Культурные индустрии / пер. с англ. И. Кушнаревой; под науч. ред. А. Михалевой. М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2014. 456 с.

10. *Throsby D.* Economics and Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 228 p.

11. *Florida R., Tinagli I.* Europe in the creative age. Pittsburgh: Carnegie Mellon Software industry center funding provided by the Alfred P. Sloan foundation, co-published in Europe with Demos, 2004. 48 p.

12. *Becker H.C.* Art Worlds. Berkeley, CA: University of California Press, 1982.

13. *Вебер М.* Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. 2-е изд., доп. и испр. М.: РОССПЭН, 2006. 656 с.

14. *Peterson R.A.* The Production of Culture: A Prolegomenon // The Production of Culture. L.: Sage, 1976. P.7–22.;

15. *Mattelart A., Mattelart M.* Theories of Communication. L.: Sage, 1998.; Curran, J. Media and Power.L.: Routledge, 2002.; McQuail, D. McQuail's Mass Communication Theory. 4th ed. L.: Sage, 2005.
16. *Tuchman G.* Making News. N.Y.: Free Press, 1978.
17. *Gitlin T.* Inside Prime Time. N.Y.: Pantheon Books, 1983.

Borovinskaya Daria N. Surgut State Pedagogical University (Surgut, Russian Federation)
DOI: 10.17223/1998863X/32/10

THE MODERN THEORY OF CREATIVITY: THE LEVELS OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE

Keywords: theory of creativity, economics of culture, sociology of culture, cultural industries, creative industries, cultural benefits, creative product

In the introduction part of the article the author gives a proof of the topicality issue, defines the goal and formulates the problem of the research. Variety of theoretical concepts of creativity in various areas, on the one hand, and a practical orientation on the solution of problems – with another, cause a multi-level of knowledge of a creative product. In the main part of the article the author in detail considers the basic levels of scientific knowledge of the relation of so difficult concept as creativity. Within the first level the attention is focused on fundamental studying of production of a product of culture from a position of political and economic approaches, especially approach of the cultural, creative industries. Creativity is the *essential feature of cultural goods and services*. Many foreign authors consider the cultural benefits as goods. Cultural goods and services – result of the cultural industries are set of economic and cultural values. In general activity in the sphere of the cultural industries is aimed, first of all, at formation and distribution of economic value, without which not exists actually the goods. It, is in turn expressed in such properties of goods as utility, consumption and exchange value. The general that can unite the modern points of view within approach of the cultural, creative industries in understanding of a creative product, – culture as system of values and symbols, at the heart of the assuming the creative beginnings. On a joint of the first and second levels, including applied researches of creativity, there is a culture sociology which is mainly developing in the USA. Weber's tradition of the analysis of "production of culture" is the cornerstone of this approach. The second level of knowledge level, is connected with empirical researches in the field of the cultural industries, namely with questions of the power and an inequality. At the end of the article the author summarizes and concludes. Utility, value, procedurality (production, distribution, exchange and consumption) are the main economic property of the cultural goods. Whereas the possession of a certain form of creativity, existence of symbolical sense, close interrelation with aspects of difficult intellectual work are the main cultural properties of goods of the creative industries.

References

1. Trosb, D. (2013) *Ekonomika i kul'tura* [Economy and Culture]. Translated from English by I. Kushnareva. Moscow: HSE.
2. Caves, R. (2000) *Creative Industries*. Cambridge: Harvard University Press.
3. Grant, P. & Wood, C. (2004) *Blockbusters and the Trade Wars*. Vancouver, Toronto: Douglas & McIntyre.
4. Hesmondhalgh, D. (2006) *Media Production*. Maidenhead and Milton Keynes: Open University Press.
5. Garnham, N. (2005) From Cultural to Crreative Industries: The Analysis of the Implications of the Creative Industries Approach to Arts and Media Policymaking in the United Kingdom. *International Journal of Cultural Policy*. 11(1). pp. 15-30. DOI: 10.1080/10286630500067606
6. Garnham, N. (2004) Class Analysis and the Information Society as the Mode of Production. *Javnost / The Public*. 11(3). pp. 93-104. DOI: 10.1080/13183222.2004.11008862

7. Hawkins, D. (2001) *Kreativnaya ekonomika. Kak prevratit' idei v den'gi* [Creative Economy. How to turn ideas into money]. RTanlsated from English by I. Shcherbakov. Moscow: Klassika-XXI.

8. Roberts, K. (2004) *The Leisure Industries*. Basingtoke: Palgrave Macmillan.

9. Hezmondalsh, D. (2014) *Kul'turnye industrii* [Cultural industries]. Translated from English by I. Kushnareva. Moscow: HSE.

10. Throsby, D. (2001) *Economics and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

11. Florida, R. & Tinagli, I. (2004) *Europe in the creative age*. Pittsburgh: Carnegie Mellon Software Industry Center Funding.

12. Becker, H.C. (1982) *Art Worlds*. Berkeley, CA: University of California Press.

13. Weber, M. (2006) *Izbrannoe: Protestantskaya etika i dukh kapitalizma* [Selected works: The Protestant ethic and the spirit of capitalism]. Tanslated by M.I. Levin et al. 2nd ed. Moscow: ROSSPEN.

14. Peterson, R.A. (1976) *The Production of Culture: A Prolegomenon*. London: Sage. pp. 7– 22.

15. Mattelart, A. & Mattelart, M. (1988) *Theories of Communication*. London: Sage.

16. Tuchman, G. (1978) *Making News*. New York: Free Press.

17. Gitlin, T. (1983) *Inside Prime Time*. New York: Pantheon Books.

УДК 1(091)
DOI: 10.17223/1998863X/32/11

О.А. Доманов

МАТЕМАТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ОНТОЛОГИИ СТАНОВЛЕНИЯ ДЕЛЁЗА

Предлагается математическая модель онтологии становления Делёза, основанная на идеях бесточечной топологии и понятиях алгебры Гейтинга. Модель позволяет уточнить смысл и роль становления в «философии различия без тождества» Делёза.

Ключевые слова: *Делёз, онтология, становление, бесточечная топология.*

Делёз ставит перед собой задачу построения философии различия и повторения, противопоставляя её философии тождества и отрицания: «Мы хотим осмыслить различие само по себе и отношения различного с различным независимо от форм представления, сводящих их к тому же самому, пропускающих их через отрицание» [1. С. 9][1]. В этой философии различие первично, а «все тождества только симулированы, возникая как оптический „эффект“ более глубокой игры – игры различия и повторения» [1. С. 9]. Делёз предлагает различные модели такой философии, которые невозможно охватить в краткой статье. Я ограничусь лишь частью, касающейся связи различия и становления. Математическая модель, о которой пойдёт речь, не является, как можно предположить из названия статьи, интерпретацией философии Делёза на материале математики. Едва ли математика может служить таким материалом. Речь скорее пойдёт о формализации дискурса Делёза. Математическая теория, описанная ниже, является формальной теорией и претендует на то, чтобы быть чем-то вроде «формальной копии» собственных слов Делёза. Она, разумеется, не может представлять всю его философию, но описывает один из её важных аспектов.

Вероятно, наиболее ясное изложение теории различия в связи со становлением мы находим в теории симулякра, развиваемой Делёзом в ходе анализа платоновской теории идей. Он говорит: «Мотивацию, лежащую в основе теории идей, следует искать в волевом стремлении выделять и отбирать. Это вопрос „проведения различий“ между самой „вещью“ и ее образами, между оригиналом и копией, моделью и симулякром» [3. С. 328]. Однако, согласно Делёзу, важным для Платона является отличие не столько идеи как образца или модели от вещей как несовершенных копий, сколько различие самих вещей по степени их близости идее. Платон рассматривает вещи как претендентов на сходство с идеей и оценивает их претензии, отбирая подлинное и неподлинное сходство. Претензии должны быть обоснованы, а обоснование – это «испытание, позволяющее претендентам в большей или меньшей степени участвовать в объекте притязаний» [1. С. 86]. Идея при этом служит

[1] Перевод сверен по [2] и в некоторых случаях изменён.

инструментом, позволяющим свести различия вещей к сходству, к степени их сходства с идеей. Однако начинает Платон всё же со сравнения самих вещей, поэтому «низвержение платонизма» (букв. renversement – переворачивание) может состоять в отказе от идеи как принципа сравнения и перехода исключительно к различию самих вещей. Платоновская идея, предположительно обладающая самотождественностью, при этом должна пониматься как нечто производное. В этом отказе от трансцендентности и тождественности идеи состоит программа имманентной онтологии Делёза. Важно, однако, «что симулякр – не просто ложная копия, но что он ставит под вопрос само понятие о копии и модели» [3. С. 332]. Мы не можем определять симулякр, исходя из отношения к модели, он, в определённом смысле, содержит различие внутри себя [3. С. 334]. Это внутреннее различие Делёз (вслед за Платоном) называет «неограниченным становлением» [3. С. 335]. Чтобы построить его теорию, возьмём слова Делёза буквально и рассмотрим вещи, отличающиеся друг от друга по степени близости, не предполагая, однако, что существует образец, к которому они близки. Эта простая конструкция, как мы ниже увидим, имеет неожиданно богатые свойства, для демонстрации которых я начну с одного конкретного примера, позволяющего продемонстрировать основные черты математической модели и допускающего дальнейшее обобщение.

Рассмотрим бесточечную геометрию Уайтхеда (см., например, [4, 5]). Она допускает различные аксиоматизации, я буду использовать изложенную в [6]. В геометрии Уайтхеда нет точек, вместо них имеются области пространства, упорядоченные по включению[1]. Интуитивно их можно мыслить как результаты измерений положения в пространстве. Поскольку наши приборы несовершенны, мы никогда не получаем в качестве этих результатов точки, но всегда – некоторые области. При этом измерения могут быть более или менее точными, что выражается в том, что соответствующие области включены друг в друга (являются частями друг друга). При этом оценку точности мы можем проводить независимо от наличия точек – чтобы понять, что одно измерение точнее другого, нам не требуется идеально точный прибор, с которым мы должны были бы соотносить результаты этих измерений. Мы, конечно, можем предполагать, что точность связана с тем, насколько близко область аппроксимирует некоторую точку, но для построения теории это предположение не требуется.

Будем обозначать отношение включения областей как $\subseteq$ (а также $\subset$, если исключается равенство), тогда геометрия может быть описана следующими аксиомами [6. Def. 2.1]:

1. Если $a \subseteq b$ и $b \subseteq c$, то $a \subseteq c$ (транзитивность);
2. $a \subseteq a$ (рефлексивность);
3. Если $a \subseteq b$ и $b \subseteq a$, то $a = b$ (антисимметричность);

[1] Сам Уайтхед говорит о событиях, на которых определено отношение расширения. Герла и Миранда используют вместо него обратное отношение включения. Получающаяся теория описывает, таким образом, «бесточечную геометрию, основанную на включении», чьи модели представляют собой «пространства включения» [6. Def. 2.1].

4. Для любого a существуют b, c такие, что $b \subset a \subset c$ (не существует наибольшей и наименьшей области);

5. Дополнительные аксиомы, которые нам не важны.

Первые три аксиомы задают частичный порядок, а четвёртая выражает свойство «бесточечности»: всякое измерение может быть улучшено, и мы никогда не достигаем ситуации, в которой точно знаем точку, в которой находимся. С точки зрения онтологии Делёза, мы можем рассматривать эту геометрию как измерение в процессе становления. Стадии становления представляются областями как результатами конкретного измерения, причём становление никогда не заканчивается, никогда не достигает точки, далее которой не может быть продолжено (нужно заметить, что в этой онтологии нет не только точек, но и пустой области, поскольку такая область также была бы чем-то, что нельзя «улучшить»).

Поскольку точки отсутствуют в нашей онтологии, мы не можем, строго говоря, утверждать, что речь в данном случае идёт о чём-то вроде «становления точкой». Можем ли мы вообще говорить о становлении чего бы то ни было? Как оказывается, можем. Для этого определим понятие фильтра следующим образом. *Фильтром* F называется семейство областей, удовлетворяющее следующим аксиомам:

1. F непуст;

2. Для любых $a, b \in F$ существует $c \in F$ такое, что $c \subset a$ и $c \subset b$;

3. Для любой области a и для любой $b \in F$, если $b \subset a$, то $a \in F$.

Вместо первой аксиомы иногда говорят, что область всего пространства принадлежит F, но, вообще говоря, мы не обязаны предполагать такую область, как «всё пространство». Вторая аксиома выражает «направленность» фильтра: для любых двух стадий фильтра существует общее для них продолжение, также ему принадлежащее. Например, для любых двух измерений, принадлежащих фильтру, существует измерение, уточняющее их и также принадлежащее фильтру. В частности, это означает, что любые две области фильтра имеют непустое пересечение, также принадлежащее фильтру. Третья аксиома утверждает замкнутость фильтра сверху: вместе с каждой областью он содержит все области, большие неё. Фильтр является понятием, формализующим сходимость областей к некоторому «общему центру», в качестве которого мы можем предполагать или не предполагать точку. В конечном итоге, мы отождествим точку с фильтром, но для этого нам потребуется ещё несколько определений.

Для любой области p можно определить *главный фильтр* как множество всех областей, больших её: $F_p = \{x \mid p \subseteq x\}$. В частности, всё пространство является главным фильтром для себя самого. Поскольку для всякой области существует меньшая, то главный фильтр для p всегда можно расширить, достаточно рассмотреть главный фильтр для какой-либо меньшей области: если $q \subset p$, то $\forall x\left(p \subseteq x \to q \subseteq x\right)$ и, следовательно, $\{x \mid p \subseteq x\} \subset \{x \mid q \subseteq x\}$, т.е. $F_p \subset F_q$. Мы можем далее определить собственный (т. е. не совпадающий со всем множеством областей) фильтр, кото-

рый не может быть расширен. Такой максимальный фильтр называется *ультрафильтром*. Можно показать, что условие максимальности соответствует дополнительной аксиоме:

4. Для любой области p либо $p \in F$, либо $\overline{p} \in F$,

где $\overline{p}$ – дополнение p до всего пространства (которое также должно быть областью). Как видно, эта аксиома, как и предыдущие, не требует обращения к внешним по отношению к нашей онтологии понятиям, таким как точка; для её формулировки достаточно внутренних отношений между областями. В то же время в традиционной геометрии (с точками) ультрафильтр часто определяют как множество всех областей, содержащих некоторую точку. Этой эквивалентностью точки и ультрафильтра можно воспользоваться для определения точки в бесточечной геометрии – она просто определяется как ультрафильтр[1]. Это понятие точки согласуется с её интуитивным пониманием как «очень маленького пятна», которое всегда можно сделать ещё меньше, т. е. как предела такого уменьшения.

Всё это позволяет нам взглянуть под определённым углом на онтологию Делёза. Действительно, мы можем задать вопрос: чем определяется единство ультрафильтра? Платонистский ответ состоял бы в том, что оно определяется точкой, т.е. трансцендентной сущностью, определяющей единство имманентных объектов. Точка выступает здесь в качестве платонической идеи и «фильтрует» области-претенденты, выбирая из них те, что ей соответствуют в большей или меньшей степени. В случае измерений мы могли бы сказать, в стиле платонической теории идей, что идеальная точка (соответствующая идеальному измерительному инструменту) превращается в область, «погружаясь» в «материю» пространства, поскольку вещи никогда не совпадают с идеей и всегда являются её лучшим или худшим приближением. В этом смысле каждая из областей ультрафильтра есть «образ» трансцендентной точки-идеи, а сам ультрафильтр – точка, как она представлена в нашем, реальном мире. Для платоника, чтобы придать смысл единству ультрафильтра, он должен располагать идеей точки, в противном случае это единство не имеет основания. Однако пример геометрии Уайтхеда показывает, что мы можем отказаться от предварительного полагания точек. В этом случае единство ультрафильтра определяется приведёнными выше аксиомами вне зависимости от присутствия точек в нашей онтологии. Нам не нужно предполагать точку для того, чтобы утверждать общность элементов ультрафильтра. Нам не нужно предполагать идею для того, чтобы утверждать общность вещей, как будто бы «подпадающих под идею»; для этого нам достаточно лишь сравнения вещей друг с другом. Идея, тем самым, сводится к отношению вещей, а становление, имея направление, не имеет тем не менее определённой цели или соответствующего трансцендентного понятия.

Здесь можно было бы возразить, что трансцендентность точки (её отсутствие в онтологии) не противоречит её роли в качестве основания единства.

---

[1] Уайтхед определяет «абстрагирующий класс» как линейно упорядоченный класс областей. Они определяют внутри пространства объекты меньшей размерности, в частности точки. Однако в этом случае разные классы могут соответствовать одной и той же точке. Понятие фильтра позволяет нам установить взаимно однозначное соответствие.

То, что понятие точки в некоторой теории является производным, не препятствует её «реальному существованию». В конце концов, ничто не мешает нам присоединить точки к нашей онтологии, получив тем самым обычную геометрию. Однако имеются ситуации, в которых мы можем говорить о становлении как направленном процессе без существования «цели» этого процесса. Чтобы это увидеть, нам нужно обобщить наш пример бесточечной геометрии.

В современной математике идея Уайтхеда даёт начало так называемой бесточечной топологии (см., например, [7, 8]). Традиционно топологическое пространство определяется путём задания системы подмножеств этого пространства, удовлетворяющей определённым аксиомам, похожим на уайтхедовские. Элементы такой системы называются открытыми подмножествами. Оказывается, что большая часть свойств топологического пространства зависит от системы открытых множеств как таковой, безотносительно к тому, из чего они состоят. Поэтому можно строить топологию, начиная с абстрактных объектов, удовлетворяющих тем же аксиомам, что и открытые множества, не предполагая, что эти объекты являются множествами. В результате, мы получим обобщение топологического пространства, которое называется *локалью*. Последняя представляет собой частично упорядоченное множество, на котором определены операции супремума и инфимума, подчиняющиеся таким законам, как дистрибутивность. Говоря более точно, локаль является полной алгеброй Гейтинга. В нашем контексте мы можем рассматривать элементы локали как стадии или этапы становления, порядок которых определяет «точность» или «близость» стадии к некоторому предполагаемому пределу (которого, однако, может и не существовать, как будет видно далее). Мы видели, что для построения онтологии различия Делёза достаточно частично упорядоченного семейства стадий становления, допускающих бесконечное уточнение. Для того, чтобы говорить о локали, нам нужно добавить к этому существование супремума и инфимума вместе с некоторыми естественными условиями на них, такими как дистрибутивность. Будем считать, что эти условия выполнены и что задание онтологии Делёза равносильно заданию некоторой локали или полной гейтинговой алгебры. Рассмотрим подробнее, что из этого следует.

Прежде всего, это означает, что наша теория охватывает гораздо более общие области, чем геометрия. В математике частичный порядок и гейтинговы аглебры, в частности, встречаются повсеместно: в топологии, логике, теории категорий и многих других областях. Эта алгебра исключительно важна для интуиционистской математики. Например, с точки зрения категорий предпорядок (рефлексивное и транзитивное отношение) является категорией, в которой между любыми двумя объектами существует не более одного морфизма. В нашем контексте, это соответствует наличию лишь одного (точнее, не более одного) критерия для сравнения любых двух стадий (причём этот критерий не обязан быть одним и тем же для разных стадий). Антирефлексивность означает, что между объектами может иметь место лишь один морфизм из двух: $a \to b$ или $b \to a$ – другими словами, отношение «односторонне». Таким образом, требуемая нам структура стадий очень обща.

Рассмотрим в качестве небольшого примера появление частичного порядка в онтологии Бадью [9]. Пусть стадия состоит в обладании информацией о принадлежности или непринадлежности тех или иных объектов множеству A. Формализуем её как пару множеств (P_1, P_2), таких, что $x \in P_1$ тогда и только тогда, когда $x \in A$, и $x \in P_2$ тогда и только тогда, когда $x \notin A$. Порядок определим соотношением

$$(P_1, P_2) \leq (Q_1, Q_2) \text{ тогда и только тогда, когда } P_1 \subseteq Q_1 \text{ и } P_2 \subseteq Q_2. \quad (1)$$

Как можно видеть, ультрафильтр определяет здесь такую пару, как P_1 и P_2, что их объединение составляет весь универсум. Другими словами, он задаёт предикат на универсуме, а каждая стадия соответствует частичному определению этого предиката. Таким образом, процесс, описываемый Бадью, можно рассматривать как становление некоторого предиката. Неудивительно поэтому, что полные гейтинговы алгебры под именем трансцендентали появляются позднее в феноменологии Бадью в явном виде.

Второе важное следствие перехода к понятию локали связано с тем, что последние являются более общей структурой, чем топологическое пространство. Для всякого топологического пространства его система открытых подмножеств представляет собой локаль, в которой порядок задаётся включением, а супремум и инфимум совпадают с объединением и пересечением множеств (в частности, с некоторыми оговорками, области геометрии Уайтхеда можно рассматривать как открытые множества). Обратное, однако, неверно. Не всякая локаль соответствует топологическому пространству, т.е. является, как говорят, пространственной. В случае непространственных локалей говорят, что в них недостаточно точек. В частности, точек может вообще не быть. Рассмотрим одну из таких ситуаций. Этот пример требует технических деталей, которые можно посмотреть в [10. P. 495 sqq.], я здесь изложу лишь общую идею.

Рассмотрим сюръективные функции $N \to A$ из множества натуральных чисел в некоторое множество A, т. е. функции, для которых каждый элемент множества A имеет хотя бы один прообраз в множестве N. Множество таких функций можно рассматривать как пространство и определить на нём топологию, открытые множества которой будут представлять частичную информацию о функциях. Они будут упорядочены по «точности» или «полноте» этой информации, и всякая такая информация может бесконечно уточняться (путём добавления пар $<n, x>$ к частичной информации о функции). Можно показать, что подобные подмножества составляют локаль, и мы получим структуру, аналогичную бесточечной геометрии, в которой можем попытаться определить точки как ультрафильтры. Каждая точка будет тогда сюръективной функцией $N \to A$ – пределом некоторого «уточнения». Однако – и это существенный момент – если множество A несчётно, то сюръективных функций $N \to A$ не существует, так как всегда найдётся элемент A, не имеющий прообраза. Поэтому рассмотренная локаль не будет иметь точек вообще. Дело обстоит так, как будто мы имеем пространство гипоте-

тических функций, открытые множества которого задаются условием их совпадения на соответствующем подмножестве множества N. Хотя сами функции гипотетические – более того, как оказывается, они вообще не существуют, – об их множествах и даже о порядке на этих множествах можно осмысленно говорить. Это оказывается возможным благодаря тому, что в теории фигурируют не сами объекты, а их приближения. Открытые множества соответствуют множествам гипотетических объектов, которые мы не можем различить, – мы различаем лишь ограниченную часть, в которой они совпадают, и наша теория фактически имеет дело лишь с этими частями. Тем самым мы имеем здесь становление, которое, несмотря на видимость сходимости, никогда не может завершиться. Важно при этом понимать, что дело не в бесконечности этого процесса – если множество A счётно, что точки локали существуют, несмотря на его бесконечность, – а в том, что предположение о существовании точки приводит к противоречию. В платоновских терминах, мы можем сказать, что данные сюръективные функции существуют в мире вещей как несовершенные копии, но при этом не существуют как идеальные сущности (ср. с делёзовским определением симулякра как копии без оригинала). В терминах Делёза, мы можем сказать, что имеем математическую модель имманентной философии, в которой система различий «симулирует» существование трансцендентной идеи, т.е. философии различий, в которой нет и не может быть идеальных сущностей, предположительно им предшествующих.

Насколько такая математическая интерпретация соответствует намерениям и мысли Делёза? Он сам, разумеется, не строил подобных математических конструкций. Однако одно из преимуществ математики состоит в том, что она позволяет проследить очень далёкие следствия принятых положений, если они сформулированы точно. В этом смысле описанная выше конструкция является делёзовской по своим основаниям и представляет собой следствия из его собственных положений, сформулированных формальным языком. Помимо прочего, она указывает на примечательную связь между философией и онтологией Делёза (а также Бадью) и интуиционистской математикой. Вполне возможно, что это является частной демонстрацией более общего тезиса о том, что значительная часть онтологии и особенно теории субъекта, развивающейся с конца XIX – начала XX века, имеет свои параллели в новой математике, прежде всего интуиционистской, появившейся приблизительно в это же время.

Литература

1. *Делёз Ж.* Различие и повторение / пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.

2. *Deleuze G.* Différence et répétition. Paris : PUF, 1968. 416 p.

3. *Делёз Ж.* Логика смысла / пер. с фр. Я. Свирского. М.: Академический Проект, 2011. 472 с.

4. *Whitehead A.N.* The concept of Nature. Cambridge: Camb. Univ. Press, 1920. URL: http://www.gutenberg.org/files/18835/18835-h/18835-h.htm (дата обращения: 22.10.15)

5. *Whitehead A.N.* An Inquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge. Cambridge: Camb. Univ. Press, 1919.

6. *Gerla G., Miranda A.* Mathematical features of Whitehead's pointfree geometry// Handbook of Whiteheadian Process Thought. In 2 vols. Vol. 2 / ed. by M. Weber, W. Desmond. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008. P. 119–130. DOI: 10.1515/9783110333299.2.119.

7. *Picado J., Pultr A.* Frames and Locales: topology without points. Vol. 28. Basel: Birkhäuser, 2012. (Frontiers in Mathematics). DOI: 10.1007/978-3-0348-0154-6.

8. *Borceux F.* Handbook of Categorical Algebra. In 3 vols. Vol. 3. Sheaf Theory. Cambridge University Press, 1994. 522 pp. (Encyclopedia of Mathematics and its Applications; 52). DOI: 10.1017/CBO9780511525872.

9. *Badiou A.* L'être et l'événement. P.: Seuil, 1988.

10. *Johnstone P.T.* Sketches of an Elephant: A Topos Theory Compendium. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 2002. 716 pp. (Oxford Logic Guides; 44).

Domanov Oleg A. Institute for Philosophy and Law, SB RAS (Novosibirsk, Russian Federation)
DOI: 10.17223/1998863X/32/11

A MATHEMATICAL MODEL OF DELEUZE'S ONTOLOGY OF BECOMING

Keywords: Deleuze, ontology, becoming, pointless topology

While analyzing Plato's theory of ideas Deleuze claims that it 1) is based on the process of comparing and selection of pretenders and 2) can be "reversed" through presenting this process as an infinite process of becoming never coming to any identity or stability. To build a mathematical model of this philosophy we can take Deleuze's words literally and consider objects together with their comparison to each other on the basis of better or worse conformity to the ideal prototype. This gives us a partial order relation and in this way, we arrive to Heyting algebras or partially ordered sets with special properties. In mathematics these algebras in particular serve as locales in the so-called pointless topology. In this topology, the point is a derivable notion and is defined as ultrafilter. In the context of Deleuze's ontology, the latter plays the role of the transcendent idea – the end of becoming. Thus pointless topology equips us with a theory in which the system of locale's differences "simulates" identities of points. This suggests this topology as a mathematical model of Deleuze's ontology of becoming. This is even more so if we take into account that there are locales without points, which provide us with a model of Deleuzian becoming without end.

References

1. Deleuze, G. (1998) *Razlichie i povtorenie* [Difference and Repetition]. Tranlsated from French by N.B. Man'kovskaya, E.P. Yurovskaya. St. Petersburg: Petropolis.

2. Deleuze, G. (1968) *Différence et repetition* [Difference and Repetition]. Paris: PUF.

3. Deleuze, G. (2011) *Logika smysla* [Logic of Sense]. Translated from French by Ya. Svirsky. Moscow: Akademicheskiy Proekt.

4. Whitehead, A.N. (1920) *The concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

5. Whitehead, A.N. (1919) *An Inquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

6. Gerla, G. & Miranda A. (2008) Mathematical features of Whitehead's pointfree geometry. In: Weber, M. & Desmond, W. (eds) *Handbook of Whiteheadian Process Thought*. In 2 vols. Vol. 2. Frankfurt: Ontos Verlag. pp. 119–130. DOI: 10.1515/9783110333299.2.119

7. Picado, J. & Pultr, A. (2012) *Frames and Locales: topology without points*. Vol. 28. Basel: Birkhäuser. DOI: 10.1007/978-3-0348-0154-6

8. Borceux, F. (1994) *Handbook of Categorical Algebra*. In 3 vols. Vol. 3. Sheaf Theory. Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511525872

9. Badiou, A. (1988) *L'être et l'événement* [Being and Event]. Paris: Seuil.

10. Johnstone, P.T. (2002) *Sketches of an Elephant: A Topos Theory Compendium*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press.

УДК 1.16
DOI: 10.17223/1998863X/32/12

В.А. Ладов

ФОРМАЛЬНЫЙ РЕАЛИЗМ: PRO ET CONTRA

Рассматриваются критические аргументы в адрес формального реализма, представленные в современной отечественной философской литературе. Осуществляется попытка ответить на данные аргументы посредством уточнения и исправления содержания онтологической концепции формального реализма.

Ключевые слова: *реализм, антиреализм, релятивизм, онтология, эпистемология, логика, парадокс, самореферентность, истина.*

Введение

В последние годы в отечественной философской литературе появились исследования [1–4], содержащие критические аргументы в адрес формального реализма – онтологической концепции, разработкой которой я занимаюсь [5–9]. В данной статье я хочу проанализировать, на мой взгляд, важнейшие из этих аргументов и попытаться ответить на них. Но прежде чем это сделать, представляется уместным кратко сформулировать основные тезисы формального реализма, которые впоследствии и были поставлены под сомнение в указанной литературе.

Основные тезисы формального реализма

Формальный реализм – это онтологическая концепция, которая утверждает, что последовательным теоретическим построением в онтологии может быть только реализм. Безусловно, онтологическая проблематика не мыслима без эпистемологических исследований. Поэтому реалистская позиция содержит в себе два аспекта: 1) утверждение существования объективной реальности, независимой от познавательного аппарата субъекта; 2) утверждение о возможности адекватного (истинного в корреспондентном смысле) познания субъектом объективной реальности.

Формальный реализм называется формальным ввиду того, что он обосновывает истинность своих тезисов косвенно, «от противного», демонстрируя при помощи логической аргументации, что противоположная реализму онтологическая концепция – антиреализм (релятивизм, конструктивизм, скептицизм) – является несостоятельной, противоречивой, не выполнимой в качестве последовательного теоретического построения.

Формальный реализм задает необходимую основу реализму содержательному. Формальный реализм указывает путь, в направлении которого в принципе могут развиваться онтологические концепции, претендующие на истинность. Но в дальнейшем формальные реалистские тезисы, конечно, должны быть дополнены исследованиями содержательного реализма. Содержательный реализм должен заниматься сложными вопросами прямого

обоснования тезиса о возможности адекватного, истинного познания объективной реальности, т.е. решать так называемую the access problem – проблему доступа.

Формальный реализм не следует сводить к научному реализму (физикализму). Формальный реализм утверждает радикальный реалистский тезис о существовании не только физической, но и метафизической реальности идеальных сущностей. Поэтому в качестве дальнейших содержательных реалистских исследований формальный реализм видит не только (и не столько) философские концепции, ориентированные на естественнонаучное мировоззрение, но и разработки платонистского характера, ориентированные на метафизическую реальность. Примером такого рода исследований в современной аналитической философии может выступать концепция лингвистического платонизма Дж. Катца [10].

Первый критический аргумент

Формальный реализм обосновывает несостоятельность антиреализма (релятивизма, скептицизма) указанием на противоречивый характер данного способа рассуждения. Для демонстрации противоречивости релятивизма используется классический аргумент от самореферентности, истоки которого восходят к «Теэтету» Платона. Именно данный аргумент оказывается наиболее сильным оружием платоновского Сократа в заочных интеллектуальных дебатах с Протагором – представителем релятивистской позиции:

«СОКРАТ. Знаешь ли, Феодор, чему дивлюсь я в твоем друге Протагоре?

ФЕОДОР. Чему?

СОКРАТ. … с какой же стати, друг мой, Протагор оказывается таким мудрецом, что даже считает себя вправе учить других за большую плату, мы же оказываемся невеждами, которым следует у него учиться, если каждый из нас есть мера своей мудрости?» [11. С. 257–258].

Среди классиков философии аргументацию подобного типа развивали также Аристотель в 4 книге «Метафизики» [12] и Фома Аквинский, анализировавший исследования Аристотеля в «Комментариях к Метафизике» [13].

На современном философском языке аргумент данного типа выглядит следующим образом. Релятивист утверждает, что ни одно суждение не является абсолютно истинным, любая истина относительна, зависима от контекста (от специфики познавательного аппарата субъекта, от языка, от общих культурных установок, т.е. любое суждение может считаться истинным только в когерентном смысле, как согласованное с другими суждениями внутри определенной замкнутой системы). Однако само это суждение релятивист высказывает в качестве универсального тезиса, претендующего на абсолютную истинность в корреспондентном смысле. Таким образом, само позиционирование релятивистского тезиса вступает в противоречие с его содержанием. Позиция релятивизма оказывается несостоятельной с логической точки зрения, поскольку заключает в себе противоречие.

В противовес релятивизму позиция реализма от указанного выше противоречия свободна. Основная регулятивная максима реализма может быть сформулирована следующим образом: «Любое суждение ассерторического

дискурса должно высказываться с претензией на абсолютную истинность в корреспондентном смысле». Само это суждение реалиста касается всех возможных суждений и также высказывается с претензией на абсолютную истинность в корреспондентном смысле. Таким образом, суждение реализма оказывается в согласии с самим собой и к противоречию не приводит.

Авторы статьи «Некоторые соображения по поводу обоснования формального реализма» [1] формулируют весомый критический аргумент, с помощью которого можно было бы обвинить в определенной непоследовательности саму позицию формального реализма:

«Логично предположить, что обоснование правомерности той или иной концепции должно вестись ее же собственными ресурсами. Было бы, по меньшей мере, странно, если бы сторонник когерентизма в доказательство верности своих идей использовал аргументы сторонника теории корреспонденции и наоборот. Собственно, на этом настаивает и сам творец концепции формального реализма. Но что тогда должен подразумевать его тезис о том, что только реализм обеспечивает рациональную деятельность? Если мы правильно поняли контекст, так это то, что только реализм обеспечивает отсутствие самоотрицающих суждений. Однако если этот тезис воспринимать как аргумент, то представляется, что к самой реалистической установке он никакого отношения не имеет.

Реалист упрекает какого-нибудь релятивиста за то, что его суждения противоречивы, поскольку в формулировке своей ключевой идеи последний, по сути, использует референциалистскую, т.е. внешнюю по отношению к ней, установку» [1. С. 42–43]. Далее авторы статьи продолжают: «Аргумент отсутствия самоотрицающих высказываний как условия правоты реализма чужд его базисным положениям. Если верность высказываний должна подтверждаться их соответствием реальности, то и верность самого реализма должна фундироваться таким же соответствием, а не его когерентностью. Иначе говоря, упрек, брошенный антиреалистам, можно предъявить и самому реализму» [1. С. 43].

Признавая существование объективной реальности и возможность ее адекватного познания, реалист, конечно же, придерживается корреспондентного понимания истины. Суждение субъекта будет истинным только в том случае, если в нем утверждается существование факта, который имеет место на самом деле в объективной реальности. Авторы указанной статьи ставят правомерный вопрос. Может ли реализм, настаивая на корреспондентном понимании истины, сам использовать аргументы когерентистского типа, ибо важнейший контраргумент по отношению к релятивизму реализм видит в логической противоречивости последнего, т.е. в его несогласованности (некогерентности)?

Я попытаюсь ответить на этот веский аргумент, опираясь на работу американского представителя философии науки Карла Кордига «Самореферентность и философия» [14]. К. Кордиг также считает различные формы релятивизма несостоятельными и также обосновывает их несостоятельность при помощи аргумента от самореферентности. В частности, он проделывает это с известной концепцией У. Куайна о неопределенности перевода и онтологической относительности [14. P. 209].

К. Кордиг пишет:

«Если самореферентная теория Т предполагает, что не-Т, тогда мы будем называть Т самореферентно непоследовательной. С одной стороны, если Т истинно, то Т должно быть ложно. С другой стороны, если Т не является истинной, то Т снова также не должна являться истинной. Самореферентно непоследовательные теории необходимо не являются истинными.

Иначе говоря, самореферентно непоследовательные теории есть теории, которые отсылают к самим себе и необходимо не являются истинными. Они *не могут* быть истинными» [14. P. 207].

Отвечая на критический аргумент, выраженный в статье «Некоторые соображения по поводу обоснования формального реализма», в опоре на указанное выше соображение К. Кордига, можно уточнить позицию формального реализма по данному вопросу. Главная проблема антиреализма (релятивизма, конструктивизма, скептицизма) даже не в его самопротиворечивости (а значит, в некогерентности), а в том, что он в принципе не может быть истинным именно в корреспондентном смысле. Это следует из его самопротиворечивости, но не самопротиворечивость как таковая здесь должна выступать конечным пунктом критической аргументации. Конечным пунктом критики антиреализма должно выступать указание на невозможность истинности подобных концепций в корреспондентном смысле.

Если мы имеем антиреалистский тезис универсального характера о том, что невозможно построение реалистских концепций, то, если этот тезис истинен, то он тут же становится ложным в корреспондентном смысле (ибо он утверждает невозможность корреспондентной истины). Если он ложен, то возможна какая-либо реалистская концепция, например, сам тезис антиреализма, но, исходя из его содержания, в этом случае он снова становится ложным. Если же истинна какая-либо другая концепция, то тезис антиреализма просто ложен. Таким образом, тезис антиреализма *не может* быть истинным.

По аналогии аргументацию подобного рода против антиреализма можно использовать в качестве уточнения аргумента в защиту реалистской позиции. Реализм – это такая онтологическая концепция, которая *может* быть истинной в корреспондентном смысле. Она может быть и ложной (и дело содержательного реализма определять, является ли та или иная реалистская концепция истинной или ложной). Но формальный реализм останавливается лишь на констатации самого общего, формального характера, а именно, что только концепции реалистского типа в принципе *могут* быть истинными в корреспондентном смысле. Таким образом, тезис формального реализма оказывается регулятивным принципом для построения концепций содержательного реализма на основе корреспондентного понимания истины.

Окончательный ответ на приведенный выше критический аргумент таков: утверждение некогерентности антиреализма – не цель, а средство для указания на его *невозможность* быть истинным в корреспондентном смысле; утверждение когерентности реализма – не цель, а средство для указания на его *возможность* быть истинным в корреспондентном смысле.

Второй критический аргумент

Антиреализм (релятивизм, конструктивизм, скептицизм) был признан несостоятельным на основании аргумента от самореферентности, впервые примененного еще Платоном. Однако в XX веке была поставлена под сомнение логическая корректность самой аргументации подобного вида.

В работе «Математическая логика, основанная на теории типов» Б. Рассел указывает на самореферентность как на общую причину логических противоречий:

«У всех указанных выше противоречий (которые суть лишь выборка из бесконечного числа) есть общая характеристика, которую мы можем описать как самореферентность или рефлексивность» [15. С. 18].

Соответственно, выход из этих тупиковых с логической точки зрения ситуаций Б. Рассел видел в полном запрете на те способы мышления, в которых в том или ином виде присутствует явление самореферентности. Этот запрет был реализован в расселовской теории типов.

Позднее к Б. Расселу с подобной диагностикой логических противоречий присоединился А. Тарский в своей семантической концепции:

«…семантические антиномии… как представляется, доказывают, что каждый язык, который универсален… и для которого принимаются нормальные законы логики, должен быть непоследовательным» [16. P. 164–165].

Универсальный язык – это язык, который может говорить обо всем, в том числе и о самом себе (в частности, об истинности своих собственных предложений), а значит, допускать явление самореферентности. А. Тарский отрицает возможность построения последовательного универсального языка. Его семантическая концепция предполагает иерархию построения метаязыков, где об истинности предложений языка L можно высказываться только на метаязыке иерархически более высокого уровня L_1.

Если бы иерархический подход к преодолению логических противоречий Рассела – Тарского оказался верен, то опровержение релятивизма при помощи аргумента от самореферентности потеряло бы свою силу. Неправым в данном случае следовало бы признать не релятивиста Протагора, а платоновского Сократа, который использовал в рассуждении логически некорректную аргументацию.

Пытаясь защитить логическую корректность аргумента от самореферентности, формальный реализм, в опоре на современные логические исследования [17–19], поставил под сомнение правомерность иерархического подхода. Было показано [8–9], что самореферентность как таковая не обязательно ведет к противоречиям, и, следовательно, необходим более тщательный анализ причин возникновения логических затруднений, нежели тот, который был проведен классиками иерархического подхода.

В частности, на основании анализа парадокса Лжеца было продемонстрировано, что противоречие возникает только в том случае, если в самореферентном высказывании используется отрицательный предикат истины, тогда как в случае с так называемым Правдолюбцем (truth-teller) – ситуации, где в самореферентном высказывании используется положительный предикат истины, – никакого противоречия нет.

На основании данного анализа была выдвинута гипотеза о том, что причиной противоречий выступает именно *отрицательная самореферентность*. Данная гипотеза оказалась созвучной мысли Г. фон Вригта, который в работе «Гетерологический парадокс» указал на явление «существенной отрицательности» как на подлинное основание различных логических парадоксов:

«Можно сказать, что антиномии Греллинга, Рассела и Лжеца устанавливают или демонстрируют ‘существенную отрицательность’ некоторых понятий» [20. С. 447].

Если противоречия порождает именно отрицательная самореферентность, то нет нужды выносить полный запрет на самореферентность как таковую, следует уточнить, какие виды саморферентных рассуждений могут быть признаны логически корректными, а какие нет. Формальный реализм предложил оставить в арсенале логически корректных форм теоретического дискурса те, которые содержат положительную самореферентность, признав несостоятельными лишь рассуждения с отрицательной самореферентностью.

При экстраполяции результатов данного логического анализа на область исследований онтологии и эпистемологии снова был сделан вывод о том, что реалистская онтология оказывается последовательной, тогда как релятивистская – нет, поскольку реализм использует универсальный язык, содержащий положительную самореферентность (тезис реализма «Любое суждение высказывается с претензией на истинность в корреспондентном смысле»; позиционирование данного тезиса подтверждает его собственное содержание), что не приводит к противоречиям, тогда как релятивизм использует универсальный язык, содержащий отрицательную самореферентность, ведущую мышление в логический тупик (тезис релятивизма «Ни одно суждение не является истинным в корреспондентном смысле»; позиционирование данного тезиса вступает в противоречие с его собственным содержанием).

В работе «Проблема неполноты формально определенных систем норм позитивного права, первая теорема Геделя о неполноте и юридические фикции как важный компонент юридической техники» [2] был поставлен под сомнение тезис формального реализма о том, что именно отрицательная самореферентность является причиной возникновения логических противоречий:

«Отвергая гипотезу, что причиной логической противоречивости автореферентных парадоксов является их автореферентность как таковая, некоторые исследователи (например, В.А. Ладов в интересной монографии ‘Формальный реализм’) выдвигают гипотезу, что причиной логической противоречивости автореферентных парадоксов является их *негативная* автореферентность. Таким образом, с ‘самой по себе’ автореферентности вообще обвинение и даже подозрение снимается, «круг подозреваемых сужается». Теперь в качестве эффективного средства против обсуждаемого вида парадоксов предлагается воздерживаться от любых актов *отрицательной* самоприменимости. Но не является ли такое предложение тоже весьма грубым, чересчур радикальным средством устранения парадоксов обсуждаемого вида? Всякое ли негативное автореферентное высказывание представляет собой формально-логическое противоречие?» [2. С. 54].

Далее автор указанной работы приводит формулировку первой теоремы Геделя как пример непротиворечивого предложения, содержащего отрицательную самореферентность. В формальной записи предложение Геделя выглядит следующим образом:

$$\omega \equiv (s \vdash \omega),$$

где s – формальная арифметическая теория, ω – формула (предложение) в рамках s такая, что она недоказуема в s.

Предложение Геделя является самореферентным, ибо на вопрос, а какое именно предложение является недоказуемым в s, можно указать на следующее предложение: «Имеется предложение, такое, что оно недоказуемо в s», т.е. геделевским предложением оказывается сама ω, указывающая на себя самое. Если самореферентное предложение «Имеется предложение, такое, что оно недоказуемо в s» истинно, то оно недоказуемо в s.

Самореферентное предложение Геделя содержит отрицание «не является доказуемым», и тем не менее оно непротиворечиво. Отсюда автор рассматриваемой работы делает вывод о том, что явление отрицательной самореферентности нельзя считать подлинным основанием логических противоречий, поскольку можно привести, по крайней мере, один пример (первая теорема Геделя) непротиворечивого предложения, содержащего отрицательную самореферентность.

Данный критический аргумент, бесспорно, следует принять во внимание. Как следствие, позиция формального реализма нуждается в дальнейшем уточнении. Действительно, не всякая отрицательная самореферентность ведет к противоречиям, и поиск фундаментальных оснований логических противоречий следует продолжить.

В данной ситуации в свое оправдание формальный реализм может сказать лишь то, что, по крайней мере, самореферентность с отрицательным предикатом *истины* все же, как представляется, неминуемо ведет к противоречию, что убедительно показывает парадокс Лжеца, в то время как в первой теореме Геделя отрицание касается иного предиката, а именно, «быть доказуемым».

Для критики релятивистских форм рассуждений формальный реализм использует экстраполяцию на область онтологии и эпистемологии именно рассуждения по типу Лжеца, поскольку релятивист использует как раз отрицательный предикат *истины*: «Ни одно суждение не является *истинным* в корреспондентном смысле».

Таким образом, несмотря на свою правомерность, представленный выше критический аргумент все же не разрушает основание для критики релятивистских онтологических проектов, используемое в формальном реализме.

Тем не менее рассмотренный критический аргумент имеет важное значение. Он еще раз акцентирует наше внимание на том, сколь сложной оказывается проблема поиска оснований логических противоречий. Сталкиваясь с этой проблемой, мы оказываемся в некоем диссипативном предметном поле, вместо однозначных оснований, под которые можно было бы подвести все имеющиеся противоречия, перед нами только лишь россыпь отдельных, несводимых друг к другу явлений, порождающих антиномии.

Иерархический подход считал, что основанием противоречий выступает самореферентность. Тем не менее не все самореферентные высказывания противоречивы. Формальный реализм предположил, что основанием противоречий выступает отрицательная самореферентность, однако первая теорема Геделя дает нам пример непротиворечивого высказывания, содержащего отрицательную самореферентность. Предположение о том, что только отрицание с предикатом истины в самореферентной среде приводит к противоречиям, тоже придется отвергнуть, ибо мы вспоминаем парадокс Рассела, где речь идет о множестве всех множеств, которые *не являются* собственными элементами [21]. Здесь имеется самореферентность (когда мы ставим вопрос, является ли это множество собственным элементом), имеется отрицание, но нет предиката истины. Венчает этот концептуальный хаос сформулированный американским логиком Стивеном Ябло в конце XX века так называемый парадокс Ябло, который содержит отрицательный предикат истины, но вообще не предполагает явление самореферентности [22].

Третий критический аргумент

Несмотря на описанное выше хаотическое нагромождение отдельных, несводимых друг к другу явлений, порождающих логические противоречия, некий проблеск порядка в этой ситуации все же имеется. Везде присутствует отрицание. В парадоксе Лжеца – отрицание с предикатом истины в самореферентной среде; в парадоксе Рассела – отрицание в самореферентной среде без предиката истины; в парадоксе Ябло – отрицание с предикатом истины вне самореферентной среды. Таким образом, то, что Г. фон Вригт называл «существенным отрицанием», все же может выступить важной зацепкой в распутывании этого тугого узла различных явлений, порождающих антиномии.

В данной ситуации актуальным оказывается рассмотрение еще одного критического аргумента в адрес моих исследований, поскольку он нацеливается уже не на отрицательную самореферентность в целом, но на самоотрицание, роль которого в образовании логических противоречий, как считает автор этого аргумента, мной преувеличена.

Этот аргумент был сформулирован в работе «О жуликах и ворах: или о том, содержит ли ‘парадокс Ябло’ самореференцию?» [3]. Как видно из названия, обсуждение здесь касается парадокса Ябло. Критика в мой адрес появляется при рассмотрении роли отрицания в данном парадоксе:

«Здесь, пожалуй, стоит специально обратить внимание, что некоторые из исследователей (в частности, Всеволод Ладов), которые готовы видеть причины появления парадоксальности совсем даже не в наличии как в финитных, так и инфинитных последовательностях предложений того или иного рода круговых структур (т.е. соглашаясь с тем, что иногда самореферентные ссылки могут быть допустимы и их наличие не обязательно порождает парадоксы), но считают, что искомые причины парадоксальности скрыты в употреблении нами ‘алетически не-нейтральных языков’, а точнее – в использо-

вании так называемого ‘сущностного отрицания’, на самом деле заблуждаются, поскольку легко продемонстрировать то, что, даже заменив в наших кластерах, построенных на основе ‘минимальных секторов референции’ (а значит, и содержащих ‘циклы удвоенной референции’), фразы вроде ‘S_k ложно’, на фразы ‘S_k истинно’, мы вовсе не избавимся от парадоксальности, присущей этим кластерам референции. Единственное, что от этого изменится, так это характер самой парадоксальности, а именно – она, утратив, референциальный характер, превратится в эпистемическую парадоксальность, подобную той, которую можно встретить в так называемых ‘Буридановых софизмах’ (*Buridan's Sophisms*) (например, самый простой пример такого рода – это два предложения S_1 и S_2, каждое из которых сообщает нам о том, что другое предложение говорит истину, и как бы мы здесь ни старались, у нас всегда останутся две эквивалентно обоснованные эпистемические уверенности в том, что либо эти предложения сообщают нам ложь, либо истину, а значит, и выбор между ними на рациональной основе оказывается невозможен)» [3. С. 73–74].

Я не берусь здесь судить о том, что автор данной работы называет «эпистемической парадоксальностью», но в том, что касается чисто логических оснований парадокса Ябло, я не могу согласиться с указанным выше критическим аргументом. Очевидно, что в парадоксе Ябло отрицание играет важнейшую роль, и при замене отрицательного предиката истины положительным предикатом истины парадокс Ябло в чисто логическом измерении исчезает.

С. Ябло формулирует свой парадокс следующим образом:

Вообразим бесконечную последовательность предложений S1, S2, S3…, каждое из которых утверждает, что любое последующее предложение не является истинным:

(S1) для всех k>1, Sk не является истинным.

(S2) для всех k>2, Sk не является истинным.

(S3) для всех k>3, Sk не является истинным.

Предположим, для образования противоречия, что некоторое Sn истинно. Допустим, Sn говорит, что для всех k>n Sk не является истинным. Следовательно, (a) Sn+1 не является истинным, и (b) для всех k>n+1 Sk не является истинным. Но (b) есть то, что фактически говорит Sn+1, и это противоречит (a), а именно Sn+1 является истинным! Пусть каждое предложение Sn в данной последовательности не является истинным. Но тогда предложения, следующие за любым данным Sn, не являются истинными, и отсюда Sn истинно! Я заключаю, что самореферентность не является ни необходимым, ни достаточным условием парадокса Лжеца и подобных ему парадоксов (22. P. 251–252).

При предположении, что некоторое S_n истинно, противоречие возникает из-за того, что S_n утверждает ложность (*не*истинность) S_{n+1} и S_{n+2}, но поскольку S_{n+1} также утверждает ложность S_{n+2}, S_{n+1} оказывается и ложным, и истинным. Если же задать условие, что S_n утверждает истинность S_{n+1} и S_{n+2} и что S_{n+1} также утверждает истинность S_{n+2}, то при предположении, что S_n истинно, никакого противоречия не возникает, а это как раз

и означает, что отрицание в парадоксе Ябло оказывается тем самым «существенным отрицанием» в смысле Г. Фон Вригта, которое обеспечивает появление парадокса.

Подобный вывод мы можем сделать и при анализе того примера, который автор рассматриваемой работы называет самым простым примером «Буридановых софизмов»: имеются два предложения S_1 и S_2, каждое из которых сообщает об истинности другого. Опять же оставляя в стороне то, что автор называет «эпистемическими уверенностями» и ту эпистемическую проблему, которую он здесь видит, можно показать, что с логической точки зрения здесь не возникает никаких противоречий. При предположении, что S_1 истинно, мы заключаем, что S_2 истинно, и, следовательно, приходим к выводу, что S_1 истинно. При предположении, что S_1 ложно, мы заключаем, что S_2 ложно, и, следовательно, приходим к выводу, что S_1 ложно. С чего бы мы ни начинали, противоречия не возникает.

Напротив, если мы возьмем ситуацию, в которой появляется отрицание, а именно S_1 говорит, что S_2 ложно (*не* является истинным), а S_2 говорит, что S_1 истинно, то тут же получим парадокс, именуемый в логической литературе как «кроссреференциальный Лжец». А именно, если S_1 истинно, то S_2, утверждающее истинность S_1, ложно, а значит, S_1 ложно. Следовательно, S_1 истинно и ложно. Если S_1 ложно, то S_2 истинно, а значит, S_1 истинно. Следовательно, S_1 ложно и истинно. С чего бы мы ни начинали, приходим к противоречию. Отрицание здесь снова играет важнейшую роль при образовании парадокса.

Четвертый критический аргумент

И еще один критический аргумент был высказан в работе «Реализм и конструктивизм как альтернативные онтологические основы философии языка» [4]. Здесь стоит отметить, что данный аргумент касается не собственно формального реализма как специфической онтологической концепции, а, скорее, реализма в целом. Но поскольку его адресатом выступают в том числе и мои исследования, я считаю уместным уточнить здесь свое понимание реализма. Автор высказал данный аргумент в своеобразной форме. Сначала он соглашается со мной:

«И тем не менее в главном Ладов безусловно прав. Быть аналитическим философом в собственном смысле слова означает быть позитивистом и реалистом…» [4. С. 121].

И здесь уже необходимо уточнение. Вряд ли стоит говорить, что аналитическая философия – это всегда реализм. В аналитической философии немало антиреалистских проектов. Но я поддержу автора с небольшой поправкой: быть *последовательным* аналитическим философом означает быть реалистом. Однако далее автор рассматриваемой работы тут же высказывается по поводу реализма в негативном ключе:

«Быть аналитическим философом в собственном смысле слова означает быть позитивистом и реалистом, оставаясь в единственном, упрощенно увиденном, исходном, матричном мире, соответствующем обыденным пред-

ставлениям. Но мало кто сегодня желает столь радикально обеднять свою реальность» [4. С. 121].

Я выскажу предположение, что, используя такие эпитеты, как «упрощенно увиденный», «соответствующий обыденным представлениям», автор этих строк подразумевает то, что соответствует либо наивному реализму обыденного сознания, ориентированному на чувственно постигаемую физическую реальность, либо, возможно, концепции научного реализма, которая также утверждает физическую реальность в качестве тотальности бытия.

В связи с вышесказанным стоит еще раз подчеркнуть, что то понимание реальности, которое предлагаю я в своей онтологической концепции, именуемой «формальным реализмом», ни в коей мере не ограничивает реальность уровнем воззрений физикализма. Напротив, формальный реализм есть платонизм (или если придерживаться традиции аналитической философии – специфический вид неофрегеанства), утверждающий существование метафизического мира идеальных сущностей, помимо бытия физических вещей. Основания для данного онтологического тезиса представлены в моих монографиях «Иллюзия значения. Проблема следования правилу в аналитической философии» [5] и «Формальный реализм» [9].

Заключение

Каждый из рассмотренных выше критических аргументов имеет важное значение. Некоторые из них побудили меня тщательнее проанализировать, уточнить и внести исправления в содержание разрабатываемой мной онтологической концепции, другие обратили внимание на то, что необходима более четкая артикуляция выдвигаемых в данной концепции тезисов. В любом случае, я искренне благодарю всех за внимание, которое они уделили моим исследованиям в своих работах.

Литература

1. *Найман Е.А., Сыров В.Н.* Некоторые соображения по поводу обоснования формального реализма // Вестн. Томского гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2012. № 2 (18). С. 38–45.

2. *Лобовиков В.О.* Проблема неполноты формально определенных систем норм позитивного права, первая теорема Геделя о неполноте и юридические фикции как важный компонент юридической техники // Научный вестник Омской академии МВД России. 2013. № 2 (49). С. 53–57.

3. *Нехаев А.В.* О жуликах и ворах: или о том, содержит ли ‘парадокс Ябло’ самореференцию? // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2014. № 4. С. 64–77.

4. *Игнатенко А.С.* Реализм и конструктивизм как альтернативные онтологические основы философии языка // Философские науки. 2013. № 8. С. 108– 24.

5. *Ладов В.А.* Иллюзия значения: Проблема следования правилу в аналитической философии. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008.

6. *Ладов В.А.* Формальный реализм // Логос. 2009. № 2 (70). С. 11–23.

7. *Ладов В.А.* Логические основания формального реализма // Вестн. Томского гос. ун-та. 2010. № 341. С. 48–55.

8. *Ладов В.А.* Уроки «Лжеца» // Философия науки. 2011. № 3 (50). С. 37–53.

9. *Ладов В.А.* Формальный реализм. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2011.

10. *Katz J.J.* The Metaphysics of Meaning. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.

11. *Платон.* Теэтет // Платон. Сочинения в четырех томах. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. Т. 2. С. 229–327.

12. *Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Наука, 1976. Т. 1.

13. *Thomas Aquinas* Commentary on the Metaphysics. Chicago, 1961.

14. *Kordig C.R.* Self-Reference and Philosophy // American Philosophical Quarterly. 1983. Vol. 20, No. 2. Apr. P. 207–216.

15. *Рассел Б.* Математическая логика, основанная на теории типов // Логика, онтология, язык. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2006. С. 16–62.

16. *Tarski A.* The Concept of Truth in Formalized Languages // Logic, Semantics, Metamathematics. Oxford: Oxford University Press, 1956. P. 152–278.

17. *Bolander T.* Self-Reference and Logic // ΦNews. 2002. № 1. P. 9–43.

18. *Beall Jc.* A Neglected Deflationist Approach to the Liar // Analysis. 2001. 61.2, April. P. 126–129.

19. *Anderson A.P.* St. Paul's Epistle to Titus // The Paradox of the Liar. New Haven and London, 1970. P. 1–11.

20. *Вригт Г.Х. фон.* Гетерологический парадокс // Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования: Избранные труды. М., 1986. С. 449–482.

21. *Frege G.* Philosophical and Mathematical Correspondence. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

22. *Yablo S.* Paradox without Self-reference // Analysis. 1993. 53. P. 251–252.

Ladov Vsevolod A. National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/12

FORMAL REALISM: PRO ET CONTRA

Keywords: realism, anti-realism, relativism, ontology, epistemology, logic, paradox, self-reference, truth

This article is devoted to consideration of critical arguments against formal realism presented in contemporary Russian philosophical literature. Author tries to answer the arguments by means of more accurate representation and correction of content of formal realism. The article consist of six section: Introduction; The first critical argument; The second critical argument; The third critical argument; The fourth critical argument; Conclusions.

References

1. Nayman, E.A. & Syrov, V.N. (2012) Some reasons about justification of formal realism. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science.* 2(18). pp. 38–45. (In Russian).

2. Lobovikov, V.O. (2013) Problema nepolnoty formal'no opredelennykh sistem norm pozitivnogo prava, pervaya teorema Gedelya o nepolnote i yuridicheskie fiktsii kak vazhnyy komponent yuridicheskoy tekhniki [The problem of incomplete formally defined systems of positive law, the first of Godel's theorems of incompleteness and legal fiction as an important component of legal technique]. *Nauchnyy vestnik Omskoy akademii MVD Rossii*. 2(49). pp. 53–57.

3. Nekhaev, A.V. (2014) About crooks and thieves: Does Yablo's paradox self-reference, or doesn't? *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 4. pp. 64–77 (In Russian).

4. Ignatenko, A.S. (2013) Realism and Constructivism as Alternative Ontological Foundations of Philosophy of Language. *Filosofskie nauki – Russian Journal of Philosophical Sciences*. 8. pp. 108–24. (In Russian).

5. Ladov, V.A. (2008) *Illyuziya znacheniya: Problema sledovaniya pravilu v analiticheskoy filosofii* [Illusion of values: the rule-following problem in analytic philosophy]. Tomsk: Tomsk State University.

6. Ladov, V.A. (2009) Formal'nyy realizm [Formal realism]. *Logos*. 2 (70). pp. 11–23.

7. Ladov, V.A. (2010) Logical foundation of formal realism. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*. 341. pp. 48–55. (In Russian).

8. Ladov, V.A. (2011) Uroki "Lzhetsa" [The lessons of the "Liar"]. *Filosofiya nauki*. 3(50). pp. 37–53.

9. Ladov, V.A. (2011) *Formal'nyy realism* [Formal realism]. Tomsk: Tomsk State University.

10. Katz, J.J. (1990) *The Metaphysics of Meaning*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

11. Plato. (2007) *Sochineniya v chetyrekh tomakh* [Works in 4 vols]. Vol. 2. St. Petersburg: St. Petersburg State University. pp. 229–327.

12. Aristotle. (1976) *Sochineniya*: v 4 t. [Works. In 4 vols]. Vol. 1. Moscow: Nauka.

13. Thomas Aquinas. (1961) *Commentary on the Metaphysics*. Chicago: Henry Regnery Company.

14. Kordig, C.R. (1983) Self-Reference and Philosophy. *American Philosophical Quarterly*. 20(2). pp. 207–216.

15. Russell, B. (2006) Matematicheskaya logika, osnovannaya na teorii tipov [Mathematical logic, based on the theory of types]. In: Surivtsev, V.A. (ed.) *Logika, ontologiya, yazyk* [Logic, ontology, language]. Tomsk: Tomsk State University. pp. 16–62.

16. Tarski, A. (1956) The Concept of Truth in Formalized Languages. In: Corcoran, J. (ed.) *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford: Oxford University Press. pp. 152–278.

17. Bolander, T. (2002) Self-Reference and Logic. *FNews*. 1. pp. 9–43.

18. Beall, Jc. (2001) A Neglected Deflationist Approach to the Liar. *Analysis*. 61.2. pp. 126–129. DOI: 10.1111/1467-8284.00281

19. Anderson, A.P. (1970) St. Paul's Epistle to Titus. In: Martin, R.L. (ed.) *The Paradox of the Liar*. New Haven and London: Yale University Press. pp. 1–11.

20. Wright, G.H. fon. (1986) *Logiko-filosofskie issledovaniya: Izbrannye trudy* [Logico-philosophical Study: Selected Works]. Translated by V. Smirnov, P. Bystrov, A. Karpenko. Moscow: Progress. pp. 449–482.

21. Frege, G. (1980) *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Oxford: Basil Blackwell.

22. Yablo, S. (1993) Paradox without Self-reference. *Analysis*. 53. pp. 251–252. DOI: 10.2307/3328245

УДК 1(091) +16 + 17
DOI: 10.17223/1998863X/32/13

В.О. Лобовиков

ФОРМАЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ОБЛАСТИ ПРИМЕНИМОСТИ «ГИЛЬОТИНЫ ЮМА» И УТОЧНЕНИЕ ГРАНИЦЫ МЕЖДУ МЕТАФИЗИКОЙ ПРИРОДЫ И КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЗИКОЙ С ПОМОЩЬЮ ДВУЗНАЧНОЙ АЛГЕБРЫ МЕТАФИЗИКИ КАК ФОРМАЛЬНОЙ АКСИОЛОГИИ

Предлагается ограничение области применимости «Гильотины Юма» с помощью точных дефиниций эпистемических модальностей «априорное знание бытия» и «априорное-знание-ценности». Взаимосвязи между этими модальностями графически моделируются с помощью квадрата и гексагона. Абстрактные логико-философские выводы иллюстрируются конкретными примерами из физики. При этом всеобщие законы классической физики рассматриваются с точки зрения двузначной алгебры метафизики как формальной аксиологии

Ключевые слова: *формальное определение области применимости Гильотины Юма, априорное знание бытия, двузначная алгебра метафизики.*

Современную теоретическую физику, точно сформулированную и эффективно развиваемую с помощью языка математики, невозможно спутать с тем, что писали исключительно на естественном языке великие мыслители прошлого (от Античности до Галилея) в философско-поэтических трактатах с типичным названием «О природе». Решив прочесть такого рода старинную книгу «по физике», современный читатель будет крайне удивлен тем, что в ней найдет: он решит, что обознался; произошло недоразумение. Однако в настоящей статье мы не будем рассматривать исторический и лингвистический аспекты той путаницы, которая царит в употреблении слов «природа (естество)», «природоведение», «естествознание», «физика», «физиология», «натурфилософия», «метафизика природы», «опытное естествознание», «чистое естествознание», «априорная физика», «эмпирическая физика», так как эти аспекты рассмотрены в статьях [1–4]. Ниже мы сразу же перейдем к ее сути, а именно, к проблеме реального определения области применимости «Гильотины Юма» и обоснованного уточнения границы между метафизикой природы и классической физикой.

Точную формулировку логико-философского принципа, *условно* именуемого «Гильотиной Юма», читатель может найти в статье [5]. Предметом исследования в настоящей работе является следующая проблема. Согласно философской методологии науки, всякий конкретный научный принцип имеет вполне определенную область уместной применимости: за границами этой области его применение некорректно, чревато нежелательными последствиями. А формулировка «Гильотины Юма» не содержит никакого достаточно точно определенного ограничения сферы своей корректной применимости. Убедившись, что «Гильотина» действительно имеет многочисленные *эмпирические* подтверждения – *индуктивные* основания для ее принятия

в качестве *общего* логико-методологического принципа, – люди начинают использовать ее *безгранично* в качестве «лекарства от всех болезней» человеческого познания. Абстрактно рассуждая в рамках философии и методологии науки, следует признать, что в таком *неограниченном* употреблении «Гильотины» таится некая опасность. Ее в какой-то мере осознавал, например, Прайор [6, 7]. Для устранения этой опасности надо *ограничить сферу допустимой применимости* «Гильотины Юма», не уменьшая при этом область ее обоснованной корректности. Но как? В этом-то и состоит проблема. Попытки ее решения существуют. Например, Прайор пытался поставить под сомнение авторитет «Гильотины», приведя контрпример [6, 7], но, к сожалению, ему не удалось в должной мере убедить широкие массы философской общественности, хотя некоторые исследователи отнеслись к его позиции с пониманием и так или иначе стремятся довести начатое им дело до конца [8–15].

По-видимому, точных *содержательных* границ в данном случае указать нельзя; необходимо найти какие-то достаточно точные *формальные* определения, могущие быть эффективно используемыми в любых содержательных дисциплинах. Естественно поэтому обратиться к логике: современная *формальная* логика вполне способна обеспечить как формальность, так и точность определения. Но в XXI в. «современная логика» представляет собой уже не «инструмент мышления», а «ящик с инструментами», содержащий в себе *бесконечное* множество различных «логик», каждая из которых предназначена для достижения определенных целей в определенных условиях. Какую именно «логику» (из бесконечного «ящика инструментов мышления») целесообразно выбрать для достижения определенной выше цели настоящей статьи? По моему мнению, в существующих условиях имеет смысл *попробовать* использовать модальную логику, точнее, подходящую «смесь (комбинацию)» различных модальных логик. В данной статье мы ограничимся тем, что *попробуем* в указанном качестве определенную ниже специфическую «смесь (комбинацию)» эпистемической, алетической и аксиологической (оценочной) модальных логик.

Для этого необходимо ввести в язык настоящей статьи соответствующие понятия и обозначения. Далее в работе символы ⌉, &, ∨, ↔, ⊃ обозначают логические операции: «отрицание», «конъюнкцию», «слабую (неисключающую) дизъюнкцию», «эквивалентность», «импликацию», соответственно. Символ ≡ обозначает отношение логической равносильности, а знаки □p и Gp, соответственно, – *алетическую* модальность «*необходим*о, что p» и *аксиологическую* модальность «*хорошо*, т.е. *положительно ценно*, что p», где p – некое высказывание. Символ «Kp» 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». «Ap» – *эпистемическое* модальное высказывание «(у субъекта Σ) имеется *априорное* знание, что p», или «субъект (Σ) a priori знает, что p».

Используя введенные обозначения, можно точно определить эпистемические модальности Ар и Эр с помощью следующих логических равносильностей;

Def-1: Ар ≡ (Кр & □р & (□р ↔ □Gр)),

Def-2: Эр ≡ (Кр & (⌉□р & (□р ↔ □Gр)).

Если эти дефиниции принимаются, то систему логических взаимоотношений между эпистемическими модальностями *Кр, Ар, Эр,* ⌉*Кр* можно графически представить в виде следующего ниже логического квадрата и включающего его в себя гексагона (рис.1).

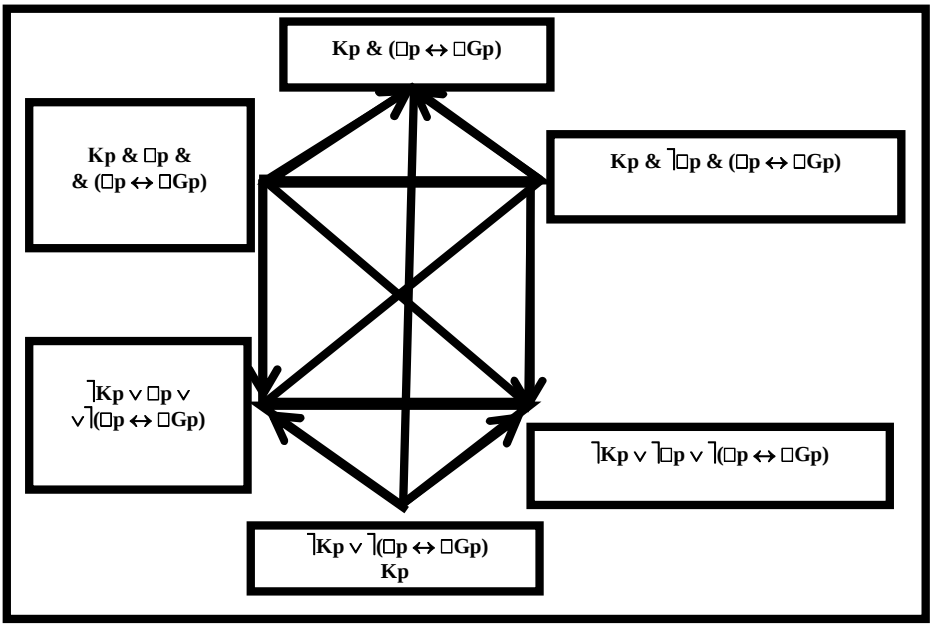

Рис. 1. Логический квадрат и гексагон модальностей априорного и эмпирического знания, определенных с помощью эпистемических, алетических и аксиологических модальностей

Приведенный выше квадрат и включающий его в себя гексагон называются логическими потому, что они представляют собой эвристически и дидактически ценную графическую модель той же самой системы логических правил, которая впервые была сформулирована в традиционной формальной логике для простых атрибутивных суждений типа: А, Е, I, О. Имеются в виду следующие правила: 1. Контрарные суждения не могут быть одновременно истинными, но могут быть одновременно ложными. 2. Субконтрарные суждения не могут быть одновременно ложными, но могут быть одновременно истинными. 3. Контрадикторные суждения не могут быть ни одновременно истинными, ни одновременно ложными. В случае отношения подчинения, из истинности подчиняющего суждения логически следует истинность подчиненного. На рис. 1 стрелки моделируют отношения подчинения, т.е. логического следования, а линии, пересекающие квадрат, – отношения контрадикторности. Верхняя горизонтальная линия квадрата моделирует отношение контрарности, а нижняя – отношение субконтрарности.

В середине XX в. в оригинальных работах французских логиков [16–18] традиционная интерпретация логического квадрата (а также треугольника, пентагона и гексагона), одиноко существовавшая в течение многих веков, была дополнена множеством других качественно различных интерпретаций. В начале XXI в. эта тенденция была подхвачена и развита далее Безье [19]. Согласно классической работе Бланше [18], логический гексагон может использоваться как универсальная схема для организации качественно различных по своему содержанию концептуальных систем. В настоящей статье эта возможность реализуется в отношении эпистемических модальностей. Оказывается, что, согласно вышесказанному, «априорное знание, что p» и «эмпирическое знание, что p» находятся в отношении не контрадикторности, а контрарности.

Представленная на рис. 1 *синтезирующая* концептуальная схема эпистемологии преодолевает односторонности как крайнего априоризма (рационализма), так и крайнего эмпиризма (сенсуализма), которые нередко встречались в истории философии. Картина, представленная на рис. 1, более богата, чем каждая из упомянутых крайностей по отдельности, так как в этой картине обе обсуждаемые крайности существуют (как *отчасти* истинные) и *ограничивают* (формально определяют) друг друга. Вот это-то нам и нужно, а именно, *ограничение* (формальное определение) областей *корректной* применимости как априоризма (рационализма), так и эмпиризма (сенсуализма). Вплоть до настоящего времени рассуждения в данной статье велись на чрезвычайно абстрактном логико-философском уровне. Теперь пришло время опустить степень их абстрактности чуть ниже, продемонстрировав логико-методологические возможности вышесказанного на каком-то конкретном примере.

В качестве такового рассмотрим классическую теоретическую физику в ее отношении к метафизике природы. Для этого рассмотрим систему знания, именуемую классической теоретической физикой, в свете логического гексагона, представленного на рис. 1. В свете этого гексагона (и определений Def-1 и Def-2) очевидно, что если некое положение физики есть *априорное* знание (*необходимое условие возможности* физического опыта), то, во-первых, оно есть знание *необходимого бытия предмета знания*, а, во-вторых, оно есть знание *необходимо положительной ценности (своего предмета)*. Если с этим согласиться, то необходимо будет согласиться также и с вытекающими отсюда нетривиальными логическими следствиями, имеющими для физики и метафизики природы большое значение. Понятно, что речь здесь идет о систематическом применении гипотетико-дедуктивного метода к интересной гипотезе, принадлежащей к сфере логики, методологии и философии науки вообще. Сейчас мы переходим к апробации некоторых *новых* нетривиальных логических следствий из обсуждаемой гипотезы, относящихся к классической физике. Речь идет именно о *новых* следствиях, так как некоторые относящиеся к классической физике важные нетривиальные логические выводы из исследуемой гипотезы уже были сделаны и опубликованы ранее [1–4].

Например, в статьях [1–3] демонстрируется, что в отношении *сохранения энергии* универсально ценное (закон метафизики) и универсально сущее

(строго всеобщий закон физики) совпадают. В статье [3] демонстрируется, что в отношении *сохранения электрического заряда* универсально ценное и универсально сущее тоже совпадают. Но энергия и электрический заряд – *скалярные* величины. А как обстоит дело с сохранением *векторных* величин, например с сохранением импульса? В статье [2] показывается, что в отношении закона сохранения импульса также имеет место совпадение универсально ценного и универсально сущего. В данной статье впервые публикуются результаты, полученные при апробации исследуемой гипотезы на материале общеизвестных «трех законов Ньютона»[1].

В эпоху возникновения и формирования классической физики грань между нею и метафизикой природы если и существовала, то была весьма условной. Лишь в дальнейшем, особенно благодаря усилиям позитивистов, эта грань стала отчетливой и общепризнанной. Но, если метафизика вообще (и метафизика природы, в частности) есть или явная ложь, или бессмыслица («плохой синтаксис»), то проблема собственно метафизического (априорного) статуса *строго всеобщих* законов физики остается чрезвычайно актуальной. В связи с этим уместно отметить, что исключение из метафизики природы, т.е. из чистого (априорного) естествознания, всех «законов Ньютона» и перенесение всех их в противостоящую метафизике классическую физику отнюдь не бесспорно и весьма условно. Так, например, в «Критике чистого разума» в числе *априорных* принципов *чистого* естествознания Кант неоднократно упоминал «третий закон Ньютона». Цитирую; «*Естествознание (Physica) заключает в себе априорные синтетические суждения как принципы*. Я приведу в виде примеров лишь несколько суждений: … *действие и противодействие всегда должны быть равны друг другу*. … [21. С. 52]. Другой пример: «Быть может, кто-нибудь еще усомнится в существовании чистого естествознания. Однако стоит только рассмотреть различные положения, высказываемые в начале физики в собственном смысле слова (эмпирической физики), например: о … равенстве действия и противодействия и т. п., чтобы тотчас же убедиться, что они составляют physica pura (или rationalis), …» [21. С. 54].

Для продолжения начатого движения от абстракций к конкретике необходимо ввести дополнительные обозначения и дать точные определения интересующих нас *фундаментальных физических понятий как ценностных функций от некоторого числа ценностных переменных* в двузначной алгебраической системе метафизики как формальной аксиологии. Используем для этого приведенные ниже глоссарии (локальные словари используемых обозначений терминов) и ценностные таблицы.

---

[1] Кавычки здесь не случайны: они указывают на *условность* называния, по крайней мере, некоторых из этих законов законами Ньютона. Например, согласно Расселу [20. С. 638], строго говоря, а именно, следуя исторической точности и справедливости, первые два из этих законов надо было бы называть законами Галилея, так как именно он впервые в истории человечества открыл эти фундаментальные принципы физики. Но поскольку широкая мировая общественность узнавала о законах, открытых Галилеем, в основном из работ Ньютона, она стала называть их «законами Ньютона». Исправлять этот столетиями формировавшийся и в настоящее время очень широко распространенный *обычай* словоупотребления очень трудно и вряд ли целесообразно, но осознавать *условность* названия «три закона Ньютона» все-таки нужно, по крайней мере, в узком кругу специалистов по истории, методологии, логике и философии науки вообще и физики в особенности.

Глоссарий для таблицы 1. Пусть символ *Ба* обозначает ценностную функцию «бытие (чего) *a*». Символ *Na* – ценностную функцию «небытие (чего) *a*». *Да* – «движение, перемещение, изменение, течение (чего) *a*». *Па* – «пространство (чего) *a*». *За* – «заряд (чего) *a*». *Sa* – «разделение (чего) *a*, разделенный, разделенное (что) *a*». *Ра* – «разрушение, уничтожение, аннигиляция (чего) *a*». *Ха* – «*сохранение, консервация* (чего) *a*». *На* – «*неизменность, постоянство*, неподвижность, покой (чего) *a*». *Za* – «*конечность, определенность* (чего) *a*». *Ча* – «*величина количества, или количественная величина*, или просто количество (чего) *a*». *Иа* – «изолированность, закрытость, замкнутость, уединенность (чего) *a*». *Ya* – «ускорение (чего) *a*». *Оа* – «однородное (что), однородность (чего) *a*». *Ма* – «*масса* (чего) *a*». *Va* – «*скорость* (чего) *a*». *Ба* – «*быстрота* (чего) *a*». *Ва* – «*вектор* (чего) *a*». *Ja* – «*импульс* (чего) *a*». *Fa* – «*сила, приложенная к* (чему) *a*, т.е. *насилие над* (чем) *a*». Ценностно-функциональный смысл этих операций определяется табл. 1.

Таблица 1. **Ценностные функции от одной ценностной переменной**

a	*Ба*	*Na*	*Да*	*Па*	*За*	*Sa*	*Ра*	*Ха*	*На*	*Za*	*Ча*	*Иа*	*Ya*	*Оа*	*Ма*	*Va*	*Ба*	*Ва*	*Ja*	*Fa*
х	х	п	п	х	х	п	п	х	х	п	х	х	п	х	х	х	х	х	п	п
п	п	х	х	п	п	х	х	п	п	х	п	п	х	п	п	п	п	п	х	х

Глоссарий для таблицы 2. Символ K_2ab обозначает «соединение, объединение, единство (чего, кого) *b* и (чего, кого) *a*». A_2ab обозначает «*действие, воздействие* (чего, кого) *b* на (что, кого) *a*». F_2ab – «*насилие* (чего, кого) *b над* (чем, кем) *a*» или «*применение, приложение силы* (чего, кого) *b к* (чему, кому) *a*. $Д_2ab$ – «*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*	K_2ab	A_2ab	F_2ab	$Д_2ab$	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	п	п	п	п	п	п	х

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 {х (хорошо); п (плохо)} при любой возможной комбинации ценностных значений (х или п) переменных, входящих в эти формы. Отношение *формально-аксиологической эквивалентности* ценностных функций Ω и Δ обозначается символом «Ω=+=Δ».

Выше даны точные *табличные* определения ценностно-функционального смысла таких фундаментальных понятий классической физики и метафизики природы, как «скорость», «ускорение», «импульс» и других. Но, в принципе, некоторые из интересующих нас таблично определенных

выше ценностных функций могут быть определены *не таблично, а аналитически* через связь с другими ценностными функциями, уже определенными ранее. Например, в отношении ценностных функций «скорость», «ускорение» и «импульс» это может быть сделано следующим образом:

Def-3: *VДа=+=K_2ВДаБДа*: определение *скорости* движения (чего) *а*;
Def-4: *Jа=+=K_2МаVДа =+=K_2МаK$_2$ВДаБДа*: определение *импульса* (чего) *а*;
Def-5: *YДа=+=K_2ВДVДаБДVДа*: определение у*скорения* движения (чего) *а*.

Систематически используя сказанное выше, «вычислением» соответствующих композиций ценностных функций можно обосновать следующее уравнение двузначной алгебры формальной аксиологии. Читатель может обосновать (проверить) это уравнение самостоятельным «вычислением» (в порядке упражнения), так как все дефиниции, необходимые, а в совокупности достаточные для такой проверки, даны выше (табл. 1, табл. 2, DF-1).

(1) *NFДа=+=НЧVДа=+=НЧK$_2$БДаВДа=+=K$_2$НВДаНЧБДа*.

В результате перевода этого формально-аксиологического уравнения с искусственного языка на естественный нетрудно опознать закон классической физики, широко известный как «первый закон Ньютона». Аккуратно «вычисляя» композиции соответствующих ценностных функций, можно обосновать также следующее уравнение:

(2) *FДа=+=K$_2$МаYДа=+=K$_2$МаK$_2$ВДVДаБДVДа*.

В результате перевода формально-аксиологического уравнения (2) с искусственного языка на естественный нетрудно опознать закон классической физики, широко известный под названием «второй закон Ньютона». И это уравнение алгебры формальной аксиологии читатель тоже может самостоятельно обосновать (перепроверить) все тем же табличным способом. Наконец, «третий закон Ньютона» моделируется в исследуемой дискретной математической модели формально-аксиологического аспекта классической физики и метафизики природы следующим формально-аксиологическим уравнением:

(3) *F$_2$Дab=+=F$_2$Дba*.

Можно перепроверить уравнение (3), аккуратно «вычисляя» соответствующие ценностные таблицы, а можно принять его на основании *принципа математической двойственности* как частный случай *закона контрапозиции* бинарной операции *F$_2$ab*, которая *математически двойственна* моральному аналогу материальной импликации из классической логики, в которой закон контрапозиции импликации верен.

Совпадение априорных формально-аксиологических утверждений о ценностях с соответствующими им научными утверждениями о бытии, апробированное в данной статье на примере «трех законов Ньютона», заслуживает дальнейшего исследования. Очевидно, что принятие факта такого совпадения зависит от принятия данных выше определений. Тем не менее дальнейшее изучение предложенной формально-аксиологической интерпретации метафизики и физики, на мой взгляд, эвристически ценно.

Литература

1. *Лобовиков В.О.* От финитизма в математике к финитизму в физике // Философия науки. 2012. № 4. С. 36–48.

2. *Лобовиков В.О.* Логические квадраты и гексагоны оппозиции модальностей априорного и опытного знания бытия и ценности в эпистемической логике // Пространство и время. 2015. № 1–2. С. 99–106.

3. *Лобовиков В.О.* Принцип финитизма в натурфилософии и великие законы сохранения в свете двузначной алгебры метафизики как формальной аксиологии // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2015. № 2 (30). С. 29–38.

4. *Лобовиков В.О.* «Пролегомены» И. Канта и невозможность вечного двигателя как априорный принцип чистого естествознания (Дискретная математическая модель метафизики вообще и метафизики природы в особенности) // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Екатеринбург: УрО РАН, 2005. Вып. 5. С. 82–115.

5. *Лобовиков В.О.* Учение Парменида и Мелисса о небытии движения и «гильотина Д. Юма» с точки зрения двузначной алгебры метафизики // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2011. № 2. С. 130–138.

6. *Prior A.N.* The Autonomy of Ethics // Australasian Journal of Philosophy. 1960. V. 38. P. 199–206.

7. *Shorter J.M.* Professor Prior on the Autonomy of Ethics // Australasian Journal of Philosophy. 1961. V. 39. P. 286–287.

8. *Black M.* The Gap Between ‘Is’ and ‘Should’ // Philosophical Review. 1964. V. 73, No. 2. P. 165–181.

9. *Castaneda H.-N.* On the Conceptual Autonomy of Morality // Nous. 1973. V. 7, No. 1. P. 67–77.

10. *Jackson F.* Defining the Autonomy of Ethics // Philosophical Review. 1974. V. 83, No. 1. P. 88–96.

11. *Pigden C.* Logic and the Autonomy of Ethics // Australasian Journal of Philosophy. 1989. V. 67, No. 2. P. 127–151.

12. *Pigden C. R.* (Ed.) Hume on Is and Ought. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2010.

13. *Schurz G.* The Is-Ought Problem: An Investigation in Philosophical Logic. Dordrecht: Kluwer Publishing, 1997.

14. *Sinnott-Armstrong W.* From ‘Is’ to ’Ought’ in Moral Epistemology // Argumentation. 2000. V. 14. P. 159–174.

15. *Wolf A.* Giving Up Hume’s Guillotine // Australasian Journal of Philosophy. 2014. V. 93. Issue 1. P. 109–125.

16. *Sesma A.* Logique II. Les raisonnments, la logistique. Paris: Hermann, 1951.

17. *Blanché R.* Structures intellectuelles. Essai sur l’organisation systématique des concepts. Paris: Vrin, 1966.

18. *Kalinowski G.* La Logique des normes. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

19. *Béziau J.-Y.* The New Rising of the Square of Opposition // Around and Beyond the Square of Opposition. Basel: Birkhäuser, 2012. P. 3–19.

20. *Рассел Б.* История западной философии. Новосибирск: Сибирское университетское изд-во, 2003.

21. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2012.

Lobovikov Vladimir O. Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences (Yekaterinburg, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/13

FORMAL LIMITING DOMAIN OF APPLICABILITY OF “HUME’S GUILLOTINE” AND EXPLICATING THE BORDER-LINE BETWEEN THE NATURE-METAPHYSICS AND THE CLASSICAL PHYSICS BY MEANS OF TWO-VALUED ALGEBRA OF METAPHYSICS AS FORMAL AXIOLOGY

Keywords: formal-limiting-applicability-domain-of-Hume-Guillotine, a-priori-knowledge-of-being, a-priori-knowledge-of-value, universal-laws-of-classical-physics, two-valued-algebra-of-metaphysics-as-formal-axiology

The paper submits a formal limitation of the domain of relevant applicability of “Hume’s Guillotine” by means of precise definitions of epistemic modalities “a-priori-knowledge-of-being” and “a-priori-knowledge-of-value”. Logical interconnections between these modalities are graphically modeled by means of the logical square and hexagon. The abstract logical-philosophical corollaries are illustrated by concrete examples from the classical physics. For the first time in the world literature on nature-philosophy the three laws of classical physics, which are well-known as “the ones of Newton”, are considered from the viewpoint of two-valued algebra of metaphysics as formal axiology. At the very beginning of the paper the author submits a logical square and hexagon of opposition of epistemic modalities “a-priori knowledge” and “a-posteriori one”. The two kinds of knowledge and their contrariness are precisely defined by means of compositions of epistemic, alethic, and axiological modalities. Systematically exploiting the hypothetic-deductive method the author investigates the set of logic consequences of accepting the above-mentioned hypothetical precise definitions of the epistemic modalities “a-priori-knowledge-of-being” and “a-priori-knowledge-of-value” and of the graphic representation of their logical interrelations. Accepting the submitted definitions (and the square-and-hexagon-of-opposition) of epistemic modalities implies a set of nontrivial consequences to be examined by comparing with specific materials of concrete sciences. In the present paper the consequences are compared with the material of classical physics, namely, with “the three laws of Newton”. Being formally-axiologically interpreted and precisely formulated in terms of two-valued algebra of metaphysics as formal axiology the laws in question have passed the examination successfully: they are (formal-axiological) laws of nature-metaphysics in that special meaning of the term “law” which is precisely defined in two-valued algebra of metaphysics as formal axiology.

References

1. Lobovikov, V.O. (2012) Ot finitizma v matematike k finitizmu v fizike [From finitism in mathematics to finitism in physics]. *Filosofiya nauki*. 4. pp. 36–48.

2. Lobovikov, V.O. (2015) Logicheskie kvadraty i geksagony oppozitsii modal'nostey apriornogo i opytnogo znaniya bytiya i tsennosti v epistemicheskoy logike [Puzzle squares and hexagons of opposition modalities of a priori and experienced knowledge of being and values in epistemic logic]. *Prostranstvo i vremya – Space and Time*. 1–2. pp. 99–106.

3. Lobovikov, V.O. (2015) 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. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2(30). pp. 29–38. (In Russian).

4. Lobovikov, V.O. (2005) “Prolegomeny” I. Kanta i nevozmozhnost' vechnogo dvigatelya kak apriornyy printsip chistogo estestvoznaniya (Diskretnaya matematicheskaya model' metafiziki voobshche i metafiziki prirody v osobennosti) [“Prolegomena” by Kant and the impossibility of perpetual motion as a priori principle of pure natural science (discrete mathematical model of metaphysics in general and in particular the nature of metaphysics)]. In: *Nauchnyy ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk* [Scientific Yearbook of the Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences]. Ekaterinburg: UrB RAN. pp. 82–115.

5.Lobovikov, V.O. (2011) The teachings of Parmenides and Melissa on the non-existence of motion and "Guillotine Hume" in terms of a two-valued algebra 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).

6. Prior, A.N. (1960) The Autonomy of Ethics. *Australasian Journal of Philosophy*. 38. pp. 199–206. DOI: 10.1080/00048406085200221

7. Shorter, J.M. (1961) Professor Prior on the Autonomy of Ethics. *Australasian Journal of Philosophy*. 39. pp. 286–287. DOI: 10.2307/2273019

8. Black, M. (1964) The Gap Between ‘Is’ and ‘Should’. *Philosophical Review*. 73(2). pp. 165–181.

9. Castaneda, H.-N. (1973) On the Conceptual Autonomy of Morality. *Nous*. 7(1). pp. 67–77. DOI: 10.1080/00048406612341131

10. Jackson, F. (1974) Defining the Autonomy of Ethics. *Philosophical Review*. 83(1). pp. 88–96. DOI: 10.2307/2183875

11. Pigden, C. (1989) Logic and the Autonomy of Ethics. *Australasian Journal of Philosophy*. 67(2). pp. 127–151. DOI: 10.1080/00048408912343731

12. Pigden, C. R. (ed.) (2010) *Hume on Is and Ought*. New York: Palgrave Macmillan.

13. Schurz, G. (1997) *The Is-Ought Problem: An Investigation in Philosophical Logic*. Dordrecht: Kluwer Publishing.

14. Sinnott-Armstrong, W. (2000) From ‘Is’ to ’Ought’ in Moral Epistemology. *Argumentation*. 14. pp. 159–174. DOi: 10.1023/A:1007861512274

15. Wolf, A. (2014) Giving Up Hume’s Guillotine. *Australasian Journal of Philosophy*. 93(1). pp. 109–125. DOi: 10.1080/00048402.2014.948894

16. Sesma, A. (1951) *Logique II. Les raisonnments, la logistique* [Logic II. Reasoning, logistics]. Paris: Hermann.

17. Blanché, R. (1966) *Structures intellectuelles. Essai sur l’organisation systématique des concepts* [Intellectual structures. Essay on the systematic organization of concepts]. Paris: Vrin.

18. Kalinowski, G. (1072) *La Logique des norms* [The Standard Logic]. Paris: Presses Universitaires de France.

19. Béziau, J.-Y. (2012) The New Rising of the Square of Opposition. In: Béziau, J.-Y. & Jaquette, D. (eds) *Around and Beyond the Square of Opposition*. Basel: Birkhäuser. pp. 3–19.

20. Rassel, B. (2003) *Istoriya zapadnoy filosofii* [The History of Western Philosophy]. Translated from Enlgish. Novosibirsk: Siberian University Publ.

21. Kant, I. (2012) *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Translated from German. Moscow: Eksmo.

УДК-001.8
DOI: 10.17223/1998863X/32/14

М.Р. Махаев

МЕТАФОРЫ И БЕССМЫСЛЕННЫЕ ВЫРАЖЕНИЯ: К ФАКТОРАМ СТАНОВЛЕНИЯ МЕТАФОРИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Рассматривается вопрос о факторах становления метафорической проблематики в аналитической философии; ставится под сомнение тезис о том, что анализ выражений, содержащих метафоры, зародился в аналитической философии с самых первых дней ее существования; показано, что метафорическая проблематика не может быть сведена к проблематике бессмысленных выражений; метафоры не могут интерпретироваться как разновидность бессмысленных языковых единиц, поскольку такое понимание метафор ведет многие теоретические концепции ранней аналитической философии к саморазрушению – в частности, доктрины логического атомизма Рассела – Витгенштейна, язык которых основан на базовых метафорах: «логический атом», «молекулярное предложение», «границы языка», «логическая картина мира» и т. д.

Ключевые слова: *бессмысленные выражения, анализ метафор, интуиция сходства, логический атомизм, Рассел, Витгенштейн, генезис проблемы метафоры.*

1

Существует точка зрения, которая может иметь широкое хождение в отечественной аналитической философии (как укоренившийся стереотип), согласно которой «проблема логического описания высказываний, содержащих метафоры, возникла в аналитической философии с первых десятилетий ее существования» [1. С. 108]. Вероятно, ее истоками служит уверенность исследователя в том, что метафора была воспринята в ранних аналитических теориях как разновидность неосмысленных выражений; ведь, действительно, может показаться, что наряду с «пустыми» именами и «туманными» понятиями метафизики, над осмыслением которых работали первые аналитики, метафоры – это «ни о чем»; просто «безделушка», «украшение» языка, а поскольку проблематика бессмысленных языковых выражений действительно появилась вместе с аналитической философией (рубеж IX–XX вв., «бунт» кембриджских аналитиков), то могло почудиться, что и рефлексия о метафорах также уходит корнями в ту же эпоху. Такую точку зрения трудно принять. Ведь нет никаких прямых свидетельств, что метафора в раннем анализе действительно, пусть даже неосознанно, некритически, была занесена в разряд языковых бессмыслиц: нет каких-либо работ, в которых такой подход был бы артикулирован. Более того, такое понимание метафоры представляет угрозу для самих ранних аналитических теорий (по крайней мере, это касается логического атомизма), поскольку вскрывает «трещины» в их основаниях и может привести их в каком-то смысле к самоотрицанию, как мы постараемся показать далее. Мы утверждаем, что феномен метафорического употребления языка не был отрефлексирован в построениях первых

аналитических философов – он был оставлен без внимания в силу неясных причин; и собственно *метафорическая проблематика* складывается на более поздних этапах развития аналитической философии (никак не раньше окончания Второй мировой войны)[1], и ее становление связано с рядом тенденций, происходивших в философии в то время; в частности, с осознанием того факта, что метафоры представляют собой вполне естественные и неизбежные категории философского дискурса, каким бы строгим он ни был.

2

Проблема анализа бессмысленных выражений, способов и возможностей их элиминации из «строгого» языка, над созданием которого трудились аналитики, действительно объемно и регулярно обсуждается в ранней аналитической философии. Вооружившись витгенштейновской аксиомой, что все, «что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, о том же, что сказать невозможно, следует молчать», ранние аналитики (будем называть так аналитиков, представлявших «довоенный» период аналитической философии) предлагают различные проекты по «очищению» языка, претендующего на точное отображение атомарных фактов от всякого метафизического «хлама» и бессмыслиц; именно «бунт» Рассела и Мура против «метафизической», «спекулятивной» традиции, представители которой и «грешили» тем, что оперировали в рассуждениях достаточно туманными языковыми конструкциями и были склонны игнорировать саму реальность (достаточно комплексный анализ языка «метафизического», «спекулятивного» философствования проведен Рудольфом Карнапом: см. его «Преодоление метафизики логическим анализом языка»), становится одной из отправных точек в формировании и развитии аналитической философии (наряду, разумеется, с семантическими проектами Г. Фреге). Благодаря этому «бунту» в британской философии начинается возрождение реалистских тенденций и традиций эмпиризма; в первых публикациях аналитики отстаивают тезис о реальности внешнего мира, его независимости от человеческого восприятия; мир состоит из «вещей вне нас», достоверность которых очевидна; тех самых, что, согласно известной кантовской формулировке, «должны встречаться в пространстве» и, по разъяснениям Мура, представляют собой то, что можно обозначить: «Мое тело, тела других людей, тела животных, разнообразные растения, камни, горы, солнце, луна, звезды, планеты, дома и другие здания, разнообразные продукты промышленного производства – стулья, столы, листы бумаги и т. п., – все это вещи, которые должны встречаться в пространстве» [2. С. 68], независимо от того воспринимаются они сейчас или нет, воспринимались ли в прошлом и будут ли восприниматься в будущем. Для того, чтобы о мире «вещей вне нас» возможно было рассуждать, необходим, как полагается, «строгий» язык, который приходил бы в согласие с логическими нормами ясности и точности. Позже логические

[1] Об этом свидетельствует и факт отсутствия не только фундаментальных работ по теории метафор в аналитической философии в тот период, но даже каких-либо статей; более того, в текстах ранних аналитиков трудно, порой, отыскать даже конкретные упоминания метафор.

позитивисты будут говорить о «вещном языке» (thing-language). Рудольф Карнап пишет о «вещном языке» так: «Это и есть тот язык, который мы используем, говоря о свойствах наблюдаемых (неорганических) вещей, окружающих нас. Термины типа "горячий" и "холодный" могут рассматриваться как принадлежащие вещному языку, но не "температура", потому что ее определение требует применения технического инструментария; далее "тяжелый" и "легкий", но не "вес..."» [3. С. 32]. Одним словом, принятие онтологии в таком реалистском духе повлияло на понимание того, «о чем можно говорить», а «о чем следует молчать»; какие языковые выражения являются осмысленными, а какие – бессмысленными и, следовательно, с какими предложениями должна иметь дело настоящая философия, а от каких ей следует воздерживаться. Значимыми, осмысленными будут такие выражения, которые могли бы сообщать нам нечто об атомарных фактах; отсюда – языковые выражения, из которых составляются атомарные предложения, должны иметь референты, в качестве которых были бы те самые вещи, «которые должны встречаться в пространстве».

(1) Дерево баобаб растет в Африке,
(2) Витгенштейн родился в Вене,
(3) Сократ был учителем Платона,
(4) Солнце взошло.

Это осмысленные предложения, которые могут иметь значение относительно атомарного факта: истинное или ложное.

Тогда затруднительное положение возникает в примерах:

(6) Баба Яга родилась в Африке,
(7) Единороги появились в Вене,
(8) Горацио был другом Гамлета,
(9) Мировой дух взошел и т.п.

которые хоть по своей логической форме и совпадают с предыдущими, но относительно которых, без вреда для логических законов, невозможно ничего определенного сказать (видимо, этот тот случай предложений, относительно которых можно лишь молчать). И хотя референциальный статус имен-субъектов здесь можно было бы описать, опираясь на онтологические проекты «a la Майнонг»[1], однако та онтологическая схема, которая была приемлемой и адекватной для решения тех задач, которых волновали аналитиков, не позволяла излишествовать: для того, чтобы создать идеальный язык, который соответствовал бы нормам точности и ясности и позволял бы, в частности, избегать экзистенциальных следствий, наподобие тех, что вытекают из (6), (7), (8), (9), необходимо «чистить» язык от всякого «метафизического хлама», в числе которых и пустые термины. «Логика, – напишет Рассел, – должна допускать единорогов не в большей степени, чем зоология, потому что логика имеет дело с реальным миром в той же степени, что и зоология, хотя с его наиболее абстрактными и общими чертами: повинуясь

[1] Мы могли бы, например, признать за такими объектами бытие особого порядка – наподобие майнонговского «so-sein» (так-бытие): независимо от того, существует ли объект актуально или нет, он, так или иначе, имеет свойства. Кстати, онтология Майнонга, вопреки «мрачным» прогнозам Г. Райла, который, как известно, писал, что теория предметов Майнонга «мертва» и вряд ли возродится когда-либо, все же получила развитие в аналитической философии (см. работы Парсонса, Роутли, Смита и др.).

чувству реальности, мы будем настаивать на том, что в анализе суждений нельзя допускать ничего ‘нереального’» [4. С. 155–156]. Метафоры, разумеется, также препятствуют установлению значений, ведь действительно, мы «не можем приписать квантор существования объекту, который описывается через метафору, поскольку он не соответствует факту в области наблюдаемого физического и психического мира» [1. С. 108], в то время как описание мира с точки зрения атомизма возможно «указанием всех элементарных предложений вместе с указанием того, какие из них истинны, а какие ложны» [5. С. 56] Предложения (6–9) могли быть поняты и как метафоры: единорогами мы метафорически называли бы, допустим, австрийских нацистов (в этой связи вспоминается пьеса Э. Ионеско «Носороги», в которой за действиями зверей-носорогов многие критики увидели отсылку на деятельность фашистов-штурмовиков в предвоенном Третьем рейхе), именами «Гораций» и «Гамлет» – реально существующих индивидов, которых связывали бы товарищеские отношения, по аналогии с отношениями между персонажами шекспировской пьесы, и т.п. Но язык не проясняется и в этом случае: субъектные имена не отсылают к реальности и ведут, в конечном счете, к логическим трудностям. Можно ли тогда утверждать, что метафора, по крайней мере в системе логического атомизма, представляет собой разновидность бессмысленных выражений, и, кроме того, далее предположить, что осознанно или неосознанно метафоры именно таким образом и понимались ранними аналитиками? Ведь действительно, все метафоры фактически пусты (хотя не все пустые имена, разумеется, метафоры); они ничего не обозначают в реальности; мы привыкли, что метафорами часто выражаются чувства, что они украшают речь, эффективны в поэзии, производят впечатление. И хотя такой подход к метафорам, конечно же, является крайне поверхностным, но именно ее эстетические и экспрессивные функции вспоминаются при одном только ее упоминании.

Тогда возникает вопрос: если метафоры суть разновидность бессмысленных выражений, то почему они активно употреблялись в работах аналитических философов? При этом речь идет не о «лирических вступлениях», которыми, конечно, сопровождались произведения многих аналитиков и в которых метафоры могли иметь свободное хождение, поскольку в тех («лирических») контекстах их употребление представляется уместным (вспомним хотя бы вступление к «Логико-философскому трактату» Витгенштейна). Мы говорим о базовых, опорных категориях аналитических теорий, которые в сущности своей – «свежие» метафоры. Взять хотя бы базовые для концепции логического атомизма понятия «логический атом», «атомарный факт», «атомарное предложение», «молекулярное предложение». Если мы допустим, что эти выражения являются осмысленными (может, в порядке исключения?), то это дает нам повод обратиться к Расселу с «провокационными» на первый взгляд вопросами: имеют ли эти «логические атомы» что-то наподобие логической массы, можем ли мы обнаружить у них ядро и субатомные частицы, склонны ли «логические атомы» к дисперсионному напряжению и т.п.? Рассел, полагаем, указал бы на абсурдность таких вопросов и сказал бы нам, что заимствовал термин «атом» из физики с определенными *намерениями*, а именно, для того, чтобы *обозначить* некоторый класс явле-

ний, имеющих лингвистическую (но не физическую) природу. Он сказал бы, что его метафора произошла из замеченного им сходства между материальными и нематериальными явлениями: подобно тому, как материальные объекты состоят из таких частиц, как атомы, которые находятся друг относительно друга в различных комбинациях, образуя молекулярные структуры, также и события, происходящие в мире, состоят из отдельных единиц – «атомарных фактов» (биографический факт рождения Витгенштейна в городе Вена, факты о дереве баобаб; погодные факты: идет дождь, снег…), которые выражаются, соответственно, в предложениях языка, названных Расселом атомарными[3]; атомарные предложения объединяются в молекулярные. «Я называю эти пропозиции молекулярными, – пишет Рассел, – поскольку они содержат другие пропозиции, которые можно назвать их атомами...» [9. С. 33].

Трудно спорить с тем, что способность создавать метафоры основана на чувстве или интуиции сходства, которую человек обнаруживает (как правило, часто неожиданно) между разнородными объектами и классами объектов, и, как заметил еще У. Куайн, чувство подобия является фундаментальным свойством нашего мышления и языка (см.: Quine W. O. Natural kinds. – London, 1977. P. 157.). Когда Рассел говорит, что его «интересуют атомы не физические, а логические», он не пытается увеличить класс атомов за счет включения в них логических (Н. Гудмен сказал бы, что Рассел создает новый класс, в который входят атомы логического, но не физического порядка)[1]; Рассел всего лишь нашел ряд общих у физических частиц и фактов (а также языковых единиц) свойств (быть частью некоторого целого; соединяться друг с другом и т.п.) и уподобил одно другому, создав новую метафору. Рассуждая в терминах теории концептуальной метафоры, мы могли бы сказать, что Рассел понимает и переживает объекты одного вида в терминах объектов другого вида; а поскольку метафорический способ структурирования сущностей носит фрагментарный характер, метафоры высвечивают в понятиях одни их свойства и затемняют другие. Так, при метафоризации терминов физики Рассел «высветил» лишь некоторые (возможно, даже не самые существенные) свойства частиц (атомов), проигнорировав остальные. Подобным образом обстоит дело и с другими, не менее важными для ранней аналитической философии терминами. Витгенштейновские метафоры «терапия языка», «мир фактов», «картина мира», «язык есть граница мышления» и др. создавались приблизительно по тем же принципам и с теми же намерениями, что и рассмотренные выше метафоры Рассела.

Могут ли метафоры восприниматься в таком случае как бессмыслицы? Не приводит ли утвердительный ответ к тому, что доктрина логического атомизма, базовые категории которой, как мы уже упомянули, суть метафоры, состоит из бессмыслиц? Может ли восприниматься имевший место призыв аналитиков очищать язык от подобных выражений иначе, чем как самоопровергающие суждения (обратим внимание, что сами фразы «избавлять

---

[1] Рассел пишет: «Говоря, что моя логика атомистична, я имею в виду, что разделяю убежденность здравого смысла в существовании многих отдельных предметов» [9. С. 4]; и далее: «...мир можно разложить на некоторое количество отдельных предметов, связанных отношениями, и т.д. …» [9. С. 15].

язык», «очищать язык», «болезнь языка» также метафоричны)? Думается, что отношение к метафорам, как к бессмыслицам, – это своего рода бомба, под которой находится ценный объект. Для того, чтобы она не сработала и не разнесла в прах систему логического атомизма, необходима более «глубокая» интерпретация проблемы метафорического употребления языка. Объяснение метафоры исключительно в терминах экспрессивной или эстетической функций языка является недостаточным для понимания вопроса – например, не объясняется факт функционирования метафор в языках, казалось бы, самых что ни на есть «строгих» наук: ведь не для эстетического удовольствия используются метафоры в физике (ансамбль малых частиц, невозмущенное вещество, «встряхивание» атома, «дырки» в полупроводнике), математике (гладкая функция, мягкое условие, странный аттрактор) или биологии (ген-хозяин, ген-раб, хромосомный мост, молчащая ДНК); существует немало свидетельств, что многие физики и химики пользовались потенциалом метафор в процессе научных открытий (Максвелл, Резерфорд, Гюйгенс). Можно, разумеется, указать на то, что метафоры позволяют заполнять лакуны в языке, изобретать новые термины, и в этом и состоит их ценность. Действительно, номинативный потенциал метафор заслуживает внимания, но и здесь мы рискуем «сузить» тот объемный взгляд на метафору, к которому мы стремимся. Допустим, что Рассел, создавая свою теорию, подбирал слово (из возможного набора известных ему терминов и значений) только для того, чтобы обозначить открытый им в акте озарения новый феномен в области теории языка. Но не превращается ли деятельность философа (или ученых) в таком случае в некую игру по изобретению новых слов? Что касается Рассела, то в терминологическом аппарате логики, лингвистики и философии того времени было немало терминов, которые он мог бы успешно и без вреда использовать в своих построениях, не прибегая вообще ни к каким метафорам. Сомнительно, что создание новых понятий с помощью метафорического «кодирования» – самоцель для мыслителей. Метафора приводит к пониманию мира, менее доступного нашим органам чувств; она словно «код доступа» к «безграничному» (к бесконечным вселенным, возможным мирам), и с этой своей, возможно, пока еще «теневой» стороны метафора исследована недостаточно глубоко, а потому сегодняшнее положение теории метафоры можно уподобить положению, в котором находилась астрономия в преддверии открытия планеты Нептун: мы помним, что астрономы, пытаясь объяснить странное, аномальное поведение планеты Уран, предположили, что, возможно, «неподалеку» от нее существует оказывающая воздействие на нее другая планета… так был открыт Нептун.

Отчасти задачу объяснить сильное влияние метафор на мышление и язык взяли на себя теоретики концептуальной метафоры. Можно не соглашаться со многими положениями «концептуальных» теорий: в частности, с тезисом о метафоричности всей нашей системы мышления (Тед Коэн, к примеру, подчеркивает, что эта идея не имела большого влияния на аналитических философов), но тот факт, что метафоры повсеместно присутствуют в различных дискурсах, и то, что обойтись без них крайне трудно, а порой и невозможно, находит подтверждает в самом опыте. Даже усилия по очищению философского языка от «туманных выражений» и построению точного, иде-

ального языка вынуждают нас прибегать к метафорам[1] («идеальный язык», «очищение языка», «построение», «туманные выражения», «прозрачный язык» и т.п.). Marguerite La Caze в работе «The Analytic Imaginary» приводит множество доказательств в пользу того, что язык аналитической философии метафоричен. В этом нет ничего странного. Метафоры «активно участвует в развитии знания, замещая устаревшие "естественные" категории новыми, позволяющими увидеть проблему в ином свете, предоставляя нам новые факты и новые миры...» [6. С. 194]. Как заметил М. Блэк относительно метафор, «запретить их использование – значит намеренно ограничить способность нашего разума к поиску и открытию» [7. С. 169] .

Возможно, для осознания того, что проблема метафор не может быть решена простыми методами и аналитическая философия нуждается в глубокой рефлексии о ней, должны были сложиться условия. Они сложились[2]: появились новые семантические доктрины (например, «семантика возможных миров»), новые теории значения (например, прагматическая), новые логические и онтологические проекты (например, теории Парсонса, Приста); свою роль, возможно не последнюю, сыграл и кризис логического позитивизма и др. Нельзя сказать, что все это было спровоцировано интересом к метафоре: скорее, наоборот, интерес к метафоре был спровоцирован этими тенденциями, имевшими место, повторим, в уже послевоенный период развития аналитической философии.

Трудно назвать дату выхода самой первой работы по метафорам в аналитической философии; Тед Коэн указывает на «Метафору» М. Блэка (1954–1955), но широкое рассмотрение она получила, по его мнению, лишь десятки лет спустя после своего выхода, благодаря упоминанию в трудах Гудмена. С уверенностью можно лишь указать, что крупные, получившие резонанс работы начали выходить в свет после Второй мировой войны (Black M. Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy (1962), Henle P. Language, Thought and Culture (1965), Goodman N. Languages of Art (1968), Davidson D. What Metaphors Mean. (1978) Lakoff G. Johnson M. Metaphors We Live By (1980). Тэд Коэн пишет приблизительно об этом же: «Как кажется, тема *(проблема метафоры. – Прим. авт.)* начала получать регулярное внимание, особенно среди аналитических философов, некоторое время спустя после 1950 г. Значимость метафоры в философии языка и философии искусства в настоящее время получила признание [8. С. 366].

Действительно, «загадочность», «таинственность» метафоры настолько привлекли философов в наше время, что мы могли бы вслед за Марком Джонсоном повторить: «We are in the midst of metaphormania» («Мы находимся в эпоху метафорамании»). Возможно, в будущем мы получим новые,

---

[1] Факт повсеместного присутствия метафор в языке, их влияние на мышление Д. Лакофф и М. Джонсон объяснили тезисом метафоричности всей нашей понятийной системы. Вот что они пишут: «Метафора обычно рассматривается как собственно языковая характеристика, связанная скорее со словами, чем с мышлением и деятельностью. По этой причине множество людей считает, что они прекрасно обходятся без метафор. Вопреки этому мнению, мы обнаружили, что метафора пронизывает нашу повседневную жизнь, причем не только язык, но и мышление и деятельность» [10. С. 25].

[2] Нам уже приходилось констатировать, что «формирование аналитической философии метафоры происходило на фоне расширения проблемного (тематического) поля аналитической философии в целом» (см.: К вопросу о структуризации проблемного поля аналитической философии метафоры // Вестн. Том. гос. ун-та. 2015. № 392).

еще более удивляющие наш разум сведения о метафорах, и аналитическая философия также может внести в это дело свой вклад.

Литература

1. *Никоненко С.* Аналитическая трактовка метафоры // Рабочие тетради по компаративистике. Гуманитарные науки, философия и компаративистика. СПб., 2003. С.108–112.

2. *Мур Д.* Доказательство внешнего мира //Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993. С. 66–84.

3. *Карнап Р.* Логические основания единства науки // Язык, истина, существование. Томск, 2002. С. 23–41.

4. *Рассел Б.* Введение в математическую философию. М., 1996. 262 с.

5. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. 136 с.

6. *Гудмен Н.* Метафора – работа по совместительству // Теория метафоры. М., 1990. С. 194–201.

7. *Блэк М.* Метафора // Теория метафоры. М., 1990. С. 153–172.

8. *Cohen T.* Metaphor // The Oxford Handbook of Aesthetics. Oxford. 2005. P. 366–377.

9. *Рассел Б.* Философия логического атомизма. Томск, 1999. 192 с.

10. *Лакофф Д., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.

Makhaev Mair R. National Research Tomsk State University (Tomsk, Russia)

DOI: 10.17223/1998863X/32/14

METAPHORS AND MEANINGLESS EXPRESSIONS: ABOUT GENESIS THE PROBLEM OF METAPHORS IN THE ANALYTICAL PHILOSOPHY

Keywords: meaningless expressions, the logical athomism, Russel, Vitgenstein, genesis the problem of metaphors, language of philosophy.

In the article considers question about the origins and factors of formation of the metaphorical problematics in the analytical philosophy. I don't agree that the problem of the analysis of metaphors originated in the pre-war period of analytical philosophy. This view, for example, can be detect (found) in the article Nikonenko (see his article «Analytical interpretation of metaphor»). I think, that researchers , who take this point of view , do not distinguish between the problem of meaningless expressions and, something similar to it, problems of metaphorical using of language. Since the problem of meaningless expressions really originated in the pre-war period of analytical philosophy, it might seem that the problem of metaphor originated in the pre-war period too. But it's not true. The problem of metaphor is a completely special research topic. Metaphors cannot be reduced to a meaningless expressions and, so, the problem of metaphorical using of language cannot be reduced to a problem of the meaningless expressions. Metaphor is specifically linguistic phenomenon. its specificity in the fact that metaphors have two structural elements - literal and, conditionally, non-literal (for example, implied). We can call them, for example – «literal meaning» and «implied sense» , "tenor" and "vehicle, «metaphor's focus» and «frame», etc. It is believed, that metaphors do not refer to non-linguistic objects and, thus, they are kind of empty names. But why they often are used in naming of phenomena (objects) that have not yet designations in language? Why are metaphors used in science and philosophy, including in analytical philosophy? For example, we can remember metaphors in the theory of Russell – «logical atom», «molecular sentence» . Vitgensteins metaphors : «the logical picture of the world» , «the world of facts» , «language as border of thinking» and so on. Marguerite La Caze in her «The Analytic Imaginary» also writes about metaphors, that used in analytical philosophy . Can we then say that metaphors are kind of empty names , which, moreover, must be eliminated from strictly language? This position is dangerous to themselves analytical theories - for example, the conception of the logical athomism. It turns out that it consists of empty names? What to do in this case Russell or Vitgenstein? I think, analytics should to consider metaphors more carefully and deeply and we must understand , that metaphors have many different and useful for science functions. However, this happened in the postwar period in the genesis of analytic philosophy.

References

1. Nikonenko, S. (2003) Analiticheskaya traktovka metafory [The analytical interpretation of the metaphor]. In: *Rabochie tetradi po komparativistike. Gumanitarnye nauki, filosofiya i komparativistika* [Workbooks on comparative linguistics. Humanities, Philosophy and Comparative Studies]. St. Petersburg: Web-Department of Philosophical Anthropology. pp.108–112.

2. Moore, D. (1993) Dokazatel'stvo vneshnego mira [Proof of the external world]. In: Gryaznov, A. (ed.) *Analiticheskaya filosofiya. Izbrannye teksty* [Analytical philosophy. Selected works]. Moscow: Moscow State University. pp. 66–84.

3. Carnap, R. et al. (2002) Logicheskie osnovaniya edinstva nauki [Logical grounds for the unity of science]. In: Carnap, R. et al. *Yazyk, istina, sushchestvovanie* [Language, truth, existence]. Translated by V. Surovtsev et al. Tomsk: Tomsk State University. pp. 23–41.

4. Russel, B. (1996) *Vvedenie v matematicheskuyu filosofiyu* [Introduction to mathematical philosophy]. Moscow: Gnosis.

5. Wittgenstein, L. (1958) *Logiko-filosofskiy traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus]. Translated from German. Moscow: Nauka.

6. Goodman, N. (1990) Metafora – rabota po sovmestitel'stvu [The metaphor as job-sharing]. In: Arutyunova, N.D. (ed.) *Teoriya metafory* [The theory of metaphor]. Moscow: Progress. pp. 194–201.

7. Black, M. (1990) Metafora [The Metaphor]. In: Arutyunova, N.D. (ed.) *Teoriya metafory* [The theory of metaphor]. Moscow: Progress. pp. 153–172.

8. Cohen, T. (2005) Metaphor. In: Levinson, J. (ed.) *The Oxford Handbook of Aesthetics*. Oxford: Oxford University Press. pp. 366–377.

9. Russel, B. (1999) *Filosofiya logicheskogo atomizma* [The philosophy of logical atomism]. Translated from English by V. Surovtsev. Tomsk: Vodoley.

10. Lakoff, D. & Johnson, M. (2004) *Metafory, kotorymi my zhivem* [Metaphors we live by]. Translated from English by A.N. Baranov, A.V. Morozova. Moscow: Editorial URSS.

УДК 111
DOI: 10.17223/1998863X/32/15

А.Ю. Нестеров

ПРОЕКТИВНЫЙ СЕМИОЗИС В ГЕРМЕНЕВТИКЕ (НА ПРИМЕРЕ ТЕХНИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ)[1]

Обсуждается вопрос о понимании в рамках рецептивного и проективного семиозиса. Проективный семиозис рассматривается на примере технического сознания.
Ключевые слова: *понимание, проективный семиозис, техническое сознание.*

Вопрос о понимании – одна из старейших тем философии. Начиная с «Иона» [1] и вплоть до современных дискуссий о построении интерфейсов «человек – машина» каждый исследователь вынужден тем или иным способом определять процедуру понимания, включаться в дискуссию, ведущуюся более 2500 лет. Анализ процессов понимания в технике является задачей, позволяющей существенно прояснить представления как о самой процедуре понимания, так и о технике, сложившиеся в тех или иных отраслях знания. В статье рассматриваются ряды традиционных определений в герменевтике, ряды сложившихся в XX в. определений понятия техники, «понимание» анализируется с точки зрения технического овладения действительностью.

Проблема понимания в европейской философии представлена несколькими традициями, известными как техническая герменевтика, философская герменевтика, герменевтическая философия [2]. В рамках технической герменевтики понятие понимания отвечает на вопрос, что нужно сделать для того, чтобы понять, или «каков алгоритм понимания-процесса, позволяющего получать (истинный) понимание-результат?». В рамках философской герменевтики понятие понимания отвечает на вопрос, каковы онтологические предпосылки, при соблюдении которых возможна реализация данного алгоритма, или «в какой картине мира возможен данный алгоритм?». В рамках герменевтической философии понятие понимания отвечает на вопрос о бытии, т.е. «понимание» является термином, проясняющим абстракцию «всего» или «сущего». Проблема понимания раскрывается, как правило, через антитезы понимание/познание, понимание/коммуникация, понимание/интерпретация, где понятие понимания формулируется в терминах эпистемологии, теории коммуникации или в терминах каких-либо интерпретационных моделей. Наиболее известные дефиниции понимания следующие: (1) понимание есть переход от знака к его значению (Бл. Августин), (2) понимание есть возникновение мысли при восприятии речи (Хладениус), (3) реконструкция реципиентом речевого сообщения (Фр. Шляйермахер), (4) обнаружение Я в Ты или распознавание внутреннего по знакам, даваемым человеку чув-

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-13-63002 «Философия истории в контексте постметафизического мышления» (Региональный конкурс «Волжские земли в истории и культуре России» 2015 года).

ствами извне (В. Дильтей), (5) применение языка как растворение горизонтов (Г.-Г. Гадамер)[1].

В рамках общей семиотики понимание – это процедура декодирования знака. Знак – это четырёхкомпонентная сущность, включающая в себя знак в его материальной данности, способ указания как место этого знака в системе знаков или как его смысл, объект указания как значение знака и условие возможности знака как навык субъекта, позволяющий осуществить указание. Понять некоторый знак – значит найти определяющее его правило; поскольку семиозис подразумевает три типа правил (семантическое, синтаксическое, прагматическое), постольку понимание может определяться как фиксация объекта, места в системе или навыка интерпретации.

Традиционная техническая герменевтика и наследующая ей семиотика в целом носят рецептивный характер. Одной из фундаментальных предпосылок этих дисциплин является представление о том, что человек, оперирующий знаками, – это воспринимающий человек. Соответственно, исходная проблемная ситуация, вынуждающая каждого к пониманию, заключается в несовпадении имеющегося в распоряжении субъекта набора правил для понимания видимых знаков: субъект знает, что имеет дело со знаком, но не знает правил его интерпретации. Вплоть до первой половины XX в. это представление о воспринимающем и только воспринимающем человеке определяло подходы к технике понимания, выражаясь в задающей холистское видение мира модели герменевтического круга, в концепции сильной интерпретации, где глубина понимания есть полнота овладения общезначимыми правилами.

В рамках ориентированной на рецепцию традиции возникает проблема разграничения процедур познания и понимания в виде вопроса о том, что является знаком, а что нет: можно ли, например, понимать «природу» или предметы созерцания? Если в XVIII в. любого рода сущности рассматривались в качестве знаков, одни были произвольными, зависимыми от человека, а другие – непроизвольными, созданными богом, то уже в XIX в. Ф. Шлейермахер ограничивает предмет понимания речью, областью произвольных знаков, порождая проблему «другого субъекта» как вопрос о привилегированном доступе субъекта к «фактам» и несообщаемости содержаний индивидуального сознания. В конце XX в. ограничение семиотики коммуникативными знаками хорошо видно в подходах аналитической философии, в формулах понимания О. Шольца [4] и В. Кюнне [5].

Вместе с тем в XIX в. в рамках герменевтики возникает механизм проективного семиозиса, подразумевающий в общем смысле, что человек – это не столько воспринимающее существо, сколько действующее, не только распознающее правила, но и применяющее их. В. Дильтей, например, указывает, что задача читателя художественного текста – пережить переживание поэта [6]. Рецептивная эстетика [7], разворачиваясь от Б. Кристиансена до В. Изера, показывает любого рода текст как набор инструкций для построения образа в индивидуальном читательском сознании. Применение правил

[1] Подробный анализ и ссылочный аппарат см. в [3].

коммуникации для построения индивидуального несообщаемого образа – таково проективное назначение понимания даже в рамках сугубо традиционной герменевтики. Переход от рецептивной установки к проективной, очевидно, определяется влиянием кантианского поворота, и подразумевает растворение герменевтической проблематики в эпистемологической.

Ключевая проблема философской герменевтики – определение границ интерпретации, ответ на вопрос, на какого рода объекты распространяется процедура понимания, а на какие – нет, или – в предельной формулировке – что является знаком, а что – нет. Вполне очевидно, что в рамках конкретных техник интерпретации и понимания решения этой проблемы нет. Что является фактом, а что – знаком факта? Это поле онтологии, на котором теория понимания часто растворяется в теории познания, создавая условие для серьёзных ошибок, ведущих к постмодернистскому релятивизму.

Сюжет, в рамках которого в этом вопросе можно попытаться добиться некоторой ясности, связан с философией техники. Техника представляет собой в некотором смысле опосредование природы, с одной стороны, и культуры – с другой. Это та область, которая не исследовалась и не проблематизировалась философами эпохи «всеобщей семиотики» XVII–XVIII вв., которая даже в XX в. сохраняет статус необязательного дополнения к социальной философии или к философии науки. Техника в целом – это среда проективного семиозиса. Для филологических исследований он раскрывается, во-первых, в вопросе об авторе и авторском сознания, во-вторых, в вопросе об объективно существующем строении текста и грамматиках, не зависящих от субъективности восприятия. Очевидно, что материальная данность художественного произведения, законосообразность вещества, в котором выражаются тексты, способы воздействия на языковые субстраты – это темы технического сознания, которые с большей ясностью видны в инженерной деятельности, нежели в литературной рефлексии.

Филологическая концепция сильной интерпретации требует разграничивать факты и знаки фактов, ограничивая область применения правил понимания знаками и полагая понимание успешным тогда, когда от знака удаётся перейти к факту. Принцип контекстуальности требует тщательного анализа референции, прояснения корреляции между знаком как элементом языка и действительностью как элементом неязыкового окружения: на что указывает знак «трава» – например, на наблюдаемый объект, на способ его языковой фиксации, на сам процесс наблюдения или на способ языковой фиксации наблюдения? Это хорошо известные и многократно повторенные вопросы. Однако до тех пор, пока человек сохраняет концептуальный каркас здравого смысла, предмет знания-знакомства достаточно сложно превратить в предмет понимания. Техника же – в отличие от сугубо языковых конструктов – в равной мере является очевидным предметом и для процедур познания, и для процедур понимания.

Философия техники в XX в. постепенно конкретизирует определение «технического»: от техники как «всякого обращения наружу, всякого воздействия на материю» у П. Энгельмейера [8. С. 43] к технике Ф. Дессауэра как «реальному бытию из идей посредством целевой организации и обработки из данных природой запасов» [9. С. 115] к системно-теоретической моде-

ли Г. Рополя, где о техническом речь может идти тогда и только тогда, когда «предметы искусственно изготавливаются человеком и применяются с определёнными целями» [10. С. 30].

Техника соединяет в себе натуралистические, волевые и рациональные основания. «Техника всюду наблюдается как результат встречи человеческого духа с природой» [11. С. 176], так что «техника оказывается чем-то, происходящем «в» человеке, и её можно определить как заключённую в человеке способность изменять природу согласно своим целям» [11. С. 180], техника обнаруживается там, «где приходится целесообразно воздействовать наружу» [8. С. 90]. Инструментом или способом осуществления этой способности является язык. С одной стороны, основатель философии техники П.К. Энгельмейер понимал язык как «техническое изобретение» [8. С. 14], с другой стороны, язык как совокупность правил знаковой деятельности не исчерпывается естественными или искусственными языками коммуникации, но имеет место во всех сферах жизни, где встречаются знаки, т.е. во всех случаях соотнесения человека с природой, самим собой или другими людьми, представляя собой набор правил этого соотнесения.

Словосочетание «техническое сознание» подразумевает, что спектр связанных с термином «техника» значений, начиная от способности действовать на основании правила и заканчивая трансгуманистическими представлениями о новой среде обитания человечества, созданной аватар-технологиями, возможен только в связи со структурами человеческого сознания и не может быть описан без их учёта. В терминах П.К. Энгельмейера техническое сознание можно было бы определить как носитель «технического мировоззрения», которое «смотрит на человека не как на чуждое природе беспомощное, потерянное существо, а как на одну из сил природы, силу автономную, свободную как в постановке своих задач, так и в их разрешении» [8. С. 51]. В терминах Э. Кассирера техническое сознание представимо как синоним «логоса», теоретического и одновременно инструментального овладения действительностью: «Духовное покорение [Bewältigung] действительности определено двойным актом «постижения»: «пониманием» действительности в теоретико-языковом мышлении и её «схватыванием» посредством действия, мыслительным и техническим формообразованием» [12. С. 52]. Техническое сознание требует учёта не только рецепции, но и проекции, не только восприятия и способов его фиксации, но и деятельности, где, по выражению Марена Мерсенна, понимать – значит изготовлять, а вопрос о том, что я могу знать, «находит свой ответ в том, что я могу делать» [13. С. 191].

В целом под техникой понимается проективный способ работы сознания со знаками, представляющий собой обращение рецепции и приводящий к формированию новых «значений» при реализации семантических, синтаксических и прагматических правил на каждой из ступеней познания, будь то чувственное восприятие, рассудок или разум. Техническое сознание рассматривается на трёх ступенях: как «традиция», где техника определяется в качестве неосознаваемой правилосообразной деятельности, удовлетворяющей требованию выживания человека в естественной природной среде; как «вторая природа», где техника есть процесс создания нового, возможный за счёт контроля над материей и замещающий естественную среду искусст-

венной; как «третья природа», где техника есть способ управления рефлексией. Техническое сознание, описываемое как проективный семиозис, показывает эволюцию индивида от традиции к неочеловечеству. Человек, рождаясь, осваивает транслируемую культурной памятью сумму навыков, обеспечивающих выживание в естественной среде его рождения; фантазия, вымысел, метафизическое представление, порождённые удивлением, эстетическим переживанием или практической проблемой, вызывают процессы самосознания, позволяют косвенным образом увидеть рефлексивный характер практической деятельности; способность воплощать в материальных субстратах фикциональные объекты порождает вторую природу, замещающую естественные объекты восприятия и представления; способность материального изменения правил рефлексии открывает путь к осознанной и контролируемой автоэволюции человека, создавая «третью природу», в которой человек будет способен изменять качество своего человеческого существования как рефлексивного существа.

В рамках рецептивного семиозиса понимание представляет собой одну из операций, осуществляемых сознанием. Схема понимания определяется принимаемой в том или ином исследовании схемой познания. Например, если ограничить спектр употребления термина «понимание» определением места знака в системе в структуралистском ключе, а схему познания – традиционной моделью восприятия, рассудка и разума, то понять некоторый знак – значит найти его в качестве элемента конечного множества предметов восприятия (на уровне чувственного восприятия), в качестве элемента алфавита или иного шаблона объектного языка или метаязыка (на уровне рассудка), в качестве элемента той или иной исторически сложившейся традиции рефлексии (на уровне разума). Такого рода методологию анализа процедуры понимания успешно применяет философская герменевтика XX в.

Проективный семиозис на примере техники показывает, что понимание как способность «делать», как материальное осуществление смысла знака определяется и задаётся не только традиционными для рецептивного семиозиса навыками разграничения коммуникации и познания, но и навыком контроля материи, навыком воплощения. Иерархия процедур понимания определяется здесь, таким образом, способностью к воплощению, восходя от вымысла как наиболее слабой его реализации через поэзию и художественное творчество к инженерной деятельности, подразумевающей навык контроля материи как физического вещества.

Инженерная деятельность как создание «технических объектов» [14] или «действующих технических систем» может быть определена как материально выраженная рефлексия. Через призму традиционной эпистемологии технические объекты очевидным образом подразделяются на объекты, воплощённые человеком в субстрате восприятия (техника в рамках естественной природы), в субстрате рассудка (техника в рамках второй природы) и в субстрате разуме (техника как третья природы). В терминах Э. Каппа можно было сказать, что осуществляемая техникой «органопроекция» задействует конкретный слой семиозиса, и это задействование зависит от навыка контроля материи: например, лопата, колесо или собор определены рефлексивным представлением о возможности изменять объективный мир природы как мир

чувственного восприятия; умозрительная вычислительная схема или процессор задаются идеей изменения характера синтаксических операций рассудка; редактирование ДНК или программы расшифровки нейродинамического кода – это идея изменения соотношения природы и рассудка, претендующая на трансформацию прагматических оснований рефлексии.

Для проективного семиозиса понимание определяется в терминах основанной на эпистемологической схеме теории деятельности. Субъект понимает, создавая новое (в виде объектов, правил или условий возможности), восходя от абстрактного к конкретному, воплощая идею нового во всё более сложных субстратах материи: от мимолётной мысли о возможности чего-либо к фантазии, к выражению фантазии в образе, схеме, проекте и, наконец, к вещественному осуществлению нового в объекте восприятия, в рассудочном правиле или в способе осуществления рефлексии.

Традиционная рецептивная установка технической герменевтики получает, таким образом, вполне внятную схему реконструкции знака, основанную на единообразии проективного и собственно рецептивного семиозиса. Вне философии техники подобного рода схема относилась бы к области произвольной метафизики. На примере же инженерной деятельности методология сильной интерпретации обретает внятные границы, предельно ясно конкретизированные на каждом этапе культуры.

Литература

1. *Платон.* Ион // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1990. Т. 1.
2. *Шольтц Г.* Корни спора о герменевтике // Литературоведение и герменевтика. Феномен границы в литературе. Самара, 2010. С. 18–31.
3. *Нестеров А. Ю.* Семиотическая схема познания и коммуникации. Самара, 2008.
4. *Kuenne W.* Verstehen und Sinn. Eine sprachanalytische Betrachtung // Bueler A. (Hrg.) Hermeneutik. Heidelberg, 2003. S. 61–78.
5. *Scholz O.R.* Verstehen und Rationalitaet. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie. F.a. M., 2001.
6. *Дильтей В.* Воображение поэта. Элементы поэтики // В. Дилтей. Собрание сочинений в 6 т. М., 2001. Т. 4: Герменевтика и теория литературы.
7. *Bensch G.* Vom Kunstwerk zum aesthetischen Objekt. Muenchen, 1994.
8. *Энгельмейер П.К.* Философия техники. СПб., 2013.
9. *Dessauer F.* Streit um die Technik. Freiburg im Breslau, 1959.
10. *Ropohl G.* Allgemeine Technologie. Eine Systemtheorie der Technik. Karlsruhe, 2009.
11. *Бек Х.* Сущность техники // Философия техники в ФРГ. М., 1989. С. 172–190.
12. *Cassirer E.* Form und Technik // Cassirer E. Symbol, Technik, Sprache. Hamburg, 1985. S. 39–91.
13. *Рополь Г.* Техника как противоположность природы // Философия техники в ФРГ. М., 1989. С. 203–221.
14. *Ястреб Н. А.* Эпистемология технического объекта // Философия науки. 2013. № 2. С. 123–133.

Nesterov Aleksandr Y. Samara State Aerospace University (Samara, Russian Federation)
DOI: 10.17223/1998863X/32/15

PROJECTIVE SEMIOSIS IN HERMENEUTICS (IN THE CONTEXT OF TECHNICAL CONSCIOUSNESS)

Keywords: understanding, projective semiosis, technical consciousness.

Within the frame of general semiotics, understanding means a process of sign decoding. A sign is an entity of four components, including a material sign, a way of denoting as a place of this sign in the semiotic system or as its sense, an object of denoting as a sign meaning, and the condition of sign

possibility as a subject's skill (interpretant). To understand some sign means to find the defining rule; since semiosis involves three types of rules (semantic, syntactic, and pragmatic), understanding can be defined as fixation of an object, a place in the system or an interpretation skill. Technology is treated as a projective way of consciousness work with signs, which consists in reversion of reception and leads to creation of new "meanings" while realizing semantic, syntactic and pragmatic rules at each level of cognition, whether it is sense perception, understanding (Verstand) or reason (Vernunft). Technical consciousness is considered within three levels. On the first level it is treated as "tradition" and technology is defined as unconscious activity complying with certain rules and providing survival in natural environment. On the second level it is treated as "the second nature" and technology is defined as the process of creation of something new, which is possible in case of matter control. It replaces natural environment with an artificial one. On the third level it is treated as "the third nature" and technology is the means of reflection control. Technical consciousness described as projective semiosis shows evolution of an individual from tradition to neomankind. After the birth, a human being masters the skills transmitted by cultural memory, which provides survival in natural habitat. Fantasy, fiction and metaphysical conception generated by astonishment, aesthetic experience or a practical problem provoke processes of self-comprehension and make it possible (indirectly) to see reflexive character of practical activity. The ability to create fictional objects in material substrates generates the second nature which replaces natural objects of perception and presentation. The ability to modify rules of reflection leads to deliberate and controlled self-evolution of a human being by means of creation of "the third nature", where a human being becomes a neohuman being who is capable of changing the quality of one's existence as a reflexive creature. Projective semiosis in the context of technology shows that the understanding as the ability to "do", as the material realization of the sense of a sign is determined not only by traditional receptive semiosis skills of communication and cognition, but also by matter control skills and embodiment skills.

References

1. Plato. (1990) *Sobranie sochineniy*: v 4 t. [Collected Works. In 4 vols]. Vol. 1. Moscow.

2. Scholtz, G. (2010) Korni spora o germenevtike [The orgon of the dispute about hermeneutics]. In: Rymar, N.T. (ed.) *Literaturovedenie i germenevtika. Fenomen granitsy v literature* [Literature and Hermeneutics. The phenomenon of the boundary in the literature]. Samara: Samara Academy for the Humanities. pp. 18–31.

3. Nesterov, A.Yu. (2008) *Semioticheskaya skhema poznaniya i kommunikatsii* [The semiotic scheme of knowledge and communication]. Samara: Samara Academy for the Humanities.

4. Kuenne, W. (2003) Verstehen und Sinn. Eine sprachanalytische Betrachtung [Understanding and sense. A language-analytical consideration]. In: Bueler, A. (ed.) *Hermeneutik* [Hermeneutics]. Heidelberg. pp. 61–78.

5. Scholz, O.R. (2001) *Verstehen und Rationalitaet. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie* [Understanding and rationality. Studies on the basics of hermeneutics and philosophy of language]. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann Verlag.

6. Dilthey, W. (2001) *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected Works. In 6 vols]. Vol. 4. Moscow: Logos.

7. Bensch, G. (1994) *Vom Kunstwerk zum aesthetischen Objekt* [From artwork to aesthetic object]. Muenchen: Wilhelm Fink Verlag.

8. Engelmeyer, P.K. (2013) *Filosofiya tekhniki* [Philosophy of Technology]. St. Petersburg: Gradarika.

9. Dessauer, F. (1959) *Streit um die Technik* [Controversy about the technique]. Freiburg im Breslau: Herder.

10. Ropohl, G. (2009) *Allgemeine Technologie. Eine Systemtheorie der Technik* [General technology. A systems theory of technology]. Karlsruhe.

11. Beck, H. (1989) Sushchnost' tekhniki [The essence of technology]. In: Arzakanyan, Ts. G. & Gorokhov, V.G. (eds) *Filosofiya tekhniki v FRG* [Philosophy of Technology in Germany]. Moscow: Progress. pp. 172–190.

12. Cassirer, E. (1985) *Symbol, Technik, Sprache* [Symbol, technology, language]. Hamburg: Meiner Felix Verlag. pp. 39–91.

13. Ropohl, G. (1989) Tekhnika kak protivopolozhnost' prirody [Technology as opposed to the nature]. In: Arzakanyan, Ts. G. & Gorokhov, V.G. (eds) *Filosofiya tekhniki v FRG* [Philosophy of Technology in Germany]. Moscow: Progress. pp. 203–221.

14. Yastreb, N.A. (2013) Epistemologiya tekhnicheskogo ob"ekta [Epistemology of the technical object]. *Filosofiya nauki*. 2. pp. 123–133.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 17 (174); 340.12
DOI: 10.17223/1998863X/32/16

Е.В. Агафонова

ПОНЯТИЕ ОТВЕТСТВЕННОСТИ И ПРОБЛЕМА ВМЕНЕНИЯ В ЭТИКО-ПРАВОВОМ ДИСКУРСЕ: КРИТИКА КАУЗАЛИЗМА В ЭТИКЕ[1]

Рассматривается понятие ответственности в этико-правовом дискурсе с целью его возможного переосмысления и уточнения. Рассматривается вариант обоснования моральной ответственности с точки зрения каузальных теорий. Вместе с этим проводится критический анализ теорий консеквенциализма в этике и его применимости для формулировки универсальных моральных принципов. Определяются трудности доказательной базы каузального подхода в этико-правовом пространстве.

Ключевые слова: *мораль, ответственность, вина, вменение, консеквенциализм, каузализм.*

Проблема ответственности охватывает ряд вопросов, которые ведут, в свою очередь, не только к необходимости уточнения самого понятия ответственности, но и необходимости вновь прояснить критерии морали как таковой. Ответственны ли мы за свои действия, высказывания, ответственны ли мы за других и за их действия? А если любого рода активность есть продукт истории, социума, культуры, то можно ли утверждать, что индивид лишь транслятор определенных стандартов, образцов, клише, а, следовательно, не может нести ответственность за свои поступки? Или можно ли назвать человека ответственным, если его действия объясняются исключительно ссылкой на физические законы природы или на Божественную волю? Далее, мы можем, напротив, утверждать, что современный индивид в условиях динамично развивающегося мира и усиления обязательств становится ответственным за все и вся.

Иногда наша реакция в виде одобрения или порицания может выступать мерилом оправданности действия. Но что при этом служит критерием нашей оценки моральных поступков и определения ответственности?

Теория философской рефлексии моральной ответственности имеет достаточно длинную историю и включает множество вопросов, объединяющих и конкретизирующих наши представления о себе как «человеческом существе». В целом, если сгруппировать основные вопросы, связанные с проблемой ответственности, то можно вывести несколько основных пунктов: 1) определение того, что представляет моральная ответственность как таковая; 2) выведение критериев морального агента, т.е. того, на кого может быть возло-

[1] Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (грант № 13-06-00119) в рамках проекта «Концептуальные основания прикладной этики: методология принятия морального решения».

жена ответственность (так как только тот, чье бытие определяется как способность осознанно действовать, может быть ответственным); 3) выявление условий, при которых моральный агент несет ответственность за определенное нечто; 4) установление объектов, которым может быть приписана ответственность (например, действия, бездействие, последствия, черты характера, намерения и т.д.).

Нетрудно заметить, что все эти пункты тесно связаны между собой, и ответ на один из пунктов определяет, как следует отвечать на остальные. Так, например, очевидно, что невозможно дать определение ответственности вообще без первоначального определения морального субъекта и условий, при которых совершается определенное действие (действие в широком смысле слова, включая суждение, поступок, реакцию или даже бездействие). И тогда нам следует определить, на что конкретно направлено наше внимание в моральном субъекте, т.е. что конкретно делает его действие моральным, аморальным или же внеморальным.

Строго говоря, определение того, кто «должен (обязан) отвечать», выходит за рамки семантического поля исключительно термина ответственности и связывается напрямую с понятием вменения, которое, в свою очередь, предполагает не только соответствие с обязательством (необходимостью, например, возместить ущерб), но и установление собственно *вменяемого* субъекта.

Разговор об ответственности предполагает, прежде всего, действователя, наделенного этим качеством. Кто является субъектом ответственности? Этот вопрос требует не описания, не объяснения, но идентификации субъекта, способного к ответу (кто тот, что совершил действие или поступок? Кто ответствен за случившееся?), это вопрос атрибуции, *при*писывания действия кому-либо. Моральный субъект, если воспользоваться терминологией Поля Рикера, возникает как опосредующее звено между способностью «отвечать на…» и способностью «отвечать за…». То есть это балансирование между вменяемостью и обязательством, это определение субъекта способного, который посредством моральных и правовых предикатов связывается с идеей обязанности.

И тогда закономерно начать с вопроса, что вообще означает приписать (вменить) действие субъекту? Если вспомнить Аристотеля, которого мы по праву можем считать основателем теории ответственности, то, согласно его метафорическому определению, действователь характеризуется как «отец» или «хозяин» своих действий. В «Никомаховой этике» Аристотель исследует основы пороков и добродетелей и начинает с краткого изложения концепции ответственности – того, что иногда целесообразно отвечать на действия агента или диспозиционные черты его характера одобрением или порицанием [1. 1109b30-35]. Далее он поясняет, что тип действующего может квалифицироваться как моральный (т.е. субъект ответственности), когда тот обладает способностью принятия решения. Действие агента должно быть добровольным, что предполагает два условия. Первое – это условие контроля: действие или черта должны иметь свое начало в агенте, т.е. он

не может быть принужден извне. Второе условие скорее эпистемологического характера: агент должен быть в курсе того, что именно он делает, знать, что он конкретно осуществляет [1. 1110a-1111b4]. Правда, здесь мы уже можем заметить некоторую неоднозначность в концепции моральной ответственности у Аристотеля – не ясно, как следует интерпретировать его положение, что действие или черта должны находиться в агенте. Одни считают, что агент должен иметь некоторую черту или свойство в момент совершения действия, или же, выполнив (или не выполнив) действие, он развивает этот самый признак, черту или свойство. Такая трактовка скорее предполагает теорию заслуг в прочтении концепции Аристотеля. Другие же считают, что действие или черта с необходимостью следуют из желаний /влечений/убеждений агента и выводятся из них. Такого рода позиция напрямую связана с консеквенциалистским прочтением. И важно то, что основные моменты теории заслуг никак не могут совмещаться с каузальными теориями и детерминистскими концепциями (если детерминизм верен, то он не оставляет места для ответственности субъекта), консеквенциализм же, в свою очередь, утверждает, что каузализм никак не препятствует моральной ответственности. В первом случае, к примеру, наша похвала или порицание выступают формами контроля над поведением агента, во втором случае ободрение или осуждение представляют собой скорее формы воздействия на индивида в его дальнейших действиях.

В данном случае мы обратимся ко второй концепции и попытаемся рассмотреть вариант современной интерпретации понятия ответственного действия как каузально определенного. Дело в том, что сегодня при определении понятий ответственности и вменения в этико-правовом дискурсе превалирует именно такого рода аргументация. Во многом это связано с развитием и корректировкой юридической и правовой базы. Также можно отметить популярность и широкое влияние сегодня прикладной этики. Многие затруднения этического характера, возникающие в различных социальных практиках, позволяют по-новому взглянуть на проблемы «обычной морали»[1]. Действительно, иногда вопросы юридического характера помогают внести поправки в этические словари, но всегда ли это уместно? А также следует выяснить, насколько оправдана консеквенциалистская позиция в поиске основополагающих принципов этики. Итак, данный подход можно выразить в следующем вопросе: могут ли критерии ответственности быть определены в рамках теорий причинности и носить каузальный характер?

Чтобы ответить на этот вопрос, можно углубиться в поиски историко-этимологических оснований понятия ответственности и тесно связанных с ним дериватов (так, например, небезынтересен факт, указанный П. Рикером, что первоначально «термин "ответственность" не имел общепризнанного применения за пределами политической теории, где он фигурирует в связи с ответственностью суверена перед британским парламентом», а глагол «вменять» до XIX в. мог употребляться в смысле приписывания (кому-либо) чего-либо благоприятного [2. С. 43]). Но мы не будем вдаваться в историю понятия, а попробуем пойти по пути от строго юридического оп-

[1] Подробнее о проблеме соотношения «обычной морали» и прикладной этики вы можете прочитать в статье профессора В.Н. Сырова [3].

ределения ответственности к изменениям в концепциях морали и смысловым сдвигам в современном употреблении этого термина. Возможно, именно затруднения, возникающие в юридической сфере, могут прояснить характер замешательства в теоретическом обосновании моральной ответственности и поиске ответственного субъекта.

Итак, можно сразу отметить, что юридический термин ответственности тесно связан с моральным понятием вменения. Вменение, в свою очередь, понимается как выставление на чей-либо счет «порицаемое действие или проступок, а стало быть, действие, заранее сопоставимое с обязательством или запретом, которые это действие нарушает» [2. С. 44]. То есть вменять действие это, по сути, выставлять нечто на счет виновнику – делать его ответственным за нарушенные обязательства. Тесная связь ответственности и вины прочно закреплена в законодательстве и представляет собой, можно сказать, достижение всей истории общественной и правовой мысли. Эта связь раскрывает принцип юридической ответственности, отказ от которого должен вести к нарушению принципа справедливости.

Но именно здесь и начинается основная трудность, которую можно выразить в известной в юридической практике фразе «actus non facit reum nisi mens sit rea», что можно перевести как «деяния не делают виновным, если не виновно сознание». Эта известная в философском плане проблема, связанная с невозможностью определения «чужого сознания», может вполне привести к теоретическому скептицизму. И хотя эта проблема почти не представляет трудности в практико-повседневном плане деятельности, в правовом контексте она имеет важное практическое значение, особенно если речь идет об уголовной ответственности. Как пишет канадский философ Andrew Sneddon, «если мы собираемся осудить кого-то за серьезное преступление, и такое обвинение сопровождается серьезными последствиями, то нам лучше быть уверенным, что этот человек действительно несет ответственность за данное деяние. В идеале, желательно иметь все необходимые и безупречные доказательства для такого убеждения. Уголовная ответственность требует mens rea» [4. P. 57]. Однако, учитывая очевидную конфиденциальность психических состояний, решение этого вопроса остается крайне затруднительным. Если мы не имеем прямого доступа к чужим психическим состояниям, то выводы о намерениях агента и о том, что совершенное деяние может быть преступлением, являются не более, чем условными умозаключениями. Независимо от того, насколько надежны такие выводы, они всегда будут отставать от идеала доказательства.

Отталкиваясь от этого, уже можно сформулировать ряд направлений мысли этико-правового характера при решении подобного затруднения. Одно из решений – это как раз каузализм, предоставляющий ответ на вопросы о том, что есть действие вообще и как оно может быть объяснено. В теории морального действия мы можем также встретить термин «продукционизм», что предполагает обращение к причинам, посредством которых действие было произведено. «Популярным методом к пониманию природы действия и его объяснению является выявление причинности. Каузальные теории действия придерживаются мнения, что определение события как действия зависит от того, как оно было вызвано. Эти теории предоставляют в качестве

причин такие психологические или ментальные вещи, как убеждения, желания, намерения, и связанные с ними события (например, иметь намерение А в настоящее время). Если каузальные теории действия находятся на правильном пути, они обеспечивают метафизический фундамент для популярной позиции в объяснении действия – позиции, что действия должны быть объяснены каузально, в частности, с точки зрения такого рода вещей, что были нами упомянуты. Соединение этих двух идей – о том, *что* есть действия, и о том, как действия должны быть объяснены – можно назвать каузализмом» [5. P. 2–3]. Всех, кто проводит каузальный анализ действия в терминах убеждений, желания, намерения, которые рассматриваются как причины, порождающие события, можно причислить к строгой версии «продукционизма» (например, Alvin Goldman, 2009; John Bishop, 2007; Alfred Mele, 1997). Слабые версии «продукционизма» также подчеркивают важность причинного влияния на ход событий, что и делает эти события действием, но они отказываются ссылаться на причинно-следственные истоки действия. Сами события рассматриваются ими как каузальные знаки действия, что не требует обращения к истокам (это теории Harry Frankfurt, 2008; Alicia Juarrero,1999; Mark Ravizza и John Martin Fischer, 2001).

В любом случае, данный подход сам приводит к ряду затруднений, что вполне может пошатнуть базовые основы юридического решения. Так, если мотивы мы рассматриваем как причины действия, то налицо ошибка в аргументации: о мотивах мы можем узнать только исходя из описания действия, но то, как мы его описываем, уже содержит в себе указание на мотив, который только требуется установить. Другими словами, проблема проверки причинных гипотез заключается в том, что мы не можем дать независимое от наблюдения описание события без определения его предполагаемых детерминант (убеждений, желаний, намерений). Сказать «она моргнула» и «она подмигнула» – это представить различные описания действия, которые уже могут являться его объяснением. «Моргнуть» – это то, «что со мной происходит», «подмигнуть» – это то, «что я делаю». Очевидно, что второе описание уже в себе содержит указание на мотив. Мы скорее *приписываем* (в терминологии Харта и Строссона) мотив кому-либо, тем самым определяя его поведение как действие.

Можно также упомянуть концепцию различных несоизмеримых описаний действия, что была разработана Гилбертом Райлом, который сам явился сторонником совершенно иного подхода к выявлению мотива, – говорить о действиях означает не сводить их к ментальным или физическим состояниям, а скорее к общим диспозициям действовать тем или иным образом. Подобной точки зрения придерживается профессор Алан Р. Уайт (Alan.R. White). Их общее рассуждение строится на том, что указать на мотив – это не означает сказать, *что* человек думает в определенной ситуации, а скорее то, что в определенных обстоятельствах люди применяют такие-то способности [6]. Данная теория тоже не лишена трудностей, в частности, при определении мотива действия, которое противоречит предыдущему поведению агента и не соответствует его обычному «нормальному» поведению. Но ведь по сути именно эти ситуации и оказываются особо значимыми в случае ус-

тановления виновности, когда действие подозреваемого не соответствует его предыдущему поведению.

Еще одна возможность для рассмотрения практических проблем, возникающих на основе оценки «виновности сознания» (при понимании ментальности под традиционным углом), представлена Х.Л.А. Хартом. Позиция Харта – это вариант того, что можно назвать объективистской позицией. Он не принимает в качестве причинных аргументов ссылку на ментальные состояния обвиняемого, считая убеждения, желания и намерения достаточно смутными идеями. И вместо того, чтобы принимать в качестве необходимого условия ментальные элементы в преступлении как доказательство чего-то позитивного в обвиняемом, Харт предполагает интерпретировать виновность отрицательно. По Харту, ментальные предпосылки при уголовной ответственности «…могут быть лучше выражены в отрицательной форме, как извиняющие условия: человек не подлежит наказанию, если в момент его совершения то, что иначе было бы наказуемым действием, он, скажем, находился в бессознательном состоянии, ошибался насчет физических последствий своих телесных движений или природы или качеств предмета или пострадавшего от его действий лица, или, в некоторых случаях, если он подвергался угрозам или другим грубым формам принуждения или был жертвой определенных видов психической болезни. … Если физическое лицо нарушает закон, когда ни одного из оправдывающих условий нет, обычно говорят, что он действовал по "доброй воле", "по собственному желанию", "добровольно"…» [7. P. 95].

Но вернемся к указанным выше проблемам каузального объяснения действия. Мы видим, что возникают некоторые трудности его использования не только в юридической практике, но также и определенные сложности теоретического характера. Более того, если мы все-таки предположим каузальную связь мотива и действия, то это ведет к еще большей проблеме. Каузальный детерминизм, взятый в своем предельном виде, ведет к фатализму, что в целом отменяет виновность субъекта, так как это только подчеркивает, что он не мог поступить иначе. Но ведь именно условия, предполагающие свободное решение агента, отсутствие препятствий и детерминаций, преднамеренность и осознанность поступка, и определяют саму суть ответственности. Можем ли мы быть ответственны за поступки, которые каузально определены и детерминированы некоторыми исходными условиями? Скорее наоборот, именно морально-ответственное поведение характеризует человеческое право на обладание свободой.

Однако условием ответственности в юридическом плане в некотором смысле все-таки является каузальность, так как иного способа установления ответственности правовая практика не может предоставить. Ханс Йонас в своей книге «Принцип ответственности» пишет: «Нанесенный ущерб должен быть возмещен, даже если причиной был вовсе не проступок, даже если последствия не предвиделись и не предусматривались. Довольно лишь того, что я явился действующей причиной. Но лишь в тесной каузальной связи с деянием, так что отнесение его на мой счет однозначно, а последствия не теряются в том, что и не могло быть предвидено» [8. P. 68]. Здесь мы видим

явное указание на субъект ответственности, который явился причиной ущерба и обязан его возместить.

В связи с этим рассмотрим случаи, возникающие в этико-правовой сфере, которые приводят к противоположному виду проблем с определением ответственности. Это можно назвать переформулировкой идеи ответственности ввиду ее развертывания и трансформации как в юридической сфере, так и в поле нравственности.

Это аспект проблемы, возникающий в гражданском праве, где ответственность понимается как обязательство возместить ущерб. «Различие между правовой и нравственной ответственностью находит отражение в различии между гражданским и уголовным правом, в расходящемся по разным направлениям развитии которых оказались разделенными изначально смешанные понятия возмещения ущерба (в результате "имущественной ответственности") и наказания (за вину)» [8. P. 69]. В гражданском праве идея наказания как бы замещается обязательством возмещения, и кажется, что вместе с этим происходит исчезновение идеи вины. И это странно, так как Гражданский кодекс сохраняет при этом позиции того, что было «совершено правонарушение, что совершивший знал норму и, наконец, что он являлся хозяином своих действий..» [2. С. 56]. Кажется, что в судебно-арбитражной практике вся история того, «что называют *правом ответственности* в техническом смысле термина, склонна к тому, чтобы уступить место идее ответственности без вины – под давлением таких понятий, как солидарность, безопасность и риск, склонных занять место идеи вины» [2. С. 55]. В юридической практике отмечают наличие случаев так называемого исключения, т.е. «ответственности без вины», становится чуть ли не больше случаев, основанных на принципе вины. «В устройстве системы сразу и автоматического, и подложного возмещения ущерба выражается потребность гарантировать возмещение при отсутствии поведения, приводящего к виновности» [9]. Нужно ли тогда говорить о наличии двух начал ответственности: «по вине» и «без вины»? Но это звучит, как минимум, абсурдно. Ведь изначально, как уже отмечалось, идея ответственности только и определяется через установление вины. По-видимому, здесь следует уточнить понятие действия, совершенного при «отсутствии вины» (без вины, как мы выяснили, нет и не может быть ответственности), и дополнить его понятием действия, совершенного «независимо от вины». Во втором случае мы говорим скорее об установлении неопровержимой презумпции виновности (строгой ответственности), т.е., напротив, об усилении «виновного начала ответственности в определенных законом случаях до максимальных пределов субъективной возможности лица» [10]. Должник обязан проявить наивысшую степень заботливости в связи с расширением сферы рисков. «Фактически презумпция вины поглощает все субъективно возможные варианты невиновного поведения, в том числе при случайном стечении обстоятельств» [10].

То есть, с одной стороны, в предельном случае нанесенный ущерб открывает двери на право возмещения при отсутствии видимой вины, с другой стороны, данное обстоятельство имеет обратный эффект – чем более расширяется сфера рисков, тем более срочными становятся поиски ответственного, т. е. того, кто способен возместить ущерб. Кажется, что тогда мы должны бы

более ответственно совершать свои действия и занять устойчивую нравственную позицию, так как результат наших деяний может быть непредсказуем. Но на деле сама идея риска порождает постепенный отход от этической позиции, несмотря на то, что ранее ею и порождалась: идея солидарности и доверия подрывается подозрительностью, паническим поиском безопасности и требованием компенсаций.

Проблема тогда может заключаться в расширении поиска виновного до такой степени, что сама виктимизация может оказаться случайной. В крайнем своем выражении мы имеем субъекта, изначально ответственного за все и виновного во всем. Это обстоятельство скорее ведет опять же к смещению самого морального субъекта ответственности. Он как будто теряется где-то в длинной цепочке каузальных связей, тянущихся от пострадавшего, который скрупулезно и мстительно ведет «охоту» на виновного. Такого рода каузальная связь последствия с субъектом, предположительно совершившим когда-то какие-то действия, оправданно может быть подвергнута критике как слишком неопределенная в спецификации релевантных каузальных цепей, определяющих морального субъекта как последнюю референцию.

Представляется, что основной проблемой данных подходов является именно то, что юридическая ответственность исходит изначально из уже совершенного действия, которое привело к ряду фактических следствий и потому требует именно каузального установления связи между последствиями, действием и мотивом (хотя, как было показано в случае с экономическими правонарушениями, наличие умысла совсем не обязательно). Трудности, связанные с установлением субъекта ответственного, также возникают внутри теорий морали, придерживающихся чисто консеквенциалистских позиций, ориентированных на результат действия.

Можно предположить, что концепции, предполагающие коммуникативный аспект бытия человека и интерсубъективный характер ответственности, имеют больше шансов в решении вопроса ответственности, возвращая в сферу обсуждения понятия солидарности и договора. Действительно, юридические аспекты вопроса об ответственности указывают на трудности, которые встречаются при уточнении данного понятия. Но возможно, что решение проблем лежит не в плоскости юридической, а как раз в новых разработках этических концепций, которые отталкиваются не от действия и его последствий, а начинают с установления морального субъекта, который, в свою очередь, определяется в соотношении с «другим» в поле социальных связей. Следует, к примеру, вспомнить идею Питера Ф. Стросона [11], согласно которой привлечение к ответственности это разворачивание ответных действий (таких как похвала или порицание) в отношении некой персоны, а критерии определения кандидата для ответной реакции не должны быть каузальными, но скорее общими или совместными, или, как он их называет, прагматическими.

Или же можно вновь обратиться к модифицированным теориям добродетели и современным концепциям деонтологии, в которых изначально предполагается включенность «другого» в определение субъекта и ориентированность на «другого» в практиках повседневности. Таким образом, консеквенциалистские теории направляют свое основное внимание на ре-

зультат действия субъекта, ответственность которого еще только требуется установить путем вменения вины. Но не следует ли вначале определить ответственность как некий феномен, возникающий в процессе взаимодействия *с* «другим» в поле общих практик. Тогда ответственность становится не только необходимостью отвечать *за что-то* перед лицом других, но прежде всего ответственностью *за* «другого». Межперсональность демонстраций своей социальной компетенции определяет наши действия как действия в соответствии с правилами, принципами, ожиданиями, т.е. всегда с ориентацией на других. Все это раскрывает так называемую структуру доверия, из которой формируются социальные связи, выраженные в контрактах и договорах как юридического, так и морального характера.

В любом случае, в этико-правовом дискурсе аргументация с опорой на каузальные связи требует некоторого уточнения. И хотя юридическая практика в основном использует именно этот тип доказательства при установлении вины, в философском поле дискуссий этот метод вряд ли подходит в качестве основы для моральных принципов, в том числе и для определения моральной ответственности. Консеквенциалистские же теории сегодня явно не способны выступить в качестве определяющей базы для построения последовательной моральной концепции, а скорее применимы лишь в определенных ситуациях. К примеру, где *выгода* (в том числе и морального характера) от совершения поступка может быть установлена однозначным образом и перевешивает другие моральные критерии.

Литература

1. *Аристотель*. Никомахова этика. М., 1997.
2. *Рикер П.* Справедливое. М., 2005.
3. *Сыров В.Н., Тарабанов Н.А.* Обычная мораль и прикладная этика: есть ли принципиальная разница // Идеи и идеалы. №1 (19), т.1. 2014. С. 53–64.
4. *Sneddon A.* Action and responsibility. University of Ottawa, ON, Canada, 2006.
5. *Mele A.* The Philosophy of Action / ed. Alfred Mele. Oxford, 1997.
6. *White A. R.* Grounds of Liability: An Introduction to the Philosophy of Law. Oxford, 1985.
7. *Hart H.L.A.* Legal Responsibility and Excuses // Determinism and freedom: in the age of modern science. N.Y., 1961.
8. *Йонас Х.* Принцип ответственности. М., 2004.
9. *Engel L.* Vers une nouvelle approche de la responsabilite, *Esprit*, juin 1993. P.16. Цит. по: Рикер П. Справедливое. М., 2005. С. 56.
10. *Хужин А. М.* Проблема юридической ответственности за невиновное поведение: пути решения // Российский судья. 2012. № 10. URL: http://www.center-bereg.ru/b2809.html (дата обращения: 30.04.15).
11. *Strawson P.F.* Freedom and Resentment. URL: http://www.ucl.ac.uk/~uctytho /dfwstrawson1.htm (дата обращения: 30.04.15).

Agafonova Elena V. National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)
DOI: 10.17223/1998863X/32/16

THE CONCEPT OF RESPONSIBILITY AND THE PROBLEM OF IMPUTATION IN THE ETHICAL AND LEGAL DISCOURSE: A CRITIQUE OF THEORIES OF CAUSATION IN ETHICS

Keywords: ethics, responsibility, guilt, imputation, consequentialism, causalism

The article discusses the issue of rethinking and clarifying of the concept of responsibility in the ethical legal discourse. Who do we call responsible? What are we responsible for and before whom? What is the essence and the basis of our responsibilities? The semantic field of the concept of

responsibility is expanded in the article. The connection of responsibility with the concept of imputation demonstrates the need to define the subject of responsibility. An option of moral responsibility justification in terms of causal theories is considered. It is shown that the problems of determining of moral responsibility and imputation become apparent at the intersection of ethical and legal discourses. Imputation of guilt, especially in criminal law, requires not only the establishment of the subject, the perpetrator, but also the determination of his/her motives. The philosophically known problem connected with the impossibility of determining "alien consciousness" may well result in theoretical skepticism. In addition, if a motive is interpreted as a cause of action, there is an evident error in reasoning: a motive can be learnt from a description of action, but the way action is described already contains an indication of the motive which only requires finding. In civil law, on the contrary, the expansion of the concept of responsibility and virtual disappearance of the concept of guilt are observed. This fact leads to removal of the subject of moral responsibility. It seems that the main problem is to determine legal responsibility based on actions already committed. Consequentialism also assumes focus on a result. This shows certain difficulties of evidentiary support of the causal approach in the ethical legal environment and demonstrates the inapplicability of consequentialism as a basis for the formulation of universal moral principles.

References

1. Aristotle. (1997) *Nikomakhova etika* [Nicomachean Ethics]. Moscow: Eksmo.

2. Ricœur, P. (2005) *Spravedlivoe* [The Just]. Translated from French by B. Skuratov, P. Khitskiy. Moscow: Gnozis, Logos.

3. Syrov, V.N. & Tarabanov, N.A. (2014) Ordinary morality and applied ethics: whether there is a basic difference. *Idei i idealy*. 1(19). pp. 53–64. (In Russian).

4. Sneddon, A. (2006) *Action and responsibility*. ON, Canada: University of Ottawa.

5. Mele, A. (1997) *The Philosophy of Action*. Oxford: Oxford University Press.

6. White, A.R. (1985) *Grounds of Liability: An Introduction to the Philosophy of Law*. Oxford: Oxford University Press.

7. Hart, H.L.A. (1961) Legal Responsibility and Excuses. In: Hook, S. (ed.) *Determinism and freedom: in the age of modern science*. New York: Collier Macmillan Ltd.

8. Jonas, H. (2004) *Printsip otvetstvennosti* [The principle of responsibility]. Translated from German by I.I. Makhan'kov. Moscow: Ayris-Press.

9. Engel, L. (2005) Vers une nouvelle approche de la responsabilite [Towards a new approach to accountability]. *Esprit*. June. p.16.

10. Khuzhin, A.M. (2012) Problem of juridical responsibility for innocent behavior: ways of resolution. *Rossiyskiy sud'ya – Russian Judge*. 10. (In Russian).

11. Strawson, P.F. (n.d.) *Freedom and Resentment*. [Online] Available from: http://www.ucl.ac.uk/~uctytho /dfwstrawson1.htm. (Accessed: 30th April 2015).

УДК 1.16
DOI: 10.17223/1998863X/32/17

Г.Г. Антух

К ВОПРОСУ О ПСИХОЛОГИЗМЕ: ПРОБЛЕМА ЛОГИЧЕСКОГО ПРАВИЛОПРИМЕНЕНИЯ

Рассматривается проблема соотношения логики и мышления в дискуссии психологизма и антипсихологизма. На основе анализа конфликта тезисов данных позиций формулируется вопрос о предмете логического правила и предельных основаниях логического правилоприменения. Проводится дифференциация логического закона и логического правила, которая обнаруживает ряд проблемных аспектов логического правилоприменения. Подробно рассматривается проблема предела практической свободы реа лизации правилоприменения в перспективе закон – норма – правило, роль субъекта в правилоприминительной практике и фактор времени как необходимое условие реализации логического правилоприменения.

Ключевые слова: *логика, мышление, психологизм, антипсихологизм, логический закон, логическое правило.*

1. Проблема психологизма в философии логики

Фундаментальной проблемой эпистемологии и философии логики является вопрос о соотношении логики и мышления. Одной из попыток решения данной проблемы стала предложенная немецкими философами-логиками XIX в. концепция логического психологизма. В широком смысле **логический психологизм (ЛП)** – это логико-философская доктрина, утверждающая, что логика является особой отраслью психологии, а логические законы суть законы естественного мышления, установление которых должно происходить эмпирическим путем – посредством наблюдения и индукции. Основная посылка ЛП заключается в том, что логика – наука о мышлении; мышление – психический процесс; психические процессы принадлежат предмету психологии, следовательно, логика – психологическая дисциплина. В философии логики проблема психологизма складывается из двух центральных вопросов: (1) вопроса о философских основаниях и онтоэпистемологическом статусе логики и (2) вопроса о взаимосвязи основоположений логики с реальной практикой мышления[1]. Согласно позиции ЛП, ответ на первый вопрос заключается в том, что (А) логика – это дескриптивная наука в составе психологии и законы логики являются эмпирическими обобщениями фактов индивидуального мышления; на второй– что всякая (Б) практика логического правилоприменения является реализацией естественного мышления и не выходит за его пределы.

Критическое осмысление ЛП в истории философии XIX–XX вв. показало эпистемологическую несостоятельность данной позиции и послужило поводом для становления доктрины антипсихологизма. По существу, **логический антипсихологизм (АП) –** это логико-философская доктрина, являющаяся антитезой ЛП и утверждающая, что логика есть независимая от психологии априорная теоретическая наука. Главным контраргументом по-

зиции АП является то, что психология – это наука о фактах психики или о фактах субъективного и/или объективного содержания опыта; факты опыта сообразуются с теоретическим положением (законом) посредствам индукции; индуктивные законы носят вероятностный характер; следовательно, логико-психологические законы также вероятностны и не достоверны; в таком случае всякое познание носит скептико-релятивистский характер, в том числе и психологическое. В связи с этим АП ставит перед собой цель обоснования логики в качестве объективной теоретической науки и включает в себя два контрадикторных ЛП тезиса, а именно, что (В) логика является нормативной, независимой от психологии дисциплиной, законы которой должны усматриваться в качестве самоочевидных истин, и что (Г) необходимость логического правилоприменения коренится в содержания логических законов, непосредственно нормирующих познавательную деятельность.

Важно отметить, что ни позиция ЛП, ни позиция АП не дает однозначного ответа на вопрос о соотношении логики и мышления. Среди главных недостатков данных позиций следует выделить:

- у доктрины ЛП – отсутствие непротиворечивых положений о философских основаниях и онтоэпистемологическом статусе логики;
- у доктрины АП – неочевидную связь между внесубъективными законами логики и реальной практикой логического правилоприменения.

Другими словами, в случае признания эпистемологической ценности вывода АП о том, что (В) проблема предельных оснований прескриптивной функции логики остается нерешенной и как следствие положение (Г) требует подтверждения или опровержения, т.е. вопрос о психологизме остается открытым. Для отыскания доказательств справедливости/несправедливости данного положения необходимо прояснение двух содержательных моментов:

– во-первых, (**α**) что является предметом логического правила и что оно регулирует,

– во-вторых, (**β**) содержит ли данный предмет предельные основания логического правилоприменения?

2. Логический закон и логическое правило$^{(\alpha)}$

Прежде всего, необходимо различать логический закон и логическое правило. Согласно позиции АП, **логические законы** представляют собой идеальное единство объективных теоретических истин, очевидно усматриваемых из самого понятия истины, а **логические правила –** это обращенные в норму теоретические положения, служащие регулятивом познавательной деятельности [2]. К примеру, теоретическое положение закона транзитивности в формулировке: «Если все *A* суть *B*, а все *B* суть *C*, то все *A* суть *C*» – не содержит в себе никакого предписания, указывающего на условия правилоприменения данного положения в реальной практике мышления. Иными словами, логический закон десубъективизирован и по своему существу не может являться предметом логического правила. Трансформация теоретического положения в правилоприменительный регулятив требует преобразования исходной формулировки теоретического принципа, следующим образом: «Каждому, судящему относительно всех *A*, которое суть *B*, и всех *B*, которое суть *C*, до́лжно судить, что все *A* суть *C*». Нетрудно заметить, что

исходное теоретическое положение отличается от правоприменительного регулятива по ряду признаков: если логический закон с точки зрения АП идеален и наделен (a) внесубъективностью, (b) вневременностью и (c) абсолютной истинностью (константностью) своих положений, то логическое правило, как видно из примера, де-идеализировано и с необходимостью($\bar{a}$) субъективно и/или субъектно,($\bar{b}$) реализуется с течением времени и ($\bar{c}$) не обладает абсолютной истинностью. Таким образом, **предметом логического правила**$^{(\alpha)}$ является де-идеализированное субъекториентированное логико-теоретическое положение, имеющее форму предписания и служащее регулятивом познавательной деятельности.

Очевидно, что логический закон и логическое правило принадлежат областям конкурирующих онтологий: логический закон является частью объективного идеально-логического содержания мышления, а логическое правило включено в процесс субъективных реально-психологических условий реализации логической нормы. Как показано выше, одновременно с миграцией логико-теоретического положения к логико-методологическим условиям реализации правоприменения происходит негация признаков, присущих объективным законам логики. Иначе говоря, предельные идеально-логические основания логико-теоретического положения, обращенного в регулятив, аннулируются, т.е. логическое правило в отличие от логического закона не обладает безусловной достоверностью и общеобязательностью. Таким образом, актуализируется вопрос о предельных основаниях логического правоприменения, т.е. почему следует мыслить так, а не иначе? Однако если **логико-методологический регулятив не содержит в себе предельных оснований правоприменения**$^{(\beta)}$**,** возникает следующий вопрос: **(γ)** существуют ли вообще какие-либо объективные предпосылки к логическому правоприменению?

С точки зрения доктрины АП логико-теоретичекое положение, содержащее в себе норму правоприменения, является необходимо истинным, а логическое правило может быть истинным или ложным, т.е. оно [правило] может быть реализовано в соответствии с нормой логико-теоретического положения, а может противоречить норме. Однако если предположить, что существует некоторое ложное логико-теоретическое положение, то возможно ли такое, что обращенный в норму методологический регулятив данного положения будет истинным? Вероятно, да, но только в том случае, когда логическое правило будет реализовано против нормы логико-теоретического положения; в то же время истинность логико-методологического регулятива исходит из возможности реализации логического правила в соответствии с нормой логико-теоретического положения, значит, правило которое реализовано против нормы данного положения, не может быть истинным ни при каких условиях. В таком случае спрашивается, что такое **логическая норма** и как она соотносится с (Б) естественным мышлением / субъективными реально-психологическим условиями логического правоприменения и с (Г) внесубъективными законами логики, принадлежащими области идеально-логического содержания мышления?

3. Некоторые соображения относительно правила и реальной практики правилоприменения

Допустим, существует некоторое правило, гласящее: «Каждый раз, выходя из комнаты с четырьмя дверями, следует выходить через пятую дверь». Очевидно, что данное правило является некорректным и содержит в себе явное логическое противоречие, которое делает невозможным реализацию данного регулятива в реальной практике правилоприменения. Как показано выше, ложное основание правила ни при каких условиях не способно обеспечить истинного правилоприменения. Интересно и то, что «каждый раз, выходя из комнаты с четырьмя дверями», некто будет выходить в одну из четырех дверей, но при этом он не будет нарушать никакого правила, потому что не существует правила без возможности правилоприменительной практики. Иначе говоря, правило, которое не может быть выполнено, не может быть и нарушено.

Как видно, всякое правило должно исходить из адекватности оснований правилоприменения реальным условиям реализации правила, т.е. **норма правила** – это то, что делает правило амбивалентно справедливым основанию и практике правилоприменения. В том случае, когда норма правила не является амбивалентно справедливой основанию правилоприменения и реальным условиям правилоприменения, возникает *патология нормы* (как в последнем примере), где, с одной стороны, правило составляет некоторую норму, а с другой – исключает всякое нормирование. По существу, регулировать можно только то, что есть, то, чего нет, нельзя и регулировать,

Исходя из вышесказанного, следует, что **всякое правило имеет место быть, если имеет место быть реальная практика правилоприменения**$^{(\gamma)}$**.** Однако философии известен парадокс следования правилу, сформулированный Л. Витгеншейном, который писал, что «…ни один образ действий не мог бы определяться каким-то правилом, поскольку любой образ действий можно привести в соответствие с этим правилом …если все можно привести в соответствие с данным правилом, то все может быть приведено и в противоречие с этим правилом…» [3. С. 163]. Основной посыл данного пассажа заключается в том, что не существует сколько-нибудь определенного правила, которое могло бы иметь устойчивое значение в правилоприменительной практике. Конечно, всякое правило можно нарушить, в этом и состоит сущность правила, однако нельзя нарушить правило сверх меры, т.е. сверх предела практической свободы, другими словами, *нельзя бесконечно «по-новому» нарушать одно и то же правило*. К примеру, находясь в комнате с четырьмя дверьми, нельзя выйти через пятую дверь, также нельзя сосчитать на пальцах до ста, и не только потому, что подобные правила содержат в себе патологическую норму, но и потому, что они идут вразрез с действительной практикой, выходящей за рамки предела практической свободы[1].

---

[1] Важно отметить, что парадокс следования правилу подразумевает возможность нарушения всякого правила, даже правила, которое содержит патологическую норму. На нашем примере это могло бы выглядеть следующим образом. Находясь в комнате с четырьмя дверями, некто пересчитает двери от первой до четвертой, после этого он не остановит счет и перейдет от «четырех к пяти», посчитав первую дверь за пятую. Но даже в таком случае нарушение правила будет ограничено пределом практической свободы, поскольку количество дверей не бесконечно.

Таким образом, всякое правило может быть нарушено «по-новому» конечное число раз, т.е. **диапазон допустимых значений правоприменения ограничен пределом практической свободы**$^{(\gamma.1)}$. По существу, предел практической свободы включает в себя условия реализации правоприменения, без которых правило не существует. **Отсутствие предела практической свободы означает отсутствие условий реализации правоприменения**$^{(\gamma.2)}$, т.е. правило, которое может быть нарушено «по-новому» бесконечное число раз, не является правилом. Если известно, что некоторое правило не может быть нарушено, значит, оно и не может быть реализовано в правоприменительной практике.

4. О роли субъекта в правоприменительной практике

Как показано в разделе 2, всякое правило является субъект-ориентированным регулятивом деятельности, в котором субъект выступает обязательным условием осуществления правоприменительной практики, т.е. без субъекта нет правила. Строго говоря, **субъект правоприменения** – это фактор актуализации экспрессиарных (от лат. *expressio*) условий правоприменения. К примеру, реализация правил арифметики требует от человека способности к счету и абстрактному мышлению. Скажем, некоторый человек не способен осуществлять элементарные счетные операции, значит, для такого человека правил арифметики попросту не существует. В данном случае субъектом правоприменения выступает человек, а необходимым экспрессиарным условием является способность к осуществлению арифметических операций.

Способность к экспрессии правила обнаруживается не только в **активном субъекте** правоприменения (скажем, человеке или животном), но и в неактивном; те же счетные операции могут быть реализованы электронной вычислительной машиной, а, положим, авиационный автопилот способен к реализации сложнейших правил навигации и управления воздушным судном, в ситуации меняющихся погодных и атмосферных явлений. Все это, конечно, наталкивает на размышление об истинной субъектности правила, вернее о том, какова сущность субъекта правоприменения. Бесспорно, что активный субъект в отличие от **инертного субъекта** обладает волей к реализации правила, что позволяет ему сознательно идти против правила, т.е. нарушать его[1]. В таком случае, спрашивается, является ли осознанность правоприменения необходимым условием существования правила? И всегда ли человек, реализуя то или иное правоприменение, исходит из потребности следовать правилу? По этому поводу Дж. Ст. Милль заметил, что «если есть правила, с которыми сознательно или бессознательно сообразуется всякий ум ... то, очевидно, нет особой необходимости спорить о том, когда люди скорее будут соблюдать эти правила: тогда ли, когда они будут им известны, или же когда они ничего о них не будут знать» [4. С. 67]. Известно, что Миллю была чужда идея о свободе воли, он не делал различий между зако-

[1] Помимо этого, активный субъект наделен способностью усмотрения *необходимости* следования конкретному правилу в той или иной ситуации, а в некоторых случаях вырабатывать новое правило. Однако этот момент можно считать несущественным, поскольку то же самое можно обнаружить в работе «сложных» компьютеров.

нами природы и законами психики. По его мнению, необходимость правилоприменения заключена в структуру реальности и обусловлена всеобщей каузальностью. Однако если некоторый субъект правилоприменения не обладает качеством волеизъявления по отношению к правилу, то кто тогда принимает решение о необходимости того или иного правилоприменения, точнее, что является фактором, актуализирующим экспрессию правила? И всегда ли правилоприменение является *деятельностным актом*, предполагающим участие активного субъекта?

5. Фактор времени как необходимое условие логического правилоприменения(γ.!)

В первую очередь необходимо обратить внимание на то, что по своей структуре всякое правило состоит из двух частей, а именно: (S) – *ситуации правилоприменения* и (P) – *директивы к реализации правилоприменения*. Например, в русской поговорке «Назвался груздем, полезай в кузов», событие «Назвался груздем» – (S) является ситуацией правилоприменения, а указание «полезай в кузов» – (P) директивой к реализации правилоприменения, где наступление события (P) строго детерминировано наступлением события (S). Согласно закону причинности, событие *X(*t*)*, имеющее место в момент времени t, влияет на событие *Y(*t□*)* только в том случае, если t□– t > 0. Если так, то правилоприменение возможно исключительно тогда, когда ситуация правилоприменения (S) предшествует действительному (P), при условии, что Δt событий S(t) и P(t□) будет больше нуля.

Из раздела 2 следует, что логическое правило включено в процесс реально-психологических условий реализации правилоприменения, а это значит, что всякое логическое правилоприменение является событием, т.е. тем, что имеет место и происходит с течением времени. Таким образом, реальная практика логического правилоприменения может быть осуществлена единственно как в условиях **строгой причинности событий.**

Взять для примера хотя бы так называемый *principia contradictionis*, который гласит, что «два противоречащих суждения не могут быть истинными в одно и то же время». Если оставить в стороне размышления о логико-теоретических основаниях данного принципа, можно получить следующий правилоприменительный регулятив: «Каждому, судящему относительно *A*, которое есть *b*, в то же время *не* до́лжно судить, что *A* не есть *b*». Допустим, что всякое суждение является событием, которое происходит в определенный момент времени, тогда истинное суждение «*A* есть *b*» – это ситуация правилоприменения (S), где директивой к реализации правилоприменения (P) служит указание «*не* до́лжно судить, что *A* не есть *b*». Согласно логико-методологическому регулятиву положения принципа контрадикторности, истинность суждения события (S) в момент времени t исключает истинность суждения события (P) в момент времени t□ тогда и только тогда, когда t□ – t > 0.

Если идеально-логические основания *principia contradictionis* не предполагают никакой причинности событий в своем исходном положении, то является ли значение суждения *A* есть *b* *причиной* значения суждения *A* не есть *b*? Возможно ли вообще в реальной практике мышления судить *одновремен-*

но многозначно, т.е. применять правило вне контекста правилоприменительной ситуации?

Ясно одно, что проблема темпоральности в логике – это еще один важный вопрос, который следует прояснить для того, чтобы прийти к пониманию того, каким образом соотносятся идеально-логические и реально-психологические основания логического правилоприменения.

Заключение

Возвращаясь к вопросу о соотношении логики и мышления, следует уточнить, что:

1. Логический закон и/или логико-теоретическое положение не содержат в себе никаких сведений о том, как следует мыслить, и о том, как осуществляется практика реального мышления в тех или иных обстоятельствах.

2. Однако всякий логический закон, обращенный в регулятив, необходимо содержит в себе норму закона и норму правилоприменения. Если норма закона не соотносится с нормой правилоприменения, т.е. выходит за границы диапазона допустимых значений реализации правила в действительной практике мышления, то она становится бессмысленной.

3. В таком случае методологически тезис ЛП, утверждающий то, что (Б) необходимость логического правилоприменения заключена в границы субъективных реально-психологических условий мышления и не выходит за его пределы, следует считать справедливым.

4. Вместе с тем логический закон напрямую не связан с правилоприменительной практикой, но только посредствам нормы, которая, как выяснилось, биполярно значима для логико-теоретических и для логико-методологических оснований логического правилоприменения.

Помимо этого, проблема логического правилоприменения, так или иначе, включает в себя:

5. Вопрос об истинной субъектности правила и о том, какова природа правилоприменения, а именно деятельностная или внедеятельностная, т.е. не требующая участия активного субъекта,

6. Вопрос о причинности в темпоральной структуре логического правилоприменения.

В целом, наше исследование показало, что вопрос о соотношении логики и мышления нельзя решить в рамках антитезы «психологизм – антипсихологизм». В одной из своих работ К. Штумпф писал: «Ничто не может быть истинным в теоретико-познавательном отношении и одновременно психологически ложным» [5. С.128]. Возможно, для того чтобы примирить два мира, необходимо создать третий мир.

Литература

1. *Брюшинкин В.Н.* Логика, мышление, информация. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988.

2. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. I: Пролегомены к чистой логике / пер. с нем. Э. А. Бернштейна // под ред. С.Л. Франка. Новая редакция Р.А. Громова. М.: Академический проект, 2011.

3. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. 1. С. 76–319.

4. *Милль Дж. Ст.* Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования / пер. с англ.; предисл. и прил. В. К. Финна. Изд. 5-е, испр. и доп. М.: ЛЕНАНД, 2011.

5. *Штумпф К.* Психология и теория познания // Логос. 2005. № 2 (47). С. 117–155.

Antukh Gennady G. National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/17

TO A QUESTION ABOUT THE PSYCHOLOGISM: PROBLEM OF LOGICAL RULE-IMPLEMENTATION

Keywords: logic, psychologism, antipsychologism, logical law, logical rule.

This paper deal with the problem of relation between logic and thought in the discussion of the psychologism and antipsychologism. Based on the analysis of the conflict thesis these positions, the question is formulated on the subject of logical rules and the ultimate foundations of the logical rule-implementation. Making difference between logical law and logical rule detects a range of problematic aspects of the logical rule-implementation. Researching the problem concerning limit of free action in realization rule-implementation in perspective of the law–norm–rule, the role of subject in the rule-implementation practice, and the time factor as a necessary condition for the implementation of logical rules. The results show that the question of the relationship between objective ideal-logical content of thought and subjective really-psychological conditions for the implementation of logical rules lies beyond the boundaries of the opposition "psychologism–antipsychologism", and requires a logical-philosophical reflection.

References

1. Bryushinkin, V.N. (1988) *Logika, myshlenie, informatsiya* [Logic, thinking, information]. Leningrad: Leningrad State University.

2. Husserl, E. (2011) *Logicheskie issledovaniya. T. I: Prolegomeny k chistoy logike* [Logical Investigations. Vol. I: Prolegomena to pure logic]. Translated from German by E.A. Bernstein. Moscow: Akademicheskiy proekt.

3. Wittgenstein, L. (1994) *Filosofskie raboty* [Works on Philosophy]. Moscow: Gnozis. pp. 76–319.

4. Mill, J.St. (2011) *Sistema logiki sillogisticheskoy i induktivnoy: Izlozhenie printsipov dokazatel'stva v svyazi s metodami nauchnogo issledovaniya* [The system of syllogistic and inductive logic: The principles of evidence in connection with the methods of scientific research]. Translated from English by V.K. Finn.5th ed. Moscow: LENAND.

5. Stumpf, K. (2005) Psikhologiya i teoriya poznaniya [Psychology and theory of knowledge]. *Logos*. 2(47). pp. 117–155.

УДК 111:27-549
DOI: 10.17223/1998863X/32/18

П.А. Бутаков

АНАЛИТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА ЕВХАРИСТИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ

Предпринят философский анализ учения современных православных богословов о том, что в Евхаристической литургии происходит сверхъестественное преодоление времени, благодаря которому Евхаристия отождествляется с крестной жертвой Христа на Голгофе. Предложены четыре возможных подхода к созданию философской теории, способной объяснить метафизический механизм отождествления двух разделенных во времени событий. Первые два подхода основаны на концепции путешествий во времени; в третьем – между событиями устанавливается платоническое отношение; в четвертом – использована идея мультилокализации события во времени. Выявлены теоретические недостатки каждого из представленных подходов, на основании чего сделан вывод о несовместимости богословских утверждений о Евхаристическом преодолении времени с требованиями аналитической метафизики.

Ключевые слова: *метафизика, путешествие во времени, мультилокализация, имманентные универсалии, православное богословие, Евхаристия.*

В рассуждениях православных богословов о таинстве Евхаристии нередко встречаются заявления о том, что во время литургии происходит сверхъестественное соединение отдаленных во времени исторических событий. Утверждается, что участники богослужения становятся подлинными свидетелями и причастниками смерти Иисуса Христа на Голгофе[1], или Тайной Вечери[2], или всех этих событий сразу[3]. При этом речь идет не о мнимом, образном или символическом, но о вполне реальном соприсутствии. Вдобавок, богословы единодушны в том, что событие прошлого, участниками которого становятся находящиеся на литургии люди, не дублируется или копируется, но остается единственным и неповторимым:

«Евхаристия – не просто поминовение и не образное представление жертвы Христовой, но само подлинное жертвоприношение. С другой стороны, она не является ни новым жертвоприношением, ни повторением крестной жертвы, ибо Агнец был принесен в жертву "лишь однажды и на все времена"» [4. С. 297][4].

Это заявление может быть формально представлено следующим образом:

событие *X* произошло в конкретное время,

событие *X* не может повториться,

событие *X* происходит в разное время.

---

[1] «Эта жертва есть не что иное, как крестная смерть Христа, Тело и Кровь Которого приносятся за многих… Евхаристия, несомненно, является той самой жертвой Господа на Кресте» [1. С. 228].

[2] «Трапеза Господня, преподанная апостолам до распятия, и каждая нынешняя евхаристия являются одной и той же Трапезой» [2. С. 351].

[3] «Не только Тайная Вечеря, но и голгофская жертва Христа возобновляется за каждой Литургией» [3. С. 154].

[4] Автор выражает благодарность Руслану Зиннурову за подборку значительной части богословского материала, использованного в данной работе.

Данный набор утверждений выглядит внутренне противоречивым. К сожалению, сами богословы не предлагают никакого убедительного философского объяснения этой проблемы. Чаще всего они признают, что противоречие есть[1], но оно представляется лишь кажущимся с точки зрения человеческой ограниченности пространством и временем[2], в то время как с точки зрения божественной реальности этот набор утверждений не является противоречивым. Но как именно устраняется данное противоречие при выходе за рамки человеческой ограниченности? Какая метафизическая теория может помочь разъяснить этот затруднительный пункт вероучения? Православная церковь воздерживается от ответа на этот вопрос, о чем, например, пишет митрополит Каллист (Уэр):

«Приносимая нами в евхаристии жертва есть жертва Христа. Но что это означает? Богословы отстаивали и продолжают отстаивать множество разных теорий на этот счет. Некоторые из них церковь отвергла как неподходящие, но она никогда формально не связывала себя с каким-либо конкретным объяснением евхаристической жертвы» [4. С. 297].

Несмотря на отсутствие единой официальной позиции церкви по данному вопросу, многие богословы все же пытаются предложить свой вариант решения проблемы. Ни одна из известных нам попыток объяснения не является зрелой философской теорией, тем не менее в их богословских рассуждениях содержатся намеки на метафизические концепции, которые при дальнейшей разработке могли бы обрести форму полноценной объяснительной теории.

Среди множества различных богословских подходов к объяснению присутствия жертвы Христа в таинстве Евхаристии наиболее популярным является обращение к метафизике времени. Действительно, если речь идет о слиянии двух хронологически отдаленных событий, переосмысление самой структуры времени кажется наиболее привлекательной стратегией. Именно этой стратегии и будет посвящена наша статья. Необходимо еще раз уточнить: весь спектр богословских рассуждений о тождестве голгофской жертвы и Евхаристии не сводится лишь к размышлениям о природе времени, но мы в данной статье ограничимся только этим подходом к решению проблемы.

В своем «Введении в литургическое богословие» Александр Шмеман делает решительное заявление:

«Смысл Таинства – с этим согласятся любые богословские теории таинства – в том, что совершаемое *как* повторение во времени, оно в нем являет реальность неповторимую и надвременную» [7. С. 53].

Несмотря на преувеличение, Шмеман прав – хоть и не любые, но многие теоретики таинства действительно стремятся пересмотреть структуру времени, выйти за рамки привычной хронологической последовательности и пе-

---

[1] «Именно здесь и заключается самый тонкий, трудный момент точного толкования Евхаристии. Как рассматривать эту встречу прошлого с *будущим* (эсхатон) в Евхаристии?» [5. С. 16].

[2] «Благодаря нашему чувству пространственности связанность бытия ощущается слабее, чем его разделение… этим объясняются, напр., недоумения о том, каким образом разновременно или одновременно во многих местах совершается одна и та же евхаристическая жертва» [6. С. 258].

рейти к некой «надвременной» реальности[1]. Как уже было сказано, ни одно из этих богословских размышлений не доведено до вида законченной метафизической концепции. Они представлены в виде разрозненных, обособленных и, зачастую, весьма неясных и неоднозначных высказываний о том, что божественная сила таинства позволяет нам преодолеть нашу земную ограниченность и вырваться за пределы обыденной череды событий. Сам Шмеман называет этот прорыв «преодолением времени»[2], другие также указывают на Евхаристию как на некое освобождение от «рабства истории»[3]. Но что же конкретно происходит с человеком, «преодолевшим время» и освободившимся от «рабства истории»? Как именно современный участник Евхаристии становится участником событий двухтысячелетней давности? Здесь мнения богословов разнятся. Их всевозможные высказывания на этот счет никак не связываются в единую концепцию. Нам удалось вычленить из них как минимум четыре возможных пути ответа на этот вопрос. Эти четыре подхода к «преодолению времени» можно грубо сформулировать следующим образом:

1. Событие *X* перемещается в наше время.
2. Мы перемещаемся в событие *X*.
3. Событие *X* происходит вне времени, но может проявляться в любое время.
4. Событие *X* происходит в разные моменты истории, т.е. мультилокализовано во времени.

Далее мы предложим нашу версию метафизических представлений, которые могут лежать в основе каждого из указанных четырех подходов, а также их критику. Эти метафизические концепции будут проиллюстрированы соответствующими цитатами из богословских произведений. При этом необходимо подчеркнуть, что мы ни в коей мере не приписываем наши концепции самим авторам приводимых цитат, поскольку эти богословы предоставили нам лишь отрывочные высказывания, на основании которых невозможно достоверно судить об их философской позиции. Более того, в некоторых случаях высказывания одного и того же автора будут отнесены к разным подходам, что является свидетельством либо некорректности нашей реконструкции позиции мыслителя, либо его собственной философской непоследовательности.

1. В первом подходе речь идет о том, что всякий раз, когда христиане собираются, чтобы совершить Евхаристию, событие голгофской жертвы или Тайной вечери из прошлого сверхъестественным образом переносится вперед во времени и становится для них настоящим:

«Это святое приношение и преподание мы таинственно вспоминаем, то есть воспроизводим, делаем снова настоящим в Божественной Евхаристии» [9. С. 130].

---

[1] Профессор Ленинградской духовной академии Николай Заболотский утверждал, что понять жертвенный характер Евхаристии можно только через прорыв всех представлений о времени и пространстве [8. С. 240].

[2] «Суть таинства состоит, прежде всего, в возможности преодоления времени, то есть явления и осуществления в нем события прошлого, в его надвременной, вечной реальности и действенности» [7. С. 52].

[3] «Евхаристия занимает центральное место в историческом существовании человека. Она позволяет ему полностью пребывать в истории, быть ее участником и вместе с тем не быть ее рабом» [5. С. 52].

При этом перемещаемый во времени объект – это не какая-то абстрактная идея, не что-то вневременное, но вполне конкретное и историческое событие[1]. В рамках этого подхода время рассматривается как традиционная линейная последовательность, как четвертое измерение (в дополнение к трем пространственным) четырехмерного мира. Получается, что вследствие того, что во время T_2 происходит «событие *E*» (Евхаристия), объект «событие *X*» (жертва Христа на Голгофе в 33 г. н.э.) ненадолго переносится из «своего» времени T_1 в T_2, а по окончании события *E* вновь возвращается в T_1.

Такой подход представляется весьма грубым и неудовлетворительным. Несмотря на то, что путешествия во времени рассматриваются в философской литературе как метафизически возможные, там речь идет о перемещении конкретных материальных объектов или единичных наблюдателей. Но как можно представить себе перемещение во времени такого объекта, как «событие»? Какие неотъемлемые компоненты «события *X*» должны быть изъяты из своего времени и ненадолго перемещены в будущее? Сколько человек являлось его участниками, и должны ли все они также быть перенесены во времени? Нужно ли включить сюда такие второстепенные компоненты, как погода и, скажем, насекомые? Какое пространство заполняет собой «событие *X*», и перемещается ли эта часть пространства вместе с событием? А что делать с разной продолжительностью «события *X*» и «события *E*»? Евхаристическая литургия длится около часа, а сколько длилась «жертва Христа»? Мгновение Его смерти? Или шесть часов Его казни? Получается, что для совпадения по времени с «событием *E*» «событие *X*» придется либо растягивать, либо сжимать. Все это представляется весьма затруднительным с точки зрения не только физики, но и метафизики.

Возможно, что этот подход может быть слегка усовершенствован, если мы откажемся от грубой идеи о перемещении события во времени и предложим иную стратегию: перекрещивания временной линии или создания некой временной петли:

«Голгофская Жертва и Бескровная Жертва, приносимая в Церкви, являются двумя событиями только для того, кто их рассматривает как простой наблюдатель. Для верующего, который причастен этим событиям, оба они сливаются в одно и единственное. Причащающийся Бескровного Приношения участвует в непостижимом взаимоперекрещивании между этим Приношением и Крестной Жертвой Господа» [9. С. 133].

Представим себе, что время, будучи линейным одномерным объектом, может быть искривлено так, что линия пересечет саму себя, образуя петлю, и ее отдаленные точки сомкнутся в месте пересечения. В таком случае для тех, кто находится в этих двух точках, оба момента времени сольются в одно «настоящее». При таком подходе нам больше не нужно думать о том, какие компоненты «события *X*» должны быть перенесены ко времени «события *E*» – оба события и их составляющие остаются на своих местах, но благодаря временной петле они вдобавок становятся одновременными.

---

[1] «Это – воспоминание не о платоновских идеях, а о конкретном событии единственного приношения» [2. С. 352].

Такая схема представляется метафизически более состоятельной, чем грубая идея перемещения событий вдоль линии времени. И хотя сама мысль о формировании временной петли кажется физически невозможной, но раз уж мы взялись за «преодоление времени», то почему бы не преодолевать его именно таким образом?

2. Второй подход описывает прямо противоположную картину: вместо того, чтобы переносить событие *X* к нам, Евхаристия перемещает нас самих в событие *X*.

«Во время литургии, ее священной силой, мы переносимся в точку, где вечность пересекается со временем, и в этой точке мы становимся действительными современниками библейских событий… мы переживаем их конкретно, как их очевидцы» [2. С. 330].

Здесь возможны два варианта: либо мы действительно перемещаемся назад во времени к событию *X*, либо мы переносимся в некую «вечность», т.е. за пределы времени, откуда мы можем созерцать событие *X*. Другими словами, либо речь идет о «классическом» путешествии во времени, либо о неком экстатическом опыте, т.е. выходе за пределы нашего мира в некую высшую реальность. Метафизические проблемы путешествий во времени уже достаточно подробно рассмотрены в философской литературе, что же касается экстатических путешествий, то они, скорее, присущи религиозной мистике, хотя нередко упоминаются и в произведениях философов. Тем не менее ни экстаз, ни путешествия во времени не могут быть использованы для описания данного подхода по одной простой причине. Путешественники во времени, как и путешественники в какую бы то ни было иную реальность, во время своего путешествия перестают чувственно воспринимать ту обстановку, которую они покинули, и начинают переживать ту реальность, в которую они попали. Но на самом деле у участников Евхаристии нет каких-то новых сенсорных ощущений, они продолжают видеть то, что видели до начала богослужения, и при этом не видят кровавой казни. Учитывая то обстоятельство, что наши чувственные данные противоречат мысли о том, что мы покинули наше время и переместились в иное время или иную реальность, приверженцам данного подхода придется занять крайне скептическую позицию по отношению к эмпирическому опыту. Немногие богословы готовы сделать столь радикальный шаг, поэтому неудивительно, что данный подход является наименее популярным из четырех.

3. В рамках третьего подхода «событие *X*» рассматривается не как конкретное историческое событие, но как то, что происходит на небесах. Под «небесами» здесь понимается высшая божественная реальность, находящаяся за пределами времени и пространства. Там, в Небесном Царстве, вечно пребывает момент жертвоприношения Христа, «закланного от создания мира» (Апокалипсис 13, 8), и для него нет прошлого или будущего, но каждый момент земной истории является для него настоящим.

«Небесное, евхаристическое Тело является вневременным и внепространственным, оно… может являться в любом месте и в любой момент времени» [2. С. 352].

Эта трансцендентная небесная реальность проявляется в ее земных отражениях – Евхаристических литургиях:

«При каждом служении Евхаристии Царство входит во всей его полноте в историю, экзистенциально осуществляясь уже здесь и теперь» [5. С. 52].

Несмотря на множественность и разнообразие земных Евхаристий, их небесный прообраз остается единичным, самотождественным и неизменным.

«Церковное богослужение имеет в своем центре, как свое средоточие, постоянное возобновление того же самого, всегда тождественного самому себе, неизменного по своему смыслу, содержанию и назначению *Таинства*» [7. С. 53].

Данному подходу вполне соответствует классическая метафизика платонизма. Подобно тому, как платоновская идея, оставаясь трансцендентной, присутствует в ее материальном проявлении, так и небесная жертва присутствует в каждой земной Евхаристии. С философской точки зрения данный подход столь же состоятелен, сколь состоятельна платоническая метафизика в целом. Однако здесь могут возникнуть возражения теологического характера. Дело в том, что при данном подходе утрачивает свое уникальное значение сама голгофская смерть Христа, она становится лишь одной из многочисленных копий небесной жертвы. Вряд ли в рамках такой метафизики можно указать на качественное отличие «голгофской копии» от «евхаристической копии» небесного образца.

То же самое возражение остается в силе даже в том случае, если мы откажемся от полноценной платоновской метафизики и ограничимся отношением вида «тип – токен». Если рассматривать «жертву Христа» как тип события, а голгофскую казнь и Евхаристию как токены данного типа, то в этом случае также не остается никакого принципиального отличия между Голгофой и Евхаристией, коль скоро все они – всего лишь однотипные токены. По этой причине данный подход является неприемлемым для традиционного богословия, и, несмотря на то, что в работах христианских мыслителей могут встречаться отдельные фразы, намекающие на возможность платонической интерпретации, сами авторы не идут до конца в открытом признании платоновской метафизики.

4. Наконец, четвертый подход является, с одной стороны, наиболее популярным среди богословов, но, с другой стороны, представляет наибольшее затруднение для философской интерпретации. Согласно этому подходу, жертва Христа – это подлинно историческое и завершенное событие, которое при этом локализовано не в одном конкретном промежутке времени, но во многих.

«В Евхаристии "актуализируется" событие, которое в категориях времени есть событие прошлого, но которое в силу своего эсхатологического, то есть решающего, завершительного значения, есть событие вечнодейственное» [7. С. 84].

Этот подход напоминает предыдущий, третий подход, где прототипическое событие *X* также «актуализируется» в разные моменты истории; однако принципиальная разница между ними состоит в том, что в предыдущем подходе «актуализирующееся» платоническое событие *X* является трансцендентной, вневременной парадигмой, а в данном подходе событие *X* – это вполне конкретное событие, имманентное земной истории. Также можно усмотреть и некое сходство между данным подходом и первым: и там,

и здесь историческое событие *X* оказывается актуальным в каком-то другом, не «своем» времени; при этом различие заключается в том, что в первом подходе каждое Евхаристическое событие *E* инициирует перенос события *X* из прошлого, а в данном подходе событие *X* изначально локализовано во множестве моментов истории. Вдобавок, в рамках четвертого подхода сохраняется уникальное и определяющее значение события *X* для всех событий *E*. И, наконец, нужно не забывать об исходном условии того, что из множественности событий *E* не следует множественность или неполнота события *X*, так как голгофская жертва считается завершенной и неповторимой.

Постараемся подытожить набор необходимых условий для теоретического описания четвертого подхода:

(1) *X* присутствует во многих отдельных друг от друга локациях. (Голгофская жертва присутствует во всех Евхаристиях).

(2) Множественность локаций *X* не приводит к множественности самого *X*. (Голгофская жертва не может быть повторена).

(3) *X* полностью содержится хотя бы в одной из локаций (T_1). (Голгофская жертва является завершенным событием).

(4) *X* в локации T_1 является определяющим для всех остальных локаций *X*. (Голгофская жертва является определяющей для всех Евхаристий).

Какая метафизическая теория может быть использована для описания данного подхода? Возможно, что здесь подошла бы мереологическая или пердурантистская модель, в рамках которой события *X* и *E* рассматривались бы как части, как временные срезы суммарного общеисторического события. Но это противоречило бы условию (3): событие *X* – это не часть и не эпизод какого-то грандиозного события, жертва Христа целиком и полностью свершилась и завершилась на Голгофе.

Вместо мереологической схемы нам понадобится концепция мультилокализации или множественного присутствия. Эта концепция является спорной, и существуют веские аргументы против самой метафизической возможности мультилокализации, однако есть и ценные доводы в ее пользу [10. P. 6]. Коди Гилмор приводит пространный перечень возможных мультилокализованных сущностей, и мы позаимствуем оттуда несколько примеров для того, чтобы понять, какой из них может быть применим для нашего четвертого подхода. К этим примерам относятся: пребывающие во времени трехмерные материальные объекты (эндурантизм), продукты расщепления, произведения искусства, путешественники во времени и имманентные универсалии [10. P. 6.3]. Рассмотрим каждый из этих примеров на предмет того, насколько они соответствуют заданным нами условиям.

Пребывающие во времени материальные объекты не подходят нам из-за условия (1). Материальные объекты занимают непрерывную последовательность моментов времени, и после того, как перестают существовать, больше во времени не возникают. Однако наше событие *X*, завершив свое существование в T_1, впоследствии пребывает в T_2 и не пребывает в промежутке между T_1 и T_2. Следующий пример – продукты расщепления – противоречит условию (2), поскольку даже если продукты расщепления можно рассматривать как одну и ту же сущность, расщепление, безусловно, приводит к множественности.

Следующим по списку примером являются произведения искусства. Крис Тиллман предлагает два способа их описания: «абстрактный» и «материалистический» [11]. При «абстрактном» описании произведение искусства – это абстрактная (платоническая) универсалия, проявляющаяся в конкретных копиях, или тип, представленный в токенах. Ясно, что здесь нет никакой мультилокализации, и такое описание следует отнести к нашему третьему подходу. «Материалистическое» описание отвергает существование какой бы то ни было абстрактной универсалии или типа, и существующими признаются только конкретные копии объекта искусства или конкретные исполнения музыкального произведения, что может с некоторой натяжкой быть расценено как пример мультилокализации. Тем не менее нам этот пример все равно не подходит из-за условия (2), так как материальные копии, репродукции и исполнения являются множественными объектами.

Следующий пример – путешествия во времени – открывает доступ к полноценной мультилокализации. Предположим, что завтрашний «я» из будущего перемещаюсь в настоящий момент. В этом случае сегодня две отдельные локации будут заполнены целым мной – одна тем мной, который тут и был, а другая тем мной, который только что прибыл из будущего. При этом я не претерпел никакого умножения. Таким образом, эта схема соответствует условиям (1), (2) и (3). Однако идею путешествий во времени следует исключить из описания четвертого подхода, так как она уже была проанализирована и оценена в первых двух подходах.

Последним примером мультилокализации, который при этом представляется наиболее подходящим для четвертого подхода, являются имманентные универсалии. В метафизике имманентного реализма, которую отстаивали Аристотель, Дэвид Армстронг [12] и др., универсалии имманентны вещам, т.е. существуют в их конкретных партикуляриях, как, например, «белизна» существует в белых предметах. Поскольку партикулярии находятся во многих отдельных друг от друга локациях, то же можно сказать и о присущей им всем универсалии, что согласуется с нашим условием (1). В соответствии с условием (2) универсалия остается единичной и не претерпевает умножения в партикуляриях, коль скоро множество белых предметов не сказывается на единичности самой белизны. Что же касается условия (3), то мы можем согласиться с тем, что универсалия полностью содержится в каждой партикулярии[1]. Таким образом, имманентные универсалии вполне соответствуют первым трем нашим условиям для мультилокализованного во времени события. Можем ли мы в таком случае рассматривать событие X – жертву Христа на Голгофе – как универсалию, имманентную всем Евхаристиям? Можем ли мы рассматривать каждое событие Евхаристии как партикулярию, которой присуще универсальное свойство «быть событием жертвы Христа на Голгофе»?

Для того чтобы вынести окончательный вердикт, нам необходимо обратиться к условию (4). Ранее в этом не было необходимости, так как все предыдущие примеры были исключены по другим причинам. Событие жертвы

[1] Существуют еще как минимум две точки зрения на локализацию имманентной универсалии: либо она локализована в сумме всех локаций, занимаемых ее партикуляриями, либо у универсалии нет конкретной локализации. В обоих случаях мультилокализация исключается [10].

Христа на Голгофе является определяющим для всех Евхаристических событий. Это значит, что именно событие *X* и является той самой универсалией, которая определяет или конституирует остальные конкретные события *E*. Но ведь это событие *X* является не абстракцией, а вполне конкретным историческим событием. Получается, что наша универсалия сама должна быть конкретной, т.е. одной из своих партикулярий. Как это возможно?

Одно из потенциальных решений, хотя и не совсем удовлетворительное, сводится к тому, чтобы универсалия определялась не как абстрактное свойство, а посредством ссылки на конкретный объект. Примером такой универсалии будет не «белизна», а «конкретный оттенок белого цвета вот этого листа бумаги». Дональд Уильямс [13. P. 78] назвал такие универсалии «абстрактными партикуляриями», а после него эти метафизические сущности получили название «тропы». Однако нам не следовало бы отождествлять наше искомое конкретно-универсальное событие с тропом. Тропы не являются мультилокализованными, они не могут быть определяющими друг для друга, они существуют независимо и могут быть лишь сходными друг с другом, как «белый цвет этого листа бумаги» похож на «белый цвет этого куска сахара». Наша же искомая универсалия должна определяться через одну конкретную партикулярию и должна быть мультилокализована в других партикуляриях, которые не являются для нее определяющими. Нам нужно не просто какое-то универсальное свойство, которое имманентно серии событий, но нам нужно, чтобы некое конкретное событие было тождественно той универсалии, которая мультилокализована в других событиях. Другими словами, нам не достаточно говорить о некой «жертвенности Христа», которая присуща как событию *X*, так и всем событиям *E*, но мы должны настаивать на том, что именно само событие *X* присуще всем событиям *E*.

По-видимому, эта задача не может иметь адекватного решения. Ни Аристотелевская, никакая другая известная версия имманентного реализма не допускает отождествления универсалии с партикулярией. Таким образом, наш последний пример мультилокализации, а вместе с ним и весь четвертый подход не подкрепляется ни одной метафизической теорией. Даже если удастся подыскать удовлетворительное метафизическое описание того, как конкретное событие может быть универсалией для других событий, все равно остается открытым вопрос о том, посредством каких манипуляций оно может *стать* таковым. Конечно, богословы могут сослаться на то, что «преодоление времени» – это божественное чудо, и нам не может быть ведом его механизм, но до тех пор, пока подобное заявление не будет подкреплено связной метафизической теорией, такое богословие нельзя будет назвать хоть сколько-нибудь философским, или, по крайней мере, аналитическим.

Итак, мы рассмотрели четыре возможных подхода к философской интерпретации богословских утверждений о Евхаристическом «преодолении времени». Ни один из этих подходов не может быть признан удовлетворительным либо по философским, либо, в случае третьего подхода, по богословским соображениям. Конечно же, теории, объясняющие тождество жертвы Христа и Евхаристии, не исчерпываются «преодолением времени», т.е. попыткой выйти за рамки обычной хронологической последовательности событий. Возможно, что другие богословские концепции Евхаристии, не

затрагивающие природу времени, окажутся более состоятельными с философской точки зрения. Однако столь популярные среди богословов рассуждения о прорыве представлений о времени не соответствуют требованиям аналитической метафизики.

Литература

1. *Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский*. Церковь и Евхаристия: Сборник статей по православной экклесиологии. Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. 332 с.

2. *Евдокимов П*. Православие. М.: ББИ, 2002. 512 с.

3. *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. 288 с.

4. *Уэр Каллист*. Православная церковь. М.: Издательство ББИ, 2001. 376 с.

5. *Иоанн (Зизиулас), митр*. Евхаристия: некоторые библейские аспекты // Символ. 1990. Т. 24. С. 9–56.

6. *Булгаков С*. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. 425 с.

7. *Шмеман Александр, протоиерей*. Введение в литургическое богословие. P.: YMCA-PRESS, 1961. 247 с.

8. *Фельми К.Х*. Введение в современное православное богословие. М., 1999. 304 с.

9. *Григорий, иеромонах*. Тайна благодарения. Литургия Божественной Евхаристии // Богословские труды. 1980. Т. 21. С. 120–156.

10. *Gilmore C*. Location and Mereology // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition) / ed. Edward N. Zalta. URL: http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/location-mereology (дата обращения 30.08.15)

11. *Tillman C*. Musical Materialism // British Journal of Aesthetics. 2011. Vol. 51. P. 13–29.

12. *Armstrong D.M*. A Theory of Universals. Cambridge University Press, 1978. 216 p.

13. *Williams D.C*. Principles of Empirical Realism. Springfield: Charles C. Thomas, 1966. 471 p.

Butakov Pavel A. *I*nstitute of Philosophy and Law, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/15

ANALYTIC METAPHYSICS OF EUCHARISTIC TIME

Keywords: metaphysics, time travel, multilocation, immanent universals, Orthodox theology, Eucharist.

According to the teaching of modern Eastern Orthodox theologians, Eucharistic liturgy brings about a supernatural transcendence beyond the boundaries of time, which allows for an identification of the Eucharist with the sacrifice of Jesus Christ on Calvary. In order to provide a philosophical analysis of the claim, we suggest four different approaches to solving the metaphysical problem of contemporaneity of the two temporally distant events. Two of them exploit the concept of time travel; the third approach establishes the Platonistic relation between the events; the fourth one deals with multilocation of the event in time. Each of the four approaches has its strengths and weaknesses, and each of them requires its followers to make either a theological or a philosophical sacrifice. The whole enterprise of the temporal interpretation of the Orthodox teaching on the Eucharistic sacrifice does not comply with the requirements of analytic metaphysics.

References

1. Ioann (Ziziulas). (2009) *Tserkov' i Evkharistiya: Sbornik statey po pravoslavnoy ekklesiologii* [The Church and the Eucharist: Collection of articles on Orthodox ecclesiology]. Bogoroditse-Sergieva Pustyn'.

2. Evdokimov, P. (2002) *Pravoslavie* [Orthodox]. Moscow: BBI.

3. Ilarion (Alfeev). (1996) *Tainstvo very. Vvedenie v pravoslavnoe dogmaticheskoe bogoslovie* [Mystery of Faith. Introduction to Orthodox dogmatic theology]. Moscow.

4. Ware Callistus. (2001) *Pravoslavnaya tserkov'* [Orthodox Church]. Moscow: BBI.

5. Ioann (Ziziulas). (1990) Evharistiya: nekotorye bibleyskie aspekty [The Eucharist: some aspects of the biblical symbol]. *Simvol*. 24. pp. 9-56.

6. Bulgakov, S. (1917) *Svet nevecherniy. Sozertsaniya i umozreniya* [The unfading Light. Contemplation and meditation]. Sergiev Posad: Put'.

7. Shmeman, A.(1961) *Vvedenie v liturgicheskoe bogoslovie* [Introduction to Liturgical Theology]. Paris: YMCA-PRESS.

8. Felmi, K.H. (1999) *Vvedenie v sovremennoe pravoslavnoe bogoslovie* [Introduction to contemporary Orthodox theology]. Moscow.

9. Grigoriy. (1980) Tayna blagodareniya. Liturgiya Bozhestvennoy Evkharistii [Mystery of Thanksgiving. Liturgy of the Eucharist]. *Bogoslovskie trudy*. 21. pp. 120–156.

10. Gilmore, C. (2014) Location and Mereology. In: Zalta, E.N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online] Available from: http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/location-mereology. (Accessed: 30th August 2015)

11. Tillman, C. (2011) Musical Materialism. *British Journal of Aesthetics*. 51. pp. 13–29. DOI: 10.1093/aesthj/ayq028

12. Armstrong, D.M. (1978) *A Theory of Universals*. Cambridge University Press.

13. Williams, D.C. (1966) *Principles of Empirical Realism*. Springfield: Charles C. Thomas.

УДК 340.115.3
DOI: 10.17223/1998863X/32/19

А.Б. Дидикин

ПРИЧИННОСТЬ И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ: ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЙ АНАЛИЗ

Представлен анализ основных подходов к интерпретации причинности в правовой реальности. Рассмотрены наиболее известные концепции причинности и возможности их применения в сфере философии права, в частности при определении юридической ответственности. Обосновывается позиция о том, что специфика правовых отношений не позволяет решать вопросы ответственности за нарушение законов на основе концепции conditio sine qua non, распространенной на практике.

Ключевые слова: *аналитическая философия права, причинность, условия, юридическая ответственность, вменение, правовые принципы, правовая норма.*

Особенности применения философских категорий и понятий в правовой сфере часто требуют конкретизации и дополнительного обоснования. В частности, широко известное понятие юридической ответственности в философии права с точки зрения правовых механизмов связано с таким большим количеством формальных условий, что для выявления причинно-следственных связей между эмпирически наблюдаемыми действиями и их юридической квалификацией требуется профессиональная аргументация, а также опора на общеправовые принципы. В уголовном праве это наиболее заметно, поскольку привлечение к ответственности за совершение преступления является формализованным процессом, где оценка фактов и событий совершенного деяния позволяет уполномоченным субъектам установить место и характер действий, признаваемых преступлением, а также учитывать морально-этический контекст поведения обвиняемого, в том числе его отношение к собственным действиям. В этом смысле в доктрине правового позитивизма справедливо указывается на то, что в уголовно-правовой сфере сближение моральных и правовых высказываний влияет на определение конкретных мер юридической ответственности, что подчеркивает актуальность переосмысления категории причинности в сфере правовой реальности [1].

В аналитической философии права причинность рассматривается в контексте условий совершения действий и тех последствий, которые могут иметь юридическое значение. Философский вопрос о том, что означает утверждение, будто А – причина В, на бытовом уровне может сводиться к сопоставлению разных, не связанных друг с другом событий. Между тем правовые последствия прямо или косвенно касаются причинения вреда, и для их анализа слово «причина» будет использоваться в несколько ином смысле. Если А – причина В, должно ли А быть достаточным условием В, необходимым условием, или ни тем, ни другим?

Г. Харт и Т. Оноре, рассматривая философскую концепцию Д. Юма, указывают на иной характер наших рассуждений о причинности, когда мы говорим о праве [2. P. 353]. Эмпирические факты, образующие причинно-

следственную связь, могут оцениваться иначе, когда им приписывается юридическое значение. Например, присутствие кислорода в воздухе вряд ли признают основной причиной воспламенения дома, а значит, оцениваться будут другие возможные факторы причинения вреда. Точно так же как продажа оружия конкретному гражданину не будет в юридическом смысле выступать причиной выстрела, который наносит вред другому лицу или его имуществу. Концепция ближайшей причины, по мнению Г. Харта, для правовой реальности будет неверна, поскольку предположение, что причинение вреда непосредственно связано с поведением конкретного лица, не учитывает влияния иных причин и условий совершения действий. В то же время и известное утверждение Д. Юма о недоказуемости причинных связей между двумя событиями, когда действие не содержится в причине, не похоже на нее и не выводимо из нее, также не в полной мере раскрывает особенности правовых связей между событиями и действиями [3. P. 506].

В философии права и практической юриспруденции существующие концепции причинности также основываются на характеристике условий, при которых причина порождает следствие. Самой распространенной является концепция *conditio sine qua non* о причине как основном условии, без которого последствия не возникают. Тем самым действия человека признаются причиной правонарушения, если они были одним из необходимых условий наступления негативных последствий. При оценке доказательств такой связи между действиями и их последствиями все условия рассматриваются как равнозначные, и среди них находят те, без которых последствия не наступили бы на основе мысленного исключения всех второстепенных условий. Иными словами, если при таком гипотетическом исключении выяснится, что причинение вреда все равно произошло бы, это позволяет не оценивать определенные действия как необходимое условие. Так, например, если разрушение недостроенного дома произошло из-за использования строительного материала низкого качества или неправильно составленного проекта строительства, сами по себе неправильные действия человека не будут с точки зрения данной концепции считаться причиной происшествия. В то же время для юридической оценки также имеет значение физическое и ментальное состояние лица, совершившего неправомерное действие, а также учет влияния внешнего фактора – сил природы или форс-мажорных обстоятельств [4. С. 215].

На практике такая концепция решающей причины как необходимого условия приводит к смешению различных уровней причинности и невозможности разделения абстрактных и конкретных условий причинения вреда. Попытки рассматривать право исключительно как социальный регулятор поведения способствуют поиску причинности в контексте естествознания, либо определению наиболее типичных, схожих причин совершения аналогичных действий. В конечном итоге невозможность подобной аналогии предполагает принятие судебного решения на основе имеющихся фактов, без их надлежащей правовой оценки и с использованием неограниченного усмотрения. Формализация судебного процесса в данном случае лишь ограничивает такое усмотрение необходимостью соблюдения правовых норм.

В аналитической традиции переосмысление причинности в праве в наиболее аргументированном виде можно увидеть в нормативизме Г. Кельзена.

Обособление правовой реальности от социальных отношений и конструирование «чистой теории права» позволяют раскрыть содержание правовых отношений на иной методологической основе. Ключевой тезис нормативизма состоит в отрицании причинности в правовой реальности и необходимости поиска других аргументов для обоснования правовых связей между субъектами права: «Как и закон природы, правило законности связывает элементы друг с другом. Но связь, описываемая правилом законности, в своем значении полностью отличается от причинности. Очевидно, что уголовный деликт не связан с наказанием, и гражданско-правовой деликт не связан с исполнительным производством, так же как причина со следствием» [5. С. 272]. В чем состоит отличие? Кельзен характеризует правовую реальность как связь бытия (правовых отношений) и долженствования, заложенного в предписаниях правовых норм. Сами по себе эмпирические действия не порождают юридических последствий, поскольку действие является лишь проявлением воли человека во внешнем мире и состоит в сочетании отдельных фактов, каждый из которых требует интерпретации, чтобы стать юридическим фактом как основой для появления правовых отношений. Таким образом, «связь между деликтом и юридической санкцией устанавливается действием или же действиями человеческих существ с помощью правотворческого акта, что означает действие, значение которого нормативно» [5. С. 272]. Тем самым правовые высказывания не описывают причинно-следственные связи в физическом мире, а являются инструментом интерпретации фактов. Природа права становится преимущественно лингвистической, а не социальной, так как, «используя фигуры речи, мы говорим, что таким нормативным действием что-либо «делается» или «создается» в том смысле, что значение акта является нормой» [5. С. 272]. Кельзен вместо причинности предлагает использовать понятие «вменение», на основе которого могут анализироваться правовые отношения и ситуации, когда действия оцениваются как причина возникновения позитивных или негативных последствий. Позднее данный тезис получит развернутый анализ в трудах Дж. Остина и Г. Харта, где будет раскрыто неверное представление о правовых высказываниях как дескриптивных, фиксирующих эмпирические факты [6]. Аскриптивный характер правовых высказываний позволяет интерпретировать такие факты в контексте действующих законов, анализа достоверности доказательств и прецедентной практики судов. Именно такое понимание онтологии правовой реальности в аналитической философии права способствует и переосмыслению причинности в праве.

Аналитический подход Г. Харта и Т. Оноре предполагает разделение причин, условий и следствий, создающих предпосылки для поведения субъектов и прогнозирования его последствий. Понятие причины в этом смысле является более глубоким, чем условия, определяющие возможность поведения. Разделение нормативного и дескриптивного основывается на сравнении обычного состояния дел и специфической ситуации, порождающих негативные последствия. Если здание разрушено огнем, то присутствие горючего материала в данной ситуации будет простым условием, без которого возгорание не произошло бы. Но для юридической характеристики происшествия необходим анализ оснований для совершения действий, причем действий,

являющихся возможной причиной происшествия. Тезис Г. Харта и Т. Оноре состоит в том, что юридическая интерпретация фактов основывается на признании свободной деятельности человека, выбора им разных вариантов поведения (что исключает поиск решающей причины, как в обыденной ситуации), и связи таких действий с нетрадиционными условиями, при которых субъект совершает действия. Бездействие также может подлежать оценке, например, в случае, когда управление автомобилем как источником повышенной опасности предполагает соблюдение правил дорожного движения и проверки исправности двигателя. Несовершение необходимых действий также может быть оценено как причина происшествия и наступившего вреда.

Таким образом, причинность в праве и ее анализ в конкретных правовых отношениях в значительной степени основываются на лингвистической интерпретации правовых норм, их логическом толковании и необходимости абстрагироваться от социального контекста для оценки совершенных человеческих действий в свете юридической ответственности. Такой подход в аналитической традиции раскрывает инструментальную роль права, возможность преодоления неопределенности при принятии правовых решений и отсутствие необходимости поиска единственно возможной причины.

Литература

1. *Дидикин А.Б., Оглезнев В.В.* Онтология и эпистемология права: аналитическая традиция. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2012.

2. *Hart H.L.A., Honore A. R*easons and Causes in the Law // Twentieth-Century Philosophy: the Analytic Tradition. Edited and Introduction with Morris Weitz. NY, London, 1966. P. 352–361.

3. *Foot Ph.* Hart and Honore: Causation in the Law // The Philosophical Review. 1963. Vol. 72, № 4. P. 505–515.

4. *Оглезнев В.В.* Некоторые замечания к теории об основаниях для действия // Вестн. Томского гос. ун-та. Сер. Философия, социология, политология. 2015. № 2. С. 214–220.

5. *Кельзен Г.* Причинность и вменение / пер. с англ. А.Б. Дидикина // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2015. Т. 9, вып. 2. С. 265–283.

6. *Оглезнев В.В.* Г.Л.А. Харт и формирование аналитической философии права. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012.

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

DOI: 10.17223/1998863X/32/19

CAUSALITY AND RESPONSIBILITY: PHILOSOPHICAL AND LEGAL ANALYSIS

Keywords: analytical legal philosophy, causation, conditions, legal responsibility, imputation, legal principles, legal norm.

The paper presents an analysis of the main approaches of causality in legal reality. The most famous conceptions of causality and the possibility of their application in legal philosophy, in particular in the determination of legal responsibility are considered. The paper substantiates the position that the specificity of legal relations does not settle the question of responsibility for the violation of laws based on conception of a *conditio sine qua non*, common in practice.

References

1. 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.

2. Hart, H.L.A. & Honore, A. (1966) Reasons and Causes in the Law. In: Weitz, M., Edwards, P. & Popkin, R. (eds) (1966) *Twentieth-Century Philosophy: the Analytic Tradition*. New York, London: Free Press. pp. 352–361.

3. Foot, Ph. (1963) Hart and Honore: Causation in the Law. *The Philosophical Review.* 72(4). pp. 505–515.

4. Ogleznev, V.V. (2015) Several remarks to reasons for action. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science.* 2(30). pp. 214-220. DOI: 10.17223/1998863/30/23

5. Kelzen, G. (2015) Prichinnost' i vmenenie [The reasons and imputation]. Translated from English by A.B. Didikin. *Scholae. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya – Ancient Philosophy and the Classical Tradition*. 9(2). pp. 265–283.

6. Ogleznev, V.V. (2012) *G.L.A. Hart i formirovanie analiticheskoy filosofii prava* [G.L.A. Hart and the formation of analytic philosophy of law]. Tomsk: Tomsk State University.

УДК 13+177
DOI: 10.17223/1998863X/32/20

И.В. Мелик-Гайказян

СИМВОЛИЗМ БИОЭТИКИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ТРАНСФОРМАЦИЙ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Прослежены траектории взаимных пролифераций символизма биоэтики и образов современной реальности в исследованиях культуры. Определены условия интеграции подходов к исследованию символизма биоэтики.

Ключевые слова: *биоэтика, символизм, образ.*

Биоэтика фиксирует новую коммуникативную структуру отношений врач/пациент, здравоохранение/наука, биомедицинские технологии/общество. В этом крещендо биоэтика сосредоточивает свои усилия на решении проблем, возникающих в области перехода [1], обозначенной здесь знаком «/» и трансформируемой тем, что ныне принято считать современным нам взлетом научно-технического могущества [2]. Круг данных проблем, как воронка, затягивает многие проблемы, относящиеся к «ведомству» философии, – выбор между должным и желаемым, свобода выбора и ответственность за его последствия, выбор между индивидуальным и общественным благом, выбор между инновациями и традициями. Сложность заключается не только в том, что в спектре философских традиций решения данных задач получали разные ответы, сколько в том, что на рубеже XX и XXI вв. произошли резкие трансформации в коммуникативном устройстве культур [3], существенно ограничившие область применения традиционных решений. Данная трансформация сама по себе, т.е. вне связи с биоэтической проблематикой, определяет актуальность соответствующих ревизий классических философских концепций и подходов, предпринимаемых в последнее время. Цель подобных ревизий состоит в «дополнении [феноменологически-герменевтического подхода] преимуществами других исследовательских стратегий» [4. С. 23] и осуществления «методологической интеграции» [5. С. 169] подходов к распутыванию сложного клубка взаимосвязей и взаимозависимости социальных действий, «революций» в символизме и в коммуникативных структурах. На фоне такой работы, затрагивающей основы философии, биоэтика выглядит некой частностью. Действительно, биоэтика как дисциплина, направленная на решение практических задач, формально имеет узкую предметную область. Но в этой статье будет подвергнута проверке наша гипотеза о порождении в нынешнем социокультурном состоянии тех образов, которые «совпали» с идейными основаниями биоэтики, что превращает ее в особый феномен самосознания современной культуры[1].

[1] Исследования ведутся в рамках выполнения Томским государственным педагогическим университетом госсзадания (базовая часть, тема № 155), проектов РГНФ (№15-03-00598), РФФИ (№14-06-00440).

Проверка будет далека от процедур верификации, поскольку будет сводиться к выяснению только одного обстоятельства: имеет ли место пролиферация образов биоэтики в философские исследования? Для ответа на этот вопрос рассмотрим корпус философских статей, опубликованных только за последние два-три года и только в одном журнале. Свой выбор журнала остановим на «Вестнике Томского государственного университета», который не входит в число «центральных» или «специализированных» изданий в области философии и хорошо знаком автору статьи. В журналах, подобных «Вестникам» или «Известиям» университетов в городах, в которых отсутствуют академические институты философии, а в самих университетах нет философских факультетов, публикация статей по философской тематике происходит с известной долей случайности, что отвечает условиям предпринимаемой проверки.

Начнем с обзора статей, имеющих прямое отношение к биоэтике [6–12], что позволит обозначить основные ее темы, проблемы и направления. Небольшое количество статей становится мизерным, если принять во внимание, что большинство их авторов «вышли» на данную проблематику в качестве некоего «побочного продукта» своих исследований. Так, обсуждение концепции личности, сформированной «в персоналистическом дискурсе христианской культуры, в качестве основания анализа морального аспекта современной биоэтики» [6. С. 63], является только дополнением к сосредоточенности этого автора на исследовании «антропологических стратегий» [13. С. 65] разных культур средствами «апофатического метода экспликации личности» [14. С. 236]. Проведение философско-антропологической оценки результатов от «создания искусственных существ (генетически модифицированных животных, межвидовых гибридов, химер)» [7. С. 9] является следствием приверженности этого автора к исследованию парадоксальной роли любых маргинальных сообществ в динамике культуры [15–16]. Выявление «биоэтической составляющей визуализаций» [11. С. 118] в современной культуре стало применением результатов исследований «классификаций психологических теорий восприятия информации» [17] и эффектов визуализаций, реализуемых в современных музеях [18–19]. А предложение счесть биоэтику «программой практико-ориентированного гуманизма» [12. С. 156] служит иллюстрацией итогов исследования «осуществления принципов гуманистической экспертизы как фактора разрешения противоречий между практикой и теорией» в сфере образования [20. С. 239]. Содержание этих работ позволяет отметить два момента. *Во-первых*, краевые области биоэтики: переплетение различных «антропологических стратегий» в современной мультикультурной действительности и конкуренция вариантов воплощений гуманизма, создание «искусственной жизни» и проблема адаптации человека к технически конструируемой действительности, современная трансформация коммуникативного устройства реальности культуры и трактовки визуального кодирования значений, ставшего тотальным в этом устройстве. Если исследователи пограничных биоэтике областей нашли в ней место приложению своих результатов, то выяснение существования (или отсутствия) траекторий пролиферации символизма биоэтики объясняет цель обращения к специальным исследованиям перечисленных проблем, что будет отдельно предпринято ниже.

Во-вторых, в центр заботы биоэтики помещают все человечество [12], личность [6], любого носителя воспринимающего сознания [11], любой живой объект, в том числе созданный искусственно [7]. Это предметное разнообразие биоэтики наблюдается в упомянутых нами публикациях, лишь имеющих к ней отношение [6, 7 и 11, 12]. Но в трех статьях [8–10], которые содержательно и всецело принадлежат биоэтике, отмеченное предметное разнообразие сведено к характеристике понятия «индивидуальность», нуждающегося в современной культуре в новых формах защиты. Вот эту форму защиты и реализует биоэтика, что переводит ее в ранг феноменов современной культуры. Оригинальной является позиция Т.В. Мещеряковой [8–10], доказавшей, что принцип уважения автономии пациента является системообразующим для всех принципов и правил биоэтики и что при его трактовке необходимо под автономией пациента понимать индивидуальность, поскольку это объединяет сущности всех объектов биомедицинских манипуляций от эмбриона и элемента «искусственной жизни» до личности и человечества. Такая трактовка устанавливает содержательные связи между объектами подобных манипуляций и решением задачи сохранения «социальной идентичности человека» [9. С. 46] в коммуникативном устройстве биовласти, где каждый – пациент и врач, исследователь и испытуемый, разработчик технологий и потребитель их продуктов – вынужден одновременно играть несколько ролей [8]. Биоэтика становится связующим звеном между спецификой эпистемологии медицины и множественностью культурных контекстов, в которых различные трактовки получают сущности страдания и врачевания [10], сущности нормы (телесной и ментальной) и скольжение ее границ в социокультурных трансформациях.

Положение биоэтики на «пересечении научного и вненаучного знания» [21] связывает сразу несколько вообще-то далеких друг от друга исследовательских направлений, но становящихся её окаймлением. К ним принадлежат исследования деформаций медицинских дискурсов и нарративов [22], трансформация образов науки [23–26], визуализация игровых функций культуры [4, 27–28], пути постижения коммуникативной сложности социокультурной динамики [5, 29–32] и способов адаптации к мультикультурной действительности [33–34]. Проследить траектории взаимосвязи перечисленных направлений можно, взяв в качестве точки отсчета проблему, решаемую в любом из них. Если за точку отсчета взять разработку новых технологий, в число достижений которых вошли способы «конструирования человека» и создание единого коммуникационного пространства, то актуальность получает обсуждение ответственности науки перед будущим человечества, настоящее которого уже трансформировано смешением традиций и кодов культуры. В этой траектории обнажается необходимость выработки дополнительных моральных принципов для регуляции сценариев динамики системы технологий, что является окаймлением биоэтики и бросает мост к ней самой. Если за точку отсчета выбирают современную ситуацию перемешивания традиции и кодов культуры, при которой все осуждены переживать постоянную смену коммуникативных ролей и осуществлять стихийный поиск общего «языка» для всех игроков, то технологии получают роль подспорья для произвольного выбора человеком своей идентичности и судьбы. Со-

стояние мультикультуризма прежде уже достигалось в истории и становилось временем формирования нового антропологического образа, что ретроспективно получало оценку данного периода как самобытной культурной эпохи. К особенностям современного периода принадлежат беспрецедентные возможности для человека произвольно выстраивать свой жизненный путь, осуществляя смену версий культурной идентичности и перекраивая свою телесность. Такой исследовательский ракурс является тематическим обрамлением биоэтики, связывающей моральную оценку последствий реализации научно-технических новаций уже не с потребностью в новых моральных принципах, а с нравственными изъянами в определении целей инноваций [1, 2]. Здесь биоэтика не превращается в некую постэтику, а лишь актуализирует постижение феноменов «человеческое в человеке», «индивидуальность», «норма» и «благо» во множественных контекстах современных обстоятельств.

Все сказанное позволяет различить два понимания генезиса биоэтики. В первом их них ее появление связывают с ответом культуры на вызовы конвергентных технологий, во втором – с ответом науки на «заказ» современной культуры на создание способов защиты любой индивидуальности (конкретного человека, эмбриона, животного, форм «искусственной жизни» и т.д.). Именно второе направление выражает пути пролиферации символизма биоэтики, поскольку как воплощает трансформацию образов здоровья, болезни и нормы в современной культуре, так и проникает в нарастающем темпе в исследования современной реальности. Это находит подтверждение в выводах, напрямую не связанных с биоэтикой исследованиях: «в социальных науках оппозиция социального и индивидуального концептуально все более опосредуется («габитус», «фигурация» «социальное тело» и т.п.)» [5. С. 175]; «размывания границ между природным и социальным, животным и гуманным» [4. С. 17–18]. Обращает на себя внимание сосредоточенность исследователей на трансформациях образов (визуальности [4], сложности [5], памяти [15], науки [23], игры [28], коммуникаций [27, 29] и т.д.), из которых «состоит» символизм биоэтики. То, что исследования перечисленных образов восходят к основаниям феноменологии и герменевтики, является традиционным, но приметой современной эпистемологии становится обоснование необходимости дополнить эту стратегию «преимуществами других исследовательских стратегий, таких как семиотика и аналитическая философия» [4. С. 23] или семиотика и синергетика [5. С. 175].

В связи с этим зафиксируем три обстоятельства.

Во-первых, рассмотренные ориентации биоэтики устанавливают корреспонденции с исследованиями образов, «живущих» в коммуникативной сложности игровой действительности современной культуры. Элемент случайности в подборке самих статей, представляющих результаты этих исследований, раскрывает траектории встречного движения: от биоэтики к постижениям сущности образов «человеческое в человеке», «индивидуальность», «норма» и от феноменов антропологических конфигураций современной культуры к их актуализациям в биоэтике.

Во-вторых, в список респектабельных подходов к исследованию образов вошли «феноменологически-герменевтический подход» [4], семиотический

(в современной версии, созданной под влиянием аналитической философии) и синергетический.

В-третьих, любая интеграция подходов требует специальной методологической работы, начинаемой с определения их границ применимости. Если пределы применения синергетического подхода определены для биоэтики ее сосредоточенностью на области перехода [1] и на диагностике аттракторов биовласти [2, 32], а семиотического подхода заданы необходимостью выяснения механизмов трансформаций ее принципов в различных социокультурных локусах [6–11], то определение границ применимости феноменологически-герменевтического подхода к исследованиям биоэтики далеко от такой несомненности. Концептуальные очертания этих границ проступают при синтезе феноменологически-герменевтического, семиотического и синергетического подходов, т.е. в таком варианте применения, при котором отсутствует рассогласование методологических позиций. Старт к нахождению такого варианта можно найти в предпринятом И.Н. Инишевым обсуждении эвристических потенциалов феноменологически-герменевтического подхода в познавательной ситуации, сформированной иконическим поворотом [4]. Здесь образ – это процесс, событие и опыт [4. С. 23]. В синергетическом подходе, восходящем к философии А.Н. Уайтхеда, событие и опыт, различаемые темпами их совершения, получают процессуальную трактовку [29], что позволяет преодолевать «непроходимую грань внутреннего и внешнего» [5. С. 175] в социальном и индивидуальном измерении времени. Процессуальная трактовка события есть условие для интеграции перечисленных подходов к исследованию механизмов трансформаций культуры, темп которых отмечают «революции в символизме». Одним из проявлений подобных «переворотов» стала биоэтика.

Литература

1. *Юдин Б.Г.* Человек как объект технологического воздействия // Человек. 2011. № 3. С. 5–20.

2. *Тищенко П.Д.* Россия 2045: котлован для аватара. Размышления в связи с книгой «Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция» // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 181–186.

3. *Миронов В.В.* Коммуникационное пространство культуры как фактор трансформации современной культуры и философии // Вопросы философии. 2006. № 2. С. 27–43.

4. *Инишев И.Н.* Взаимосвязь визуального восприятия, пространства и действия в герменевтической концепции образа // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2014. №. 7. С. 16–24.

5. *Смирнова Н.М.* Понятие сложности в когнитивном анализе коммуникативно-смысловых характеристик социальной реальности // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2013. №. 1. С. 169–175.

6. *Бабич В.В.* Христианский концепт личности как основополагающий компонент моральной проблематики современной биоэтики // Вестн. Томского гос. пед. ун-та . 2013. №. 5. С. 63–66.

7. Горбулёва М.С. Парадоксы отношений биоэтики и биомедицины: технология создания «анимаглов» // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2014. № 7. С. 9–15.

8. Мещерякова Т.В., Герасимова О.В. Смена поколений, или Проблема формирования ценностного сознания будущего врача // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2013. № 11. С. 173–181.

9. Мещерякова Т.В. Принцип уважения автономии пациента в различных культурных контекстах // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2014. № 7. С. 45–52.

10. Мещерякова Т.В. Эпистемологические основания биоэтики // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2015. № 5. С. 103–109.

11. Первушина Н.А. Биоэтическая составляющая визуализаций // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2015. № 5. С. 118–122.

12. Фихтнер Е.Н. Биоэтика как программа практико-ориентированного гуманизма // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2014. № 1. С. 156–160.

13.Бабич В.В. Перихоресис и самость как антропологические стратегии в христианской культурной традиции // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2014. № 7. С. 65–67.

14. Бабич В.В. Апофатический метод экспликации личности // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2013. № 9. С. 236–240.

15. Горбулёва М.С. Феномен памяти и его роль в маргинальных субкультурах // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2013. № 11. С. 182–187.

16. Горбулёва М.С. Добровольчество: генезис и мотивы // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2015. № 5. С. 140-146.

17. Первушина Н.А. Феномен символа: концептуальные проблемы исследования // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2011. № 11. С. 187–191.

18. Первушина Н.А. Подход к упорядочению процессов восприятия визуальной информации и роль музея в современной культуре // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2013. № 11. С. 167–172.

11. *Первушина Н.А.* Основания для классификации психологических теорий восприятия информации // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2014. № 7. С. 94–98.

12. *Фихтнер Е.Н.* Механизмы реализации гуманистической сущности образования // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2013. № 12. С. 239–242.

13. *Мещерякова Т.В.* Биоэтика на пересечении научного и вненаучного знания // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2011. № 10. С. 216–221.

14. *Филиппова Е.Ю.* Этические аспекты медицинского сленга // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2014. № 7. С. 99–102.

15. *Куликов С.Б.* Особенности феноменологической реконструкции процессов трансформации в культуре философских образов науки: натурализм *vs* историцизм // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2014. № 7. С. 25–32.

16. *Галкин Д.В.* От взгляда к присутствию: интерактивная архитектура в современной цифровой культуре // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2013. № 9. С. 262–267.

17. *Шестакова М.А.* Социальные функции научного знания. К дискуссии об интеллектуалах // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2015. № 5. С. 128–134.

18. *Филипенок С.А.* Концепция личностного знания М. Полани в свете актуальных философских проблем: новые эпистемологические подходы // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2013. № 5. С.92–98.

19. *Аванесов С.С.* Визуальная антропология: образ, субъект и коммуникация // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2013. № 9. С. 229–235.

20. *Аванесов С.С., Спешилова Е.Н.* Антропология игры // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2012. № 4. С. 208–213.

21. *Князева Е.Н.* Коммуникативная сложность // Вестн. Томского гос. пед. ун-та.. 2013. № 5. С. 110–118.

22. *Солоненко М.А.* Коэволюционная сложность окружающего мира и многообразие форм восприятия времени // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2013. № 1. С. 163–168.

23. *Мелик-Гайказян И.В.* Семиотическая диагностика: способ измерения эгоизма власти // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2013. № 9.С. 255–261

24. *Мелик-Гайказян И.В.* Новая культура для новых людей // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2014. № 7. С. 33–44

25. *Чешев В.В.* Поведенческая и адаптационная деятельность: общее и особенное // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2012. № 4. С. 230–234.

26. *Кокаревич М.Н.* К проблеме построения мультикультурного общества // Вестн. Томского гос. пед. ун-та.. 2013. № 9. С. 207–210.

Melik-Gaykazyan Irina V. Tomsk State Pedagogical University (Tomsk, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/20

SYMBOLISM OF BIOETHICS IN RESEARCH OF MODERN CULTURE TRANSFORMATIONS

Keywords: bioethics, symbolism, image.

The article is answering to question do proliferation of bioethics' images and philosophical researches take place. The answer is based at review of philosophical researches of modern culture published during the last 3 years at «Tomsk State Pedagogical University Bulletin». The magazine is not dedicated to philosophy so the set of reviewed articles was selected on random basis. By its content articles are grouped by: 1) their direct relation to bioethics; 2) their indirect relation to bioethics (articles finding in bioethics example to demonstrate results of their sociocultural transformation research); 3) their relation to research of transformations of modern reality images (science, communicative complexity, game, memory). For articles of the 1st group it was proved that bioethics focus its efforts on «protection of individuality» (T.Mescheryakova). In articles of the 2nd group bioethics appears as response of culture to unified pressure of new technologies and as response of science to request of modern culture for creation of methods of any individuality protection (particular person, embryo, animal, hybrid forms of life). Analysis of the 3rd group content allowed to reveal correlation between articles. It is based at extinction of «borders between the natural and the social, the organic and the humane» (I.Inishev), «the social and the individual» (N.Smirnova). Attitudes of bioethics are corresponded to research of images that are "living" in communicative complexity of modern culture's playing reality. Element of randomness in selection of articles reveals trajectories of mutual proliferations of bioethics' symbolism and modern reality images in research of culture – from bioethics to comprehension of «individuality» and «norm» images' essence and from phenomena of modern culture's anthropologic conformations to its manifestations in bioethics. Analysis of methodological approaches implemented at all reviewed articles allowed to define set of respectable approaches to research of bioethics' symbolism: philosophical hermeneutics, semiotics and synergy. Condition of these approaches' integration was defined – acceptance of procedural interpretation of the event (A.N.Whithehead) which allows to reveal semiotic and synergetic mechanisms of «revolution in symbolism».

References

1. Yudin, B.G. (2011) Chelovek kak ob"ekt tekhnologicheskogo vozdeystviya [Man as an object of technological influence]. *Chelovek*. 3. pp. 5–20.

2. Tishchenko, P.D. (2014) Rossiya 2045: kotlovan dlya avatara. Razmyshleniya v svyazi s knigoy "Global'noe budushchee 2045. Konvergentnye tekhnologii (NBIKS) i transgumanisticheskaya evolyutsiya" [Russia 2045: a pit for the avatar. Reflections about the book "Global Future 2045. Convergent Technologies (NBIKS) and transhumanist evolution"]. *Voprosy filosofii*. 8. pp. 181–186.

3. Mironov, V.V. (2006) Kommunikatsionnoe prostranstvo kul'tury kak faktor transformatsii sovremennoy kul'tury i filosofii [Communication space of culture as a factor of transformation of modern culture and philosophy]. *Voprosy filosofii*. 2. pp. 27–43.

4. Inishev, I.N. (2014) Interconnection between visual perception, space and action in hermeneutic conception of image. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 7. pp. 16–24. (In Russian).

5. Smirnova, N.M. (2013) The concept of complexity in cognitive analysis of communicative and meaningful aspects of social reality. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 1. pp. 169–175. (In Russian).

6. Babich, V.V. (2013) The Christian concept of the person as a fundamental component of the moral problems of modern bioethics. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 5. pp. 63–66. (In Russian).

7. Gorbuleva, M.S. (2014) Paradoxes of relations of bioethics and biomedicine: technology of "animags" creation. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 7. pp. 9–15. (In Russian).

8. Meshcheryakova, T.V. & Gerasimova, O.V. (2013) The change of generations or the problem of shaping the awareness value of future doctor. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 11. pp. 173–181. (In Russian).

9. Meshcheryakova, T.V. (2014) Principle of respect for patient's autonomy in different cultural contexts. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 7. pp. 45–52. (In Russian).

10. Meshcheryakova, T.V. (2015) Epistemological foundations of bioethics. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 5. pp. 103–109. (In Russian).

11. Pervushina, N.A. (2015) A bioethical element of the visualization. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 5. pp. 118–122. (In Russian).

12. Fikhtner, E.N. (2014) Bioethics as a program of practice oriented humanism. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 1. pp. 156–160. (In Russian).

13. Babich, V.V. (2014) Perikhoresis and selfness as anthropological strategy in Christian cultural tradition. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 7. pp. 65–67. (In Russian).

14. Babich, V.V. (2013) The apophatic method of personality explication. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 9. pp. 236–240. (In Russian).

15. Gorbuleva, M.S. (2013) Phenomenon of memory and its role in marginal subcultures. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 11. pp. 182–187. (In Russian).

16. Gorbuleva, M.S. (2015) Volunteering: genesis and motives. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 5. pp. 140–146. (In Russian).

17. Pervushina, N.A. (2011) Phenomenon of symbol: conceptual problems of research. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 11. pp. 187–191. (In Russian).

18. Pervushina, N.A.(2013) The approach for regulation the perception of visual information processes and the role of museum in modern culture. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 11. pp. 167–172. (In Russian).

19. Pervushina, N.A. (2014) Bases for the classification of psychological theories of information perception. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 7. pp. 94–98. (In Russian).

20. Fikhtner, E.N. (2013) Mechanisms for implementation of the education humanistic essence. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 12. pp. 239–242. (In Russian).

21. Meshcheryakova, T.V. (2011) Bioethics at intersection of scientific and extra-scientific areas. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 10. pp. 216–221. (In Russian).

22. Filippova, E.Yu. (2014) Ethical aspects of medical slang. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 7. pp. 99–102. (In Russian).

23. Kulikov, S.B. (2014) Features of phenomenological reconstruction of transformation processes in culture of philosophical images of science: naturalism vs historicism. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 7. pp. 25–32. (In Russian).

24. Galkin, D.V. (2013) From gaze to the presence: interactive architecture in contemporary digital culture. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 9. pp. 262–267. (In Russian).

25. Shestakova, M.A. (2015) The social functions of scientific knowledge. To the discussion on intellectuals. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 5. pp. 128–134. (In Russian).

26. Filipenok, S.A. (2013) M. Polanyi`s concept of personal knowledge in modern philosophical problems: new epistemological approaches. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 5. pp. 92–98. (In Russian).

27. Avanesov, S.S. (2013) Visual anthropology: the image, the subject and communication. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 9. pp. 229–235. (In Russian).

28. Avanesov, S.S. & Speshilova, E.N. (2012) Anthropology of the play. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 4. pp. 208–213. (In Russian).

29. Knyazeva, E.N. (2013) Communicative complexity. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 5. pp. 110–118. (In Russian).

30. Solonenko, M.A. (2013) Co-evolutionary complexity of the world and variety of forms of perception of time (modern trends and approaches in the study of problem of time perception). *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 1. pp. 163–168. (In Russian).

31. Melik-Gaykazyan, I.V. (2013) Semiotic diagnostics: method of measuring the selfishness of power. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 9. pp. 255–261. (In Russian).

32. Melik-Gaykazyan, I.V. (2014) New culture for new people. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 7. pp. 33–44. (In Russian).

33. Cheshev, V.V. (2012) Behavioral and activity adaptation: general and particular issues. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 4. pp. 230–234. (In Russian).

34. Kokarevich, M.N. (2013) To the problem of multicultural society. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 9. pp. 207–210. (In Russian).

УДК 614.253
DOI: 10.17223/1998863X/32/21

Т.В. Мещерякова

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ ГЕНЕЗИСА БИОЭТИКИ: ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ ИЛИ ИДЕНТИЧНОСТЬ?[1]

Рассматривается выявление причин появления биоэтики как один из способов обоснования смысла ее существования: в современных условиях развития биомедицинских технологий и медикализации она представляет собой форму защиты индивидуальности. Обосновывается недопустимость смешивания в биоэтике понятий «индивидуальность» и «идентичность».

Ключевые слова: *биоэтика, индивидуальность, идентичность.*

Научное творчество кардинально отличается от художественного, они абсолютно различны по своим целям, задачам, средствам, но есть нечто, их объединяющее – это элементы непредсказуемости, неожиданности, незаданности. Нельзя заранее спланировать, какая метафора направит твою мысль к открытию новых граней исследуемых объектов[2], какой литературно-художественный, изобразительный или иной образ позволит более ярко и отчетливо изложить твою идею? Творческий момент в научном исследовании проявляется и в том, из чего складываются аргументы, в каком порядке и в какую систему они выстроятся, процесс рождения текста, аргументации идеи очень индивидуален. Как уникальны чувства человека, побуждающие его на творческий порыв в поэзии, так и процесс работы ученого, особенно в гуманитарных науках, строго индивидуален, что проявляется в результатах его работы (статьях, книгах) и прежде всего в идеях, концепциях, а также в манере письма, в ходе мысли, в отобранных аргументах, и даже в списке литературы. Поэтому когда ты открываешь статью М.А. Никулиной, посвященную генезису биоэтики [3][3], и обнаруживаешь свой список литературы, который был приведен в статье о причинах появления биоэтики [5], опубликованной гораздо ранее в «Вестнике Томского государственного университета», то это вызывает по крайней мере удивление – не может быть, чтобы два автора рассуждали абсолютно одинаково.

О причинах появления биоэтики писали много, самые разные авторы, и причины эти в целом общеизвестны. Нам тоже пришлось к ним обращаться потому, что так требовала логика нашего исследования, – выяснив, что одной из центральных проблем биоэтики является проблема индивидуальности [6, 7], необходимо было исследовать, почему это так, что предшествовало в истории XX в. появлению биоэтики, что позволило ей изначально стать

[1] Представлены результаты выполнения проекта РГНФ № 15–03–00598.

[2] Например, И.В. Мелик-Гайказян, обосновывая общенаучную актуальность решаемых биоэтикой проблем, применяет очень яркие метафоры «архитектура» и «Вавилонская башня» [1, 2].

[3] В более коротком варианте данный текст опубликован этим же автором под названием «Причины становления и развития биоэтики» [4].

формой защиты индивидуальности в современной культуре. Иначе говоря, все было «заточено» на выявление проблематизации индивидуальности в культуре XX в. В статье М.А. Никулиной все это «размывается», важные для нашей концепции акценты смещаются, понимание сути биоэтики как формы защиты индивидуальности в современных социокультурных условиях выхолащивается, и не ясно – что же все-таки защищает биоэтика: права человека, идентичность или индивидуальность? Понятия «права человека» и «идентичность», вырванные из контекста аргументации, никак не показывают коренную проблему биоэтики.

Выявление причин появления биоэтики позволяет не только проследить историю становления новой научной дисциплины, ее генезис, но и делает возможным сформулировать основную задачу биоэтики – защиту прав и достоинства человека прежде всего через защиту его индивидуальности. Притом речь идет именно об индивидуальности, а не о личности или идентичности.

Почему не личность? Личность сохраняется, а индивидуальность сплошь стоит под угрозой изменения (что приводит к ее потере, так как уникальные, индивидуальные черты исчезают, яркие примеры – пересадка лица в трансплантологии, работа пластического хирурга; «уничтожил ее неповторимый облик», говорит о результатах работы пластического хирурга антрополог, главная героиня американского телесериала «Кости») или прямого разрушения (что происходит в ситуации искусственного аборта: зародыш не является личностью в полном смысле этого слова, но как человеческая индивидуальность уже существует).

Нельзя также заменить термин «индивидуальность» термином «идентичность». Индивидуальность – это совокупность уникальных *свойств* человека, а идентичность прежде всего предполагает *отношение* индивида к самому себе, характеризует его принадлежность к некоторому сообществу. Культурная идентичность может не отражать индивидуальность, не совпадать с нею или даже подавлять ее, в связи с чем американский социолог Сейла Бенхабиб ставит актуальный вопрос: «Если индивидуальная воля не является достаточно авторитетной основой для идентификации, то кто же тогда располагает властью приписывать личности какой-то образ, и каковы теоретические основания подобной власти?» [8. С. 88], а далее отмечает, что, даже идентифицируя себя с определенной социальной группой, личность не редуцирует свое индивидуальное сознание до стандартизированных форм проявления групповой идентичности [8. С. 164]. Она называет «индивидуальность уникальным и хрупким достижением личности» [8. С. 168].

Следует отметить, что индивидуальность мы рассматриваем не только как характеристику отдельного человека, но в контексте процесса познания в медицине (как научной, так и клинической) и как более широкое понятие. Объектом медицины являются индивидуальные случаи, ситуации и документы именно как *явления индивидуальные*. При этом анализ индивидуальных случаев поддается реконструкции только через посредство следов и симптомов – улик [9], только регистрируя все симптомы, можно разработать точные «истории» отдельных болезней. Следует подчеркнуть, что в медицине традиционных культур укоренено целостное отношение к пациенту.

Начиная с XIX столетия теория и практика господствующей западной медицины стали основываться на биомедицинской модели, что, на первый взгляд, говорит о приобретении медициной недостающего ей статуса научности. При этом с 60-х гг. XX в. значительно усилились тенденции, направленные на изменение подхода к пациенту: врач больше не воспринимает пациента целостно, не занимается личностью больного, а лишь «ремонтирует» отдельные, неправильно работающие части биологической системы. Сверхспециализация, технологизация современной медицины, непреодолимый разрыв между непрофессиональным и медицинским дискурсом углубили пропасть между исключительно индивидуальным опытом болезни и безлично-анонимной медицинской теорией. Несмотря на комплексный подход к медицинскому знанию, отдельные индивидуальные элементы, вносящие в это знание ценный вклад, в целом не сбалансированы и остаются отделенными друг от друга. В результате пациент в биомедицине чаще всего рассматривается фрагментарно: или как очень сложный ряд технических элементов, или с дополнительным, но полностью отдельным «человеческим» компонентом. В итоге пациент как личность, как целостность «теряется».

Эпистемологические особенности медицины [6, 9], которая всегда имела двойственную природу – как наука и искусство, – привели к разрыву «двух культур» в медицине и к двойственному характеру медицинского знания (так как медицина является одновременно номотетической и идеографической наукой) и как следствие актуализировали в биоэтике индивидуальность пациента в различных ее проявлениях как объект познания клинической медицины.

В то же время на изменение взаимоотношений врача и пациента в последней трети XX в. кардинально повлияли новые биомедицинские технологии, которые поставили и сделали актуальными проблемы защиты прав и достоинства человека. Биоэтика проблематизирует начало и конец жизни, потому что в зависимости от ответа на вопрос о границах жизни человека выдвигаются основания допустимости и определение границ применения той или иной медицинской технологии. Поиск этих оснований невозможен без обращения к вопросу о сущности человека, о границах существования его индивидуальности. Появление новых биомедицинских технологий привело к «размыванию» границ индивидуальности. Сторонники и противники искусственного аборта, оплодотворения «в пробирке», генной инженерии, эвтаназии новорожденных, забора органов у трупа для трансплантации, аргументируя свои позиции, вынуждены отвечать на вопрос о том, что представляет собой индивидуальность человека и где ее границы [6. С. 186–188].

Вопрос о сущности человека, наверное, всегда вставал в явном или неявном виде перед медициной, но только в начале XIX в. медицинская мысль, обретая форму клинического опыта, «по полному праву заняла статус философии человека» [10. С. 295]. М. Фуко в книге «Рождение клиники» показывает, как переход медицины в новое состояние изменил не только врачебные практики, но и место и функции медицины в обществе. Врач способен отличать патологию от нормы, здоровье от отклонения. Отныне медицина не сводится к совокупности врачебных практик, она несет знание о здоровом человеке, и ее задача – распространять это знание в обществе. У врачевания

появляется новая ипостась – здравоохранение. В конце XVIII в. во Франции революционный миф об идеальном обществе содержал в себе идею всеобщего здоровья, находящегося под тотальным и неусыпным контролем медицины. И она, по сути, сделалась важной составной частью идеологии, вытеснив и отчасти подменив прежнюю основу общественной морали – религию: врачи приобрели статус «духовников тела». Однако утопия просвещенного – в буквальном смысле – здорового общества имеет и оборотную сторону: ее реализация невозможна без наделения медицины принудительной и даже карающей функцией. Здравоохранение и есть государственная система надзора и наказания, действующая в двух направлениях. Во-первых, она обеспечивает контроль над самими врачами, ограждая народ от шарлатанов и знахарей. Создаются особые структуры, призванные гарантировать квалификацию врача, причем основным критерием здесь выступает именно обретение лекарем клинического опыта. Во-вторых, здравоохранение следит за надлежащим исполнением мер, направленных на поддержание здоровья нации, а также за формированием у людей «медицински бдительного» сознания [10. С. 63]: во времена Революции предлагалось сразу несколько проектов создания медицинской полиции.

Эти черты медицины-здравоохранения остаются определяющими на протяжении всего XX в. и во многом сохраняются до сих пор. Именно здесь берут начало такие известные меры, как, например, медицинские карты или профилактические прививки, сопровождающие человека от рождения до смерти и направленные на его социализацию: непривитый или «недопривитый» ребенок в глазах различных (не только медицинских) инстанций воспринимается как потенциальная угроза, а его родители – как «неразумные» люди, если не своего рода правонарушители [11]. В самой природе «клинического взгляда», отделяющего норму от патологии, заложена возможность социального насилия над человеком – как больным, так и здоровым. Таким образом, происходит социализация медицины и медикализация общества.

Таким образом, получив еще в XVIII в., по словам М. Фуко, «моральную и квазисудебную роль» [10. С. 76], превратившись в такой социальный институт, как здравоохранение, в XX в. медицина приобрела еще больше возможностей социального насилия над человеком – как больным, так и здоровым. Биотехнологии еще более усилили эту возможность, так как, с одной стороны, создали беспрецедентные возможности вмешательства в природу человека, давая невиданные ранее возможности в лечении даже считавшихся ранее безнадежными больных и продлении их жизни, а с другой – сделали человека все более зависимым от воли, решений и предпочтений тех людей, которые могут непосредственно и не являться теми специалистами, которые осуществляют лечение, диагностику или уход (например, чем сложнее медицинская технология, тем она дороже, а следовательно, вопрос о предоставлении медицинской услуги уходит из исключительной компетенции врача).

Исходя из того, что в медицине индивидуальность предстает в самых различных видах и проявлениях, мы полагаем, что индивидуальность в биоэтике обладает всеми признаками исторической индивидуальности: она неделима и неразложима на составные части, неповторима, обладает темпоральностью, развитием, является элементом социальной организации, иначе говоря,

развивается в социокультурных условиях [6. С. 191–196]. Человек на протяжении всей жизни развивается, совершенствуется в рамках целостной индивидуальности, на каждой стадии своего развития – это не потенциальный человек, а человек, имеющий потенциал для дальнейшего развития, даже если этот потенциал не может реализоваться из-за преждевременной смерти или каких-то других причин.

Итак, нацеленность биоэтики на индивидуальное следует как из эпистемологических особенностей медицины, так и из специфики биоэтических проблем, которые появляются в результате применения той или иной биомедицинской технологии, а также в результате медикализации общества. Выявление места и значения биоэтики в проблеме защиты не просто прав человека, его идентичности, а защиты именно его индивидуальности способствует более глубокому пониманию причин возникновения биоэтики, ее сути и роли в современной культуре.

Литература

1. *Мелик-Гайказян И.В.* Memory-turn: архитектура биоэтики как характеристика нового поворота в философии // Вестн. Томского гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2012. № 4 (20). С. 165–179.

2. *Мелик-Гайказян И.В.* Memory turn: проявленная биоэтикой бренность интеллектуальных традиций // Идеи и идеалы, 2013. № 1 (15), т. 1. С. 49–63.

3. *Никулина М.А.* Социокультурные основания генезиса биоэтики // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки («Humanities, Social-economic and Social Sciences»). № 4. 2014 // URL: http://online-science.ru/m/products/philosophy_sciense/gid1250/pg0/ (дата обращения: 05.09.2015).

4. *Никулина М.А.* Причины становления и развития биоэтики // Национальная ассоциация ученых (НАУ). Ежемесячный научный журнал. № 2(7) / 2015. Ч. 7. С. 150–153.

5. *Мещерякова Т.В.* Причины появления биоэтики // Вестн. Томского гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2010. № 4 (12). С. 90–100.

6. *Мещерякова Т.В.* Проблема индивидуальности в биоэтике // Системы и модели: границы интерпретаций: сборник трудов Всероссийской научной конференции с международным участием. Москва – Томск, 5–7 ноября 2008 г. Томск: Изд-во ТГПУ, 2008. С. 186–197.

7. *Мещерякова Т.В.* Биоэтика как форма защиты индивидуальности в современной культуре // Высшее образование в России. 2009. № 10. С. 108–111.

8. *Бенхабиб С.* Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / пер. с англ.; под ред. В.И. Иноземцева. М.: Логос, 2003. 350 с.

9. *Мещерякова Т.В.* Эпистемологические основания биоэтики // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2015. № 5. С. 103–109.

10. *Фуко М.* Рождение клиники / пер. с фр.; науч. ред. и предисл. А.Ш. Тхостова. М.: Смысл, 1998. 310 с.

11. *Стаф И.* Медицина между взглядом и дискурсом: диагноз Мишеля Фуко // Отечественные записки, 2006. № 1. URL: http://www.textfighter.org/raznoe/Culture/ Article/staf_i_meditsina_mejdu_vzglyadom_i_diskursom_diagnoz_mishelya_fuko_kultury.php (дата обращения: 13.09.2015).

Mescheryakova Tamara V. Siberian State Medical University (Tomsk, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/21

SOCIOCULTURAL FOUNDATIONS OF BIOETHICS' GENESIS: INDIVIDUALITY OR IDENTITY?

Keywords: bioethics, individuality, identity.

Revealing of causes of bioethics' emergence allows not only to trace history of new science discipline formation, its genesis but also to formulate the main purpose of bioethics – protection of human rights and dignity via protection of human individuality. Besides the question is very individual-

ity not personality or identity. Personality does not change and individuality is entirely under the threat of its modification (that cause its loss when its unique, individual features disappear) or direct destruction, annihilation (as in the event of artificial abortion – an embryo is not a personality in the true sense of the word but exist as a human individuality already). Striking instance of losing individuality is face transplantation. It impossible to replace "individuality" concept with "identity". Individuality is totality of human *features*. Being "a fragile property of personality" (S. Benkhabib), individuality does not coincide with identity because identity suppose an attitude of individual to himself, describe his affiliation with some community. Targeting bioethics on individual caused by epistemological features of medicine and specifics of bioethical problems emerging as a result of some biomedical technology application as well as by medicalization of culture. Medicine deals with individual phenomena, its objects are individual cases, situations and documents. Epistemological features of medicine spring from this stipulated by gap of "two cultures" in it on the one hand and dual nature of medical knowledge (as nomothetic and ideographic science) on the other hand. In turn it actualize in bioethics a patient's individuality in its different manifestations. In bioethics individuality possess all features of historical individuality: it is indivisible and cannot be divided in composite parts, it has temporality and development, it is an element of social organization. Comprehension of individuality as historical individuality allow to define borders of human existence in more clear way and reveal a place and significance of bioethics in solving problem of individuality protection.

References

1. Melik-Gaykazyan, I.V. (2012) Memory-turn: architecture of bioethics as diagnostics of a new turn of philosophy. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science.* 4(20). pp. 165–179. (In Russian).

2. Melik-Gaykazyan, I.V. (2013) Memory turn: proyavlennaya bioetikoy brennost' intellektual'nykh traditsiy [Memory turn: the manifest of bioethics frailty of intellectual traditions]. *Idei i idealy*. 1(15). Vol. 1. pp. 49–63.

3. Nikulina, M.A. (2014) Sotsiokul'turnye osnovaniya genezisa bioetiki [Social and cultural foundation of the genesis of bioethics]. *Gumanitarnye, sotsial'no-ekonomicheskie i obshchestvennye nauki – Humanities, Social-economic and Social Sciences*. 4. [Online] Available from: http://online-science.ru/m/products/philosophy_sciense/gid1250/pg0/. (Accessed: 5th September 2015).

4. Nikulina, M.A. (2015) Prichiny stanovleniya i razvitiya bioetiki [The reasons for the formation and development of bioethics]. *Natsional'naya assotsiatsiya uchenykh (NAU). Ezhemesyachnyy nauchnyy zhurnal*. 2(7). pp. 150–153.

5. Meshcheryakova, T.V. (2010) Causes of bioethics. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science.* 4(12). pp. 90–100. (In Russian).

6. Meshcheryakova, T.V. (2008) [The problem of individuality in bioethics]. *Sistemy i modeli: granitsy interpretatsiy* [Systems and models: the boundaries of interpretation]. Proc. of the All-Russian Research Conference with International Conference. Moscow – Tomsk. 5th to 7th November 2008. Tomsk: Tomsk State Pedagogical University. pp. 186–197. (In Russian).

7. Meshcheryakova, T.V. (2009) Bioetika kak forma zashchity individual'nosti v sovremennoy kul'ture [Bioethics as a form of protection of identity in contemporary culture]. *Vysshee obrazovanie v Rossii – Higher Education in Russia*. 10. pp. 108–111.

8. Benhabib, S. (2003) *Prityazaniya kul'tury. Ravenstvo i raznoobrazie v global'nuyu eru* [The culture claims. Equality and diversity in the global era]. Translated from English by V.I. Inozemtsev. Moscow: Logos.

9. Meshcheryakova, T.V. (2015) Epistemological foundations of bioethics. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk State Pedagogical University*. 5. pp. 103–109. (In Russian).

10. Foucault, M. (1998) *Rozhdenie kliniki* [Birth of the Clinic]. Translated from French by A.Sh. Tkhostov. Moscow: Smysl.

11. Staf, I. (2006) Meditsina mezhdu vzglyadom i diskursom: diagnoz Mishelya Fuko [Medicine between gaze and discourse: The diagnosis of Michel Foucault]. *Otechestvennye zapiski*. 1. [Online] Available from: http://www.textfighter.org/raznoe/Culture/ Article/staf_i_meditsina_mejdu_vzglyadom_i_diskursom_diagnoz_mishelya_fuko_kultury.php. (Accessed: 13th September 2015).

УДК 1.16. 16.43
DOI: 10.17223/1998863X/32/22

Д.И. Постникова

СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ФЕМИНИСТСКОЙ УТОПИИ

Рассмотрены теоретические основы связи литературного жанра с идеологией и утопией, приводятся различные определения понятий «идеология» и «утопия». Объектом исследования стал литературный жанр феминистской утопии, приводятся его моциолингвистические характеристики, анализируются возможности жанра для социофилософского анализа и моделирования.

Ключевые слова: *литературный жанр, идеология, утопия, феминистская фантастика, дискурс-анализ.*

Литературный жанр – понятие не столь простое и однозначное, каким оно кажется с точки зрения бытового употребления. Прежде всего, возникает вопрос о принадлежности всех произведений каким-либо литературным жанрам. Действительно, не раз подчеркивались уникальность каждого сколько-нибудь значимого литературного произведения и тот факт, что именно новаторство является ценным в произведении литературы. В таком случае, как можно говорить о какой-либо классификации оригинальных по своей сути произведений?

В своей работе «Введение в фантастическую литературу» французский философ Цветан Тодоров разрешает эту проблему, помещая проблему оригинальности произведения в сферу эстетики. В свете же лингвистического исследования художественное произведение имеет двойственную структуру. С одной стороны, текст является закономерным продолжением других текстов, «обладает свойствами, общими со множеством литературных текстов или с одним из его подмножеств, как раз и называемым жанром» [1], так как только эти общие свойства и позволяют нам «опознать» в произведении принадлежность к миру художественной литературы. С другой – текст есть не только изначально заданная система элементов, но и трансформация, перестройка этой системы.

Б.В. Томашевский в книге «Теория литературы. Поэтика» пишет: «В живой литературе мы замечаем постоянную группировку приемов, причем приемы эти сочетаются в некоторые системы, живущие одновременно, но применяемые в разных произведениях. Происходит некоторая более или менее четкая дифференциация произведений в зависимости от применяющихся в них приемов. <…> Приемы построения группируются вокруг каких-то ощутимых приемов. Таким образом, образуются особые классы или жанры произведений» [2. С. 76].

Основываясь на вышесказанном, ***жанром*** в данной работе мы будем называть исторически складывающиеся группы литературных произведений, объединённых совокупностью формальных и содержательных свойств.

Прежде чем обратиться к теории литературных жанров, необходимо уточнить целесообразность проблематизации изучения литературных жанров. Ц. Тодоров, задаваясь вопросом необходимости поднимать вопросы анализа жанров, приводит высказывание Жерара Женета: «Литературный дискурс производится и развертывается в соответствии со структурами, за рамки которых он не способен выйти лишь потому, что и сегодня находит их в сфере своего языка и письма» [3. С. 15]. Таким образом, критическое осмысление жанрового разнообразия позволяет сделать норму более гибкой, адаптировать её для современных произведений, не вписывающихся в исторически сложившиеся структуры.

Открытым для дискуссии является также вопрос о том, сколько существует жанров вообще и как их классифицировать? Релятивистский взгляд представителей русского формализма (в частности – Б.В. Томмашевского) дает лишь некоторую определенность в этом отношении: «Произведения распадаются на обширные классы, которые, в свою очередь, делятся на виды и разновидности. В этом отношении, пробегая лестницу жанров, мы от отвлеченных жанровых классов упремся в конкретные исторические жанры («байроническая поэма», «чеховская новелла», «бальзаковский роман», «духовная ода», «пролетарская поэзия») и даже в отдельные произведения» [2. С. 159]. Видится разумным замечание, что жанры располагаются на разных уровнях обобщения, и, соответственно, классификация будет напрямую зависеть от выбранной исследовательской позиции. Следующим шагом в исследовании становится определение принимаемой степени абстракции и того, как эта абстракция вписывается в систему фундирующих её категорий.

В качестве примера теории литературных жанров Ц. Тодоровым была рассмотрена и проанализирована теория классификации литературных жанров Нортопа Фрая – одного из известных англоязычных литературоведов XX в. Сама теория описана в его работе «Анатомия критики». К ней же, необходимо заметить, отсылает своего читателя Хайден Уайт во вступлении к своей «Метаистории». В данном случае интерес представляют лишь некоторые комментарии Тодорова к этой теории, поэтому мы не будем более подробно останавливаться на положениях самой теории.

Критикуя теорию Нортопа Фрая, Тодоров упоминает одну очень важную для нас особенность – связь литературных жанров с философскими категориями. Надо тем не менее отметить, что исследователь отвергает позицию подчиненного положения литературных жанров по отношению к философским категориям как исключительно средства для выражения последних. Безусловно, столь тотальное отвержение автономности литературы не может быть принято и в рамках данного исследования, но и отвергать ценное замечание нет необходимости. Важным оно является по той причине, что, может быть, не абсолютно явным способом, но все же указывает на то, что было ещё прежде вскользь отмечено Женетом: литература являет в себе дискурсивную практику. Выражение в литературе философских категорий позволяет говорить о взаимосвязях, которые существуют между литературными жанрами и философскими концепциями.

Для более глубокого анализа взаимоотношений литературных жанров и философских концепций обратимся к работе В.Н. Волошинова «Марксизм и философия языка». В работе, посвященной марксистскому осмыслению философии языка, постулируется прямая связь между языком, различными речевыми жанрами и идеологией. Термин «идеология» в этом случае выступает в своем широком значении, обозначая систему концептуально оформленных взглядов и идей, выражающую интересы различных социальных классов, групп, обществ, включающую в себя оценку взглядов, идей и социальных явлений.

В.Н. Волошинов (как предполагается, одна из литературных масок М.М. Бахтина) указывает на то, что идеологичность языка происходит из идеологичности знака: «Знак не просто существует как часть действительности, но отражает и преломляет другую действительность, поэтому-то он может искажать эту действительность или быть ей верным, воспринимать её под определенным углом зрения и т.п. Ко всякому знаку приложимы критерии идеологической оценки» [4. С. 357]. Любая идеология, таким образом, имеет знаковый характер и, более того, существует только в знаковом материале, на межиндивидуальном уровне. Наиболее явно, по замечанию автора, знаковый характер идеологии выражается в языке. Слово рассматривается Волошиным как идеологический феномен. «Вся действительность слова растворяется в его функции быть знаком» [4. С. 359].

Отметим несколько наиболее важных для данного исследования тезисов, высказанных в первой части «Марксизма и философии языка»:

1. Всякому идеологическому тексту принадлежит знаковое значение (Знаковый характер является общим определением всех языковых явлений).

2. Слово является наиболее чутким показателем социальных изменений.

3. Между формой общения, формой высказывания и его содержанием существует неразрывное органическое единство.

Важным также можно счесть замечание об идеологической нейтральности слова. Один и тот же язык используется для выражения и обслуживания самых разных идеологий. Меняются лишь значения, приобретаемые словом или редуцируемые в нем, меняются формы высказывания и формы общения – ситуации, в которых высказывание существует. Таким образом, теория Волошинова приводит нас, по сути, к дискурсивному существованию идеологии. Идеология воспроизводится и существует внутри дискурсивной практики, внутри определенного способа использования языка и через неё обретает своё воплощение в социальных практиках. По замечанию автора, любой идеологический акт сопровождается использованием слов. Слово, язык, таким образом, становятся основополагающими объектами науки об идеологиях.

Идеи, высказанные в «Марксизме и философии языка», находят свое развитие в теории литературных жанров М.М. Бахтина. В своей работе «Проблема речевых жанров» он указывает, что любое использование языка имеет форму речевого высказывания, которые по своим функциональным характеристикам и сферам использования объединяются в речевые жанры. Речевым жанром в таком случае становятся и короткая реплика в бытовом диалоге, и выступление в суде, любое публицистическое произведение и т.д.

Бахтин отмечает, что «функциональная разнородность, как можно подумать, делает общие черты речевых жанров слишком абстрактными и пустыми. Этим, вероятно, и объясняется, что общая проблема речевых жанров по-настоящему никогда не ставилась. Изучались – и больше всего – литературные жанры. Но начиная с античности и до наших дней они изучались в разрезе их литературно-художественной специфики, в их дифференциальных отличиях друг от друга (в пределах литературы), а не как определенные типы высказываний, отличные от других типов, но имеющие с ними общую *словесную* (языковую) природу» [5. С. 159].

Литературные жанры включаются в систему речевых жанров как жанры «вторичные», более сложные по отношению к «первичным» жанрам – простым высказываниям. «Крайнюю разнородность речевых жанров и связанную с этим трудность определения общей природы высказывания никак не следует преуменьшать. Особенно важно обратить здесь внимание на очень существенное различие между первичными (простыми) и вторичными (сложными) речевыми жанрами (это не функциональное различие). Вторичные (сложные) речевые жанры – романы, драмы, научные исследования всякого рода, большие публицистические жанры и т. п. – возникают в условиях более сложного и относительно высокоразвитого и организованного культурного общения (преимущественно письменного): художественного, научного, общественно-политического и т.п. В процессе своего формирования они вбирают в себя и перерабатывают различные первичные (простые) жанры, сложившиеся в условиях непосредственного речевого общения» [5. С. 160]. При анализе вторичных речевых жанров внимание должно концентрироваться на высказываниях обоих уровней. Более того, особенно осторожным нужно быть с высказываниями первичными, простыми, так как, включаясь в более сложные речевые жанры, они трансформируются и приобретают другие оттенки значений, непропорциональная ориентация на первичные жанры неизбежно ведет к вульгаризации проблемы.

Другой аспект, который Бахтин подчеркивает, – это неразрывная связь высказывания любого порядка с социальным контекстом, в котором оно появилось и используется, т.е. речевые жанры – это область изучения социолингвистики. В той же статье «Проблема речевых жанров» читаем: «Ведь всякая исследовательская работа над конкретным языковым материалом <…> неизбежно имеет дело с конкретными высказываниями (письменными и устными), относящимися к различным сферам человеческой деятельности и общения, <…> откуда исследователи и черпают нужные им языковые факты. Отчетливое представление о природе высказывания вообще и об особенностях различных типов высказываний (первичных и вторичных), то есть различных речевых жанров, необходимо, как мы считаем, при любом специальном направлении исследования» [5. С. 161]. В теории Бахтина указывается и на тот факт, что каждый литературный жанр ориентирован на своего читателя, а значит, имеет социальные предпосылки для выбора способа воплощения авторской идеи. «Для каждого литературного жанра в пределах эпохи и направления характерны свои особые концепции адресата литературного произведения, особое ощущение и понимание своего читателя, слушателя, публики, народа» [5. С. 162].

Если рассматривать литературный жанр как группу произведений, объединенных совокупностью формальных и содержательных свойств, то, согласно высказанному Волошиновым тезису о неразрывном единстве формы общения и формы высказывания, выбор одного или другого литературного жанра – уже есть знак, передающий некоторый смысл фундирующей его идеологии. Специфика жанра, таким образом, оказывается обусловлена не только требованиями литературного характера, но и идеями, заключенными в поднимаемых произведениями этого жанра темах.

На основании сказанного выше можно сделать вывод, что литературный жанр включается в пространство идеологии органически, так как является одним из жанров речевого общения; получая своё воплощение в языке, он не только перенимает идеологические свойства слова, но и является воплощением идеологичности в собственных характеристиках – в нем присутствуют и концептуальное оформление некоторых идей, и ориентация на некую социальную группу – собственных читателей.

С развитием понятия «идеология» зачастую связано понятие утопии. Вообще, понятия идеологии и утопии в социальных теориях разработаны весьма подробно и широко. Несмотря на это, основание для разделения концептуализировано традиционным подходом Карла Мангейма. Теоретик разводит два вида знания – идеологическое и утопическое, – наделяя их специфичными чертами. Эти виды определенным образом сосуществуют в обществе, отражая сложившуюся социальную ситуацию[1]. Основное различие идеологии и утопии заключается в оценке существующей ситуации (одобрение или критика), а также ориентации на, соответственно, сохранение или изменение порядка. В этой связи важно выделить то, что утопия, в силу своей революционной направленности, ориентирована на будущее, в котором планируется реализация этой идеальной модели. Идеология же ориентирована на существующую в настоящем времени модель и ее сохранение в будущем. Несмотря на принципиальные содержательные различия этих двух видов знания, можно отметить и их схожие свойства, ведь как идеологии, так и утопии, по Мангейму, содержат искаженные представления об окружающем мире.

Позиция К. Майнгейма не вызывает вопросов, если мы говорим об официальной идеологии и некоей противопоставленной ей утопии. Но в современной речевой практике термин «идеология» применяется не только к официальной идеологии, скорее термин употребляется в том значении, которое закреплено во вступлении к «Метаистории» Хайдена Уайта: «Под термином “идеология” я подразумеваю набор предписаний для занятия позиции в современном мире социальной практики и действия в соответствии с ней (либо изменять мир, либо упрочивать его в его сегодняшнем состоянии); такие предписания сопровождаются аргументами, претендующими на авторитет “знания” или “реализма”» [6. С. 42]. Таким образом, как мы видим, отмечены две важные и для последующего нашего исследования особенности идеологии: 1) идеология может быть как консервативно, так и прогрессивно ориентирована; 2) идеология апелли-

[1] *Манхейм К.* Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1991. С. 113–169.

рует к рациональности человеческого сознания, устанавливает гегемонию знания о «верном» порядке окружающего мира.

В сближении понятий «идеология» и «утопия» Уайт исходит из анализа исторически сложившихся идеологических подходов: «Консерваторы склонны представлять историческую эволюцию прогрессивной разработкой институциональной структуры, которая преобладает в последнее время, эту структуру они рассматривают как “утопию” – т.е. как лучшую форму общества, на которую человек может “реалистически” надеяться или оправданно ожидать для временного бытия. Напротив, Либералы представляют время в будущем, когда эта структура будет улучшена, но они проецируют это утопическое условие в отдаленное будущее таким образом, что расхолаживают любые попытки ускоренно реализовать его в настоящем “радикальными” средствами. С другой стороны, Радикалы склонны рассматривать утопическое состояние как неминуемое, что вдохновляет их озабоченность обеспечением революционных средств воплощения этой утопии сейчас. Наконец, Анархисты склонны идеализировать отдаленное прошлое естественно-человеческой невинности, из которой люди впоследствии выпали в испорченное “социальное” состояние, в каком и находятся в последнее время. Они, в свою очередь, проецируют эту утопию во вневременную плоскость, рассматривая её как возможное человеческое достижение в любое время, если человек получит доступ к контролю над своей человеческой сущностью либо посредством акта воли, либо посредством акта сознания, который разрушит социально заданное убеждение в законности существующего социального истеблишмента» [6. С. 43].

Таким образом, оказывается, что «утопия» не просто непротивопоставление «идеологии», утопия является непременным атрибутом идеологии, разниться идеологии могут тем, как они понимают и определяют утопию, на какую позицию они ставят социальную утопию в исторической эволюции, но обойтись без модели идеального общества не может ни одна политическая, социальная и любая другая идеология.

Термины «идеология» и «утопия» применимы не только к политическим движениям, но и к социальным. Так, например, очень часто говорят о «феминистской утопии» и такой же идеологии. Вполне закономерным, памятуя об имманентной идеологичности литературного жанра, выглядит появление произведений феминистской научной фантастики, созданных в жанре феминистской утопии. Появление таких произведений по времени связано с развитием движения за права женщин, начиная с того момента феминистская фантастика очень чутко следит за социальными и политическими процессами, относящимися к области гендерных отношений, воплощая в своих утопиях актуальные идеологические теории и осмысляя насущные проблемы.

Такая тесная связь с социальными процессами позволяет говорить о том, что при подборе адекватных и эффективных методов исследования, феминистская утопия может представлять ценность не только для литературоведческого (как органичного и само собой разумеющегося), но и для социолингвистического исследования. Интерес к литературным текстам как речевым жанрам лежит в области микросоциолингвистики, сосредоточенной на конкретных случаях социально окрашенного использования языка.

Необходимо исследовать социальный контекст возникновения и развития феминистской утопии.

Прежде всего, определим термин «**утопия**» относительно литературы как жанр художественной литературы, относящийся к научной фантастике, описывающий модель идеального, с точки зрения автора, общества.

Писательница Салли Миллер Джирхарт (Sally Miller Gearhart) называет этот вид феминистской фантастики политическим: он контрастирует с современным, существующим обществом и его представлениями об идеальном обществе, ценностями и условиями жизни, видя патриархальную систему источником социальных и политических проблем (например, войн), и презентует женщин как равных мужчинам или превосходящих их.

Развитие феминистской фантастики как жанра связывают со «второй волной» феминизма. «Вторая волна» относится к периоду феминистской деятельности с начала 1960-х до конца 1980-х гг. Исследователь Имельда Велехан предположила, что «вторая волна» была продолжением предыдущей фазы феминизма, включающей суфражисток в Великобритании и США. «Вторая волна» феминизма сейчас сосуществует с тем, что называют «третьей волной» феминизма. Исследователь Эстела Фридман, сравнивая первую и вторую «волны» феминизма, говорит, что «первая волна» сосредоточивалась на таких вопросах, как избирательное право, в то время как «вторая волна» в основном касалась других вопросов равенства – таких, как ликвидация дискриминации[1]. Феминистки «второй волны» понимали, что различные формы культурного и политического неравенства женщин неразрывно связаны между собой. Они призывали женщин осознать, что отдельные аспекты их личной жизни глубоко политизированы и являются отражением сексистских властных структур.

В работе «Женщины на краю жанра: феминистские дистопии Мардж Пирси» («Woman on the Edge of a Genre: The Feminist Dystopias of Marge Piercy») М.К. Букер (M.K. Booker) замечает: «Несмотря на большой акцент на сексуальность в дистопической и утопической литературе, большинство произведений этого жанра сделали очень мало для переосмысления гендерных ролей, <…> они типично ставят мужчину на позицию мужчины, а женщину – на позицию женщины» [7. С. 337]. Это послужило причиной того, что женщины в 1960-х – начале 70-х стали создавать другие утопии, призванные устранить этот дисбаланс. Произведения этого жанра воспринимались тогда как некое «пороговое» место, где возможно переопределить «естественный» порядок вещей в обществе и «натурализированную» роль женщины в нем.

Джудит Батлер (Judith Butler) в работе «Bodies that Matter» утверждает: «На самом деле повествование – это место, где содержится теория» [8. С. 182]. Эта идея более чем применима к феминистской научно-фантастической утопии. Феминистская утопическая литература выступила благодатной почвой для социальных теорий, которые как таковые тогда еще не существовали в женской среде. Примером этого служат Дж.Русс и М.К. Пирси (Russ and Piercy) и то, что они писали во времена политиче-

[1] Идеологии и утопии современного общества: визуальный анализ кинотекста. URL: http://discourseanalysis.org/ada4/st35.shtml

ских и социальных волнений 70-х гг. XX в. Произведения феминистской научно-фантастической утопии тех лет проделывают очень важную работу, проблематизируя социальные и культурные порядки. Авторы создают миры, которые через повествование демонстрируют будущие возможности для женщин занимать такую позицию, которая гендерно не окрашена, и быть оцененными не по признаку своего пола. Это то, чего не хватало женщинам-авторам в традиционных фантастических утопиях, что проявляется, например, в работе Кэтрин Бердекин (Katherine Burdekin) «Swastika Night» (1937) – дистопии, где женщины были низведены до расы, пригодной только для размножения. Работа Бередекин только лишь формулирует опасность, которую несет в себе мужское превосходство (посредством низвержения женщин), но, будучи ограниченной дистопическим жанром, она неспособна оставить какую-либо надежду на освобождение женщин в «Swastika Night». Это X-фактор гендера и сексуальности, который может быть трансформирован через остранение (queering) ролей гендера и сексуальной ориентации в критически настроенных феминистских утопиях. В феминистских утопиях Русс и Пирси демонстрируют, как гендер и сексуальная ориентация могут быть денатурализованы и переосмыслены в остраненном пространстве феминистской утопии, и в то же время создают теоретические модели того, как гендер и сексуальная ориентация могут быть представлены за пределами существующей модели. Сара Сали (Sarah Salih) пишет в «The Judith Butler Reader»: «Батлер разрушила различение пола и гендера для того, чтобы возразить утверждению, что нет такого пола, который не предписывает определенный гендер. Всем телам предписывается гендер в начале их социального существования (и не существует никакого другого существования, кроме социального), что означает, что не существует какого-то “естественного” тела, которое бы предшествовалj культурным предписаниям самого себя. Это кажется свидетельством в пользу заключения, что гендер не есть нечто существующее, нечто действующее, акт, или, более вероятно, последовательность действий, скорее глагол, чем существительное» [9. С. 55].

Теория перформативности дисурса описывает смещение, созданное в повествованиях Русс и Пирси, в которых пол и гендер – перформативы, и «естественные» роли биологического и социального пола переосмыслены в ключе конструкционизма. Конструируя эти различия, авторы феминистских утопий показывают, что языковыми средствами можно составить определение пола и гендера в пространстве утопического нарратива. Это предполагает, что феминистские утопии – это место, где социальная критика становится фундаментом для женской эмансипации.

Литература

1. *Тодоров Ц.* Введение в фантастическую литературу / пер. с фр. Б. Наумова. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1997. 144 с.

2. *Томашевский Б.В.* Теория литературы. Поэтика: Учеб. пособие / вступ. ст. Н.Д. Тамарченко. М.: Аспект Пресс, 1999. 334 с.

3. *Женнетт Ж.* Фигуры. В 2 томах. И.: Изд-во им. Сабашниковых, 1998. Т. 2. 472 с.

4. *Волошинов В.Н.* Марксизм и философия языка // Бахтин М.М. Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи / Сост., текстологическая подготовка И.В. Пешкова. М.: Лабиринт, 2000. С. 349–486

5. *Бахтин М.М.* Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Собр.соч. М.: Русские словари, 1996. Т. 5: Работы 1940–1960 гг. С. 159–206.

6. *Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Ур. ун-та, 2002. 528 с.

7. *Booker Keith M.* Womanon the Edge of a Genre: The Feminist Dystopias of Marge Piercy. SF-TH Inc/ Science Fiction Studies, 21:3 (Nov., 1993): 337–350. Jstor. Web. 31.01.2011

8. *Butler J.* Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex". N. Y.: Routledge, 1993.

9. *Butler J.* Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. N. Y.: Routledge, 1993.

Postnikova Daria I. National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)
DOI: 10.17223/1998863X/32/22

SOCIOLINGUISTIC CHARACTERISTICS OF FEMINIST UTOPIAS

Keywords: literary genre, ideology, utopia, feminist science fiction, discourse analysis

The paper is dedicated to the problem of immanent connection between literary genre, utopias and ideology, including different definitions of terms “utopia” and “ideology”. The object of analysis is feminist utopia genre, the paper reviews sociolinguistic characteristics of utopian genre and its philosophical analysis and modeling opportunities.

References

1. Todorov, Ts. (1997) *Vvedenie v fantasticheskuyu literature* [Introduction to science fiction]. Translated from French by B. Naumov. Moscow: Russian Phenomenological Society.

2. Tomashevskiy, B.V. (1999) *Teoriya literatury. Poetika* [Theory of Literature. Poetics]. Moscow: Aspekt Press.

3. Genet, J. (1998) *Figury. V 2 tomakh* [Figures. In 2 vols]. Vol. 2. Moscow: Publishing House named after Sabashnikovy.

4. Voloshinov, V.N. (2000) Marksizm i filosofiya yazyka [Marxism and the philosophy of language]. In: Bakhtin, M.M. *Freydizm. Formal'nyy metod v literaturovedenii. Marksizm i filosofiya yazyka. Stat'i* [Freudianism. A formal method in literary criticism. Marxism and the philosophy of language. Articles]. Moscow: Labirint. pp. 349–486

5. Bakhtin, M.M. (1996) *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Vol. 5. Moscow: Russkie slovari. pp. 159–206.

6. White, H. (2002) *Metaistoriya: Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka* [Metahistory: Historical imagination in Europe of the 19th century]. Ekaterinburg: Urals State University.

7. Booker, K.M. (1993) Womanon the Edge of a Genre: The Feminist Dystopias of Marge Piercy. *Science Fiction Studies*. 21(3). pp. 337–350.

8. Butler, J. (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. New York: Routledge.

9. Butler, J. (1993) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

УДК 81'276.5 +81'42
DOI: 10.17223/1998863X/32/23

Т.В. Рогович

«АНТИЯЗЫК» КАК СОЦИАЛЬНАЯ ФОРМА ЯЗЫКА НА ПРИМЕРЕ РОССИЙСКОГО ПРОТЕСТНОГО ДИСКУРСА 2011–2012 ГОДОВ

Рассматриваются языковые практики российской «народной» оппозиции, возникшей во время протестов 2011–2012 года. Для их описания вводится концепт М.А.К. Халлидэя «антиязык» практически отсутствоваший в российской социолингвистике. Результаты анализа демонстрируют, что речевые практики участников митингов и протестов могут описываться понятием «антиязык» и являются гораздо менее экстремальным примером, чем риторика революционеров.

Ключевые слова: *протестное движение, антиязык, дискурс-анализ, социолингвистика.*

Протестное движение, возникшее в России в декабре 2011 г., стало не только политическим событием, но и заметным языковым феноменом. Причем интерес к языку российского протестного движения проявляли не только исследователи, но и обыватели, о чем говорят, например, публикации в периодических изданиях, посвященные этому вопросу[1].

Развитие любого языка обусловлено социальными процессами, происходящими в обществе. Вполне естественно, что такие социальные потрясения, как революции и гражданские войны, имеют значительные языковые последствия, так как во время них «смещаются границы диалектных явлений, нарушается прежний нормативно-стилистический уклад языка, обновляется политическая лексика и фразеология» [1. С. 28–29].

Однако к приведенному определению можно сделать важное дополнение: в процессе социальной борьбы враждующие группы могут становиться носителями особого языка, выражающего ценности группы и являющегося определенным кодом «свой – чужой». Наблюдая за социальными процессами, происходящими в современной нам России, в частности за деятельностью и активностью протестного движения, возникшего в декабре 2011 г., мы пришли к мнению, что в отечественной социолингвистике отсутствует понятие или концепт, который бы мог описать язык, на котором общаются между собой участники этого движения.

Язык протестного движения России 2011–2012 гг. хорошо доступен для изучения (также его иногда называют языком «снежной революции»[2]). Основные материалы – это записи участников протестного движения в социальных сетях (Facebook, Twitter, LiveJournal), а также плакаты, с которыми люди выходили на митинги (фотогалереи, выборка социологических исследований, сетевые ресурсы, где активисты собирают фольклор «снежной революции»).

---

[1] Например, словарь мемов «Новая политика» на сайте afisha.ru,

[2] Так, например, группа по сбору материала, связанного с языком протестных движений, инициированная исследователем В.Ф. Лурье, носит название «Фольклор Снежной революции».

К настоящему времени опубликовано более двух десятков работ по исследованию протестного движения и его языковых практик. Так, в марте 2012 г. вышел сборник «Антропологический форум» с подсекцией «Протестные митинги в декабре 2011 г.: опыт оперативного исследования». Разрабатывают эту тему аспиранты и преподаватели Европейского университета в Санкт-Петербурге, результаты исследований они представляют на конференциях и круглых столах[1]. Выходят монографии, например: А. Левинсон «Пространство протеста. Московские митинги», Д. Громов «Уличные акции (молодежный политический активизм в России)». Однако стоит заметить, что эти исследования проводятся по большей части социологами и антропологами и носят, по большей части, характер описания полевых исследований. Языковой пласт, несмотря на то, что собран достаточный для анализа массив, остается не разработанным на исследовательском уровне. Именно в этом мы видим актуальность настоящей работы.

Мы считаем уместным рассматривать язык протестного движения в рамках дискурса языка революции. Конечно, массовые протесты не всегда ведут (да и не всегда претендуют) к кардинальному слому сложившегося уклада жизни. Но с участниками революций протестантов и митингующих объединяет стремление этот уклад изменить. Соответственно, мы можем говорить о том, что языковые практики, направленные на осуществление этих изменений, должны иметь схожий характер. Традиция изучения языка революций достаточно сильна в отечественной социолингвистике. Язык эпохи Октябрьской революции и Гражданской войны блестяще описан по горячим следам такими исследователями, как Р. Якобсон («Влияние революции на русский язык», Прага, 1921), А. Баранников («Из наблюдений над развитием русского языка в последние годы», Самара, 1919), А. Горнфельд («Новые словечки и старые слова», Петербург, 1922), Е. Ремпель («Язык революции и революция языка», Рига, 1921), В. Шкловский («Современный народный юмор», Москва, 1922). Наиболее значимы для нас работы С. Карцевского («Язык, война и революция»), А. Селищева («Язык революционной эпохи») и профессора Страсбургского университета А. Мазона («Лексика войны и революции в России (1914–1918)»). Здесь стоит заметить, например, что Карцевский в своем очерке после анализа новых слов и словообразовательных морфем, получивших распространение в годы революции, пишет следующее: «Говорить же о “революции” в русском языке нет никаких оснований. Все процессы словотворчества, которые мы рассмотрели, являются обычными процессами, совершающимися в живом языке непрестанно, хотя и в менее ускоренном темпе» [2. С. 320]. Однако Селищев, по сути соглашаясь с позицией Карцевского, делает следующее замечание: «В революционные годы много прежних слов было утрачено в связи с пережитыми событиями: утратили значение в общественной жизни те предметы и явления, к которым относились эти слова. Много слов изменило свое значение тоже в связи с обстоятельствами этого времени, в связи с настроениями и переживаниями общественных групп» [3. С. 190]. Это замечание очень важно в контексте нашего исследования, потому что оно имеет отсылку на проблему со-

[1] Например, конференция «Российское общество в поисках публичного языка: вчера, сегодня завтра» Европейского университета в Санкт-Петербурге (январь 2013 г.).

циального конструирования реальности посредством языка. А именно эта проблематика онтологической связи языка группы и ее социальной деятельности, по нашему мнению, делает невозможным определение языковой практики участников протестных движений через существующие в современном русском языкознании понятия.

Так, для описания языка отдельной группы, который не представляет собой целостной системы коммуникации, а имеет словарь и грамматику национального языка, в структуре социолектов русского языка выделяют несколько понятий: жаргон, арго, сленг. Причем эти три понятия зачастую не разделяют, а используют как синонимы. Нам представляется, что эти концепты не подходят для того, чтобы определить язык протестного движения, поскольку они не отражают его глубинную направленность на преобразование реальности (подробнее на этом несоответствии мы останавливаемся ниже). Мы предлагаем ввести в структуру русского языка новый концепт для описания языковых практик участников протестного дискурса – антиязык.

Концепт антиязыка был введен в российскую лингвистику в 1993 г. в переводе работы австралийского лингвиста польского происхождения Анны Вежбицкой[1]. В частности, в небольшом параграфе приводится определение концепта «антиязыка» через концепт «антиобщество». «Антиобщество – это общество, которое существует внутри другого общества как альтернативное. Это способ выражения сопротивления – сопротивления, которое может принимать форму пассивного симбиоза, враждебности и даже разрушения. Антиязык не только существует параллельно с антиобществом – на деле он порождается им» [4. С. 107]. Это определение из фундаментальной работы «Анти-языки» (Anti-languges)[2] Майкла Халлидэя, британского лингвиста, коллеги Вежбицкой по университету Кранберры. Работа эта опубликована в 1976 г., и, учитывая, что и сегодня эта статья труднодоступна для российского исследователя, можно предположить, что определение, приведенное Вежбицкой, на долгие годы оставалось единственным упоминанием этого понятия в отечественной социолингвистике.

На данный момент в отечественной социолингвистике отсутствуют работы, посвященные понятию «антиязык». Данная статья может расширить круг понятий, который существует в современном русском языке для описания речевых практик отдельных групп. Кроме того, статья имеет определенную ценность для исследователей политического дискурса. Учитывая общемировой рост числа протестных движений, введение такого концепта, в частности, в рамках протестного дискурса в целом может быть полезным при описании языковых практик его участников.

Язык протестного движения исследуется нами по следующим материалами:

1. Плакаты митингов 2011–2012 гг.

2. Сообщения участников протестного дискурса в социальных сетях и блогах.

---

[1] *Вежбицкая А.* Антитоталитарный язык в Польше: механизмы языковой самообороны // Вопросы языкознания. 1993. № 4. С. 107–125.

[2] *Halliday M.A.K.* Anti-languages // American anthropologist. 1976. P. 570–584.

В данном исследовании мы сосредоточиваемся на языке плаката, а сообщения в социальных сетях и блогах мы используем для объяснения значения и расширения контекстов тех слов и выражений, которые были выбраны для демонстрации на митингах. Исследование языка плаката кажется нам достаточно репрезентативным, потому что мемы и сообщения, зародившиеся в Интернете, прошли своеобразный фильтр на образность, популярность и метафоричность, получив второе рождение на плакатах и в лозунгах митингов 2011–2012 гг.

Прежде, чем перейти к дальнейшему исследованию, нам бы хотелось сделать замечание, почему мы считаем, что язык протестного движения в России 2011–2012 гг. нельзя рассматривать в рамках парадигмы интернет-языка, как это делают, например, публицисты и журналисты.

Язык российского протестного движения 2011–2012 гг. теоретически можно рассматривать как язык интернет-сообщества, потому что группа изначально была сформирована на площадках социальных сетей и блогов. По определению, данному В.Н. Поправко, интернет-сообщество – это «группа индивидов, удаленно взаимодействующая в рамках компьютерно-опосредованного пространства того или иного веб-ресурса продолжительный период времени, фундированная общей целью накопления или преобразования символического продукта (информации, медиа)» [5. С. 31]. По специфике используемых каналов коммуникации и взаимодействия участников между собой мы можем утверждать, что по своей природе перед нами виртуальное сообщество. Но при этом мы не можем говорить о том, что это интернет-коммьюнити в чистом виде: основными его платформами становятся социальные сети (в первую очередь facebook), twitter и, в какой-то степени, блоги, но при этом отсутствует единая площадка, которая бы объединяла всех участников сообщества. Можно говорить о том, что границы этого сообщества не столько временные или физические, сколько символические – участники объединяются не на каком-то ресурсе, а посредством некоторого символического кода, играющего роль «фильтра» при включении в сообщество. Основные единицы распространяемой информации внутри сообщества – социально значимая информация (например, призывы пойти на выборы 4 декабря) и интернет-мемы, выражающие политическую позицию участников сообщества. На этом основании мы могли бы говорить о том, что для становящегося протестного движения в России 2011–2012 гг. характерен интернет-язык или интернет-жаргон. Однако М. Кронгауз говорит о том, что как такового интернет-языка не существует, «точнее, то, что существует, никак нельзя назвать языком. Это языковые приемы, отдельные выражения и слова, характерные для речи многих пользователей Интернета, независимо от их возраста, пола и образования. Есть, впрочем, приемы и словечки, специфические именно для отдельных групп. Они характеризуют эти субкультуры и относятся к соответствующим жаргонам. Иногда одно слово, отдельный жаргонизм разрывает границы собственной субкультуры и становится значимым для всего Интернета, иногда такое происходит не с отдельным жаргонизмом, а с целым жаргоном» [6, С.102]. То есть по существу исследователь отказывает нам в возможности использовать концепт интернет-языка

для описания языковой практики участников российского дискурса, а предлагает расчленять этот «язык» до отдельных жаргонов и «социолектов».

Итак, сделав это замечание, рассмотрим другие подходы к оценке языка протестного движения. Как уже отмечалось нами, несмотря на волну социологических и антропологических исследований, которые последовали после митинга на Болотной площади 10 декабря 2011 г., был проведен преимущественно количественный контент-анализ языка митингов и протестного движения в целом. Попытки представить анализ этого языкового явления были, но они носили эпизодический характер.

Так, М. Алексеевский[1] предпринимает попытку анализа языка плакатов митингов декабря 2011 г. в парадигме студенческих выступлений во Франции 1968 г. Как фольклорист, Алексеевский обращается к культурно-историческому контексту и вводит в исследование имя О. Ребуля – французского философа, опубликовавшего в 1975 р. «Le slogan»[2], посвященную анализу лозунгов мая 1968 г. Так, Алексеевский пишет, что Ребуль отмечает следующее: «По своей природе лозунги являются средством политической пропаганды, которая часто имеет антигуманный посыл (разжигание расовой или классовой ненависти, провоцирование нетерпимости, агрессии). По его мнению, действенным оружием против таких лозунгов должны стать контрлозунги, продвигающие идеи гуманизма, мира, толерантности» [7. С. 155]. Однако Ребуль говорит важную для нас вещь, что «различия между этими типами лозунгов должны быть не только смысловыми: обычные политические лозунги направлены на то, чтобы провоцировать определенное действие (показательно, что они часто формулируются как призывы); альтернативой им Ребуль считает «антилозунги», которые основаны на парадоксе и юморе, поэтому должны стимулировать не прямое действие, а работу мысли» [7. С. 155]. Для нас представляет некоторую ценность, что относительно плакатов и лозунгов студенческих волнений в мае 1968 г. (например, «Будьте реалистами – требуйте невозможного», «Запрещать запрещается», «Вся власть воображению» и т.д.) Ребуль использует определение с приставкой «анти», которая создает и в этом контексте некую коннотацию вселенной «анти», которой оперирует Халлидэй. На самом деле для нас важно, что в этом комментарии Ребуль отмечает такой момент, что контрлозунги являются инструментами, которые реальность протеста с ее антигуманным посылом преобразуют в реальность мира и толерантности. Интересно, что митинг 10 декабря 2012 г. в обсуждении «до» и «после» в социальных сетях его участники, а также представители СМИ (lenta.ru, gazeta.ru) называют «мимимитинг». Междометие «мимими» вышло из среды интернет-пользователей

Кроме того, Алеексеевский в своей статье вводит понятие «карнавализация»[3], приводя пример уличных протестов в Сербии в 1996–1997 гг., причиной которых стала попытка президента Слободана Милошевича отменить

---

[1] *Алексеевский М.* Кто все эти люди (с плакатами)? // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 155.

[2] К сожалению, работа Ребуля с 1975 г. не переиздавалась ни на каком языке, кроме французского, что сделало невозможным для нас изучение данного труда. Поэтому последующие цитаты из книги «Le Slogan» приводятся по статье М. Алексеевского.

[3] См. там же, с. 157.

результаты выборов в органы местной власти, где победу одержала оппозиция. Основную часть протестующих составляли студенты, их лозунги и плакаты отличались остроумием и ироничностью. Это тоже достаточно интересно для нас, потому что, как мы знаем, в центре концепции карнавала находится идея об «инверсии двоичных противопоставлений»[1], т. е. переворачивание смысла бинарных оппозиций. Обратимся вновь к исследованию Подгорецкого[2]: антиязык того рода, который он исследует, ярко показывает роль языка как отражения структуры власти в обществе. Антиязыки криминальных и тюремных субкультур наиболее чётко определены, потому что они имеют отсылку к альтернативным социальным структурам, так же как и дополнительные черты секретных языков и профессиональных жаргонов. Косвенность значения и формы, которая делает их настолько эффективными в качестве носителей альтернативной реальности, также делает их комичными по своей природе – так как они отражают другой аспект той же реальности, которую воспринимают говорящие. И хоть не все антиязыки являются протестными, но, как мы видим, природа протеста и противостояния естественна для их существования.

Таким образом, «несерьезный» характер плакатов, используемых во время серьезного «дискурса», мы, в терминах Халлидэя, можем полагать инструментом, который осуществляет поддержание некоей антиреальности. В чем же состоит эта антиреальность? Перейдем к попытке определения языка участников протестного движения России 2011–2012 гг., как к антиязыку. Приведем и рассмотрим язык протестного движения России 2011–2012 гг. с точки зрения этих критериев.

1. Антиязык определяется через понятие антиобщества, которое существует внутри другого общества как осознанная ему альтернатива.

Антиязык проводится группой протестантов, которые принципиально себя позиционируют «мы не оппозиционнеры, мы народ» [8. С. 135]. Таким образом, мы видим некую маргинальную группу, поводом для образования которой формально стало недовольство результатами выборов в Государственную думу Российской Федерации, а неформально – недовольство сложившейся политической ситуацией[3]. На данном этапе отношения этой группы с устоявшимся обществом, в терминах Халлидэя, можно определить как неоткрытую враждебность и ненасильственное противостояние.

2. Информация о лексике антиязыка, подобно ранним записям языков экзотических культур, обычно доходит до исследователя в виде списка слов.

Язык протестного движения доступен нам по плакатам митингов 2011–2012 гг., общению участников протестного дискурса в Интернете и в основном представлен списком слов, выражений и мемов.

3. Самая простая форма, которую принимает антиязык – релексилизация.

Происходит релексилазация национального языка в корпусе понятий, связанных с мошейнничеством, обманом, отношением властьимущих и на-

---

[1] См. *Бахтин М.М.* Франсуа Рабле и народная смеховая культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

[2] См. *Podgorecki A.* «Second Life» and Its Implications. Mimeograph. P. 20.

[3] Нужно отметить, что на период митингов президентом РФ был еще Д. Медведев, а следовательно, мотивы недовольства личностью В. Путина присутствуют, но их еще нельзя назвать ведущими.

рода. Происходит это в основном на уровне существительных («146 процентов», «снежная зима», «распределение Гаусса», «жулики и воры» и т.д.) и глаголов («чуровать», «обволшелбили» и т.д.). Так, на митинге 24 декабря из 1384 плакатов, доступных в нашей выборке, 10 были посвящены мему «146 процентов», 13 – «волшебство», 7 – «Гаусса», 34 – «жулики и воры», 2 – «зима», 12 – «чур», «чуровать», 65 – «чуров».

4. Принцип формирования антиязыка следующий: грамматика нормативного языка, но другой вокабуляр.

Изменения в языке коснулись только лексики, не затронув грамматику.

5. Эффективная коммуникация заключается в обмене смыслами, непонятными для аутсайдера.

Активно используются мемы, разработанные в интернет-общении участниками дискурса до того, как выйти с ними на митинги. Как правило, мемы выполняют функцию разделения «свой – чужой», потому что несут в себе некую метафору, непонятную постороннему наблюдателю без погружения в контекст. Также об успешной кодификации языка можно говорить на примере аккаунта в сети Twitter СМИ Lenta.ru. Если в новостных заметках журналисты издания не позволяют себе «хулинганства» с использованием антиязыка протестного движения, то для продвижения этих новостей в социальных сетях «хулиганить» разрешено. Так, на сообщение в Twitter с текстом: «А почитайте статью, как главный волшебник изумрудной России говорит, что он ничего не чуровал»[1] (ссылка на статью с интервью председателя ЦИК Чурова), пришло порядка 50 откликов, общее содержание которых можно свести к следующим: «Как я должен понять из анонса о чем речь?», «Пишите анонсы уже нормальными словами!», «Лента, вы вообще с кем здесь разговариваете?».

6. Антиязык – это не опциональное дополнение, а фундаментальный элемент существования «антиобщества» и феномена «второй жизни».

Вопрос о том, что язык протестного движения является основополагающим для существования протестного движения, представляется нам достаточно интересным. Митинг 10 декабря 2012 г. на Болотной площади социологи называют «восстанием новичков»[2], потому что большая часть вышедших на площадь людей ранее в митингах не участвовала. Так, 64% людей, пришедших на митинг на проспект Сахарова, были максимум на втором подобном мероприятии в своей жизни[3]. Причем среди причин, побудивших их прийти, респонденты называли предшествующую интернет-дисуссию и возможность выразить себя. Стоит отметить, что количество плакатов на митинге 24 декабря в процентном соотношении превышает почти в 2 раза количество плакатов на митинге 10 декабря. В терминах Халлидэя, мы можем говорить о том, что в таком количественном росте проявляются тенденции соревнования и выразительности – характерные, но не определяющие антиязыка. Но некоторые респонденты высказывались, что «возможность сделать плакат» или «огромное количество людей с интерес-

---

[1] Архив Twitter-аккаунта @lentaruofficial. Сообщение от 15 января 2012 года.

[2] *Громов Д.* «Мы не оппозиция, а народ»: новые черты уличного политического акционизма» // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 136.

[3] См.: Там же. С. 140.

ными плакатами» были определяющими при решении пойти или не пойти на митинг. Поэтому мы можем говорить о том, что язык протестного движения является очень важным фактором самоидентификации этого антиобщества, поддержания его и контрреальности, им генерируемой. В самом широком смысле поддерживающими реальность другими будут все те, кто использует тот же самый язык.

7. Важная особенность антиязыка – метафора. При этом он сам по себе, как явление метафоричен устоявшемуся языку.

Халлидэй, говоря о метафоре, подчеркивает, что в случае с антиязыком нам важны не то, как преобразуются понятия, которые заменяются, а важно, какие именно понятия подлежат релексилизации. В рамках протестного дискурса нам важно выделить, что массовой метафоризации подверглись следующие положения:

- Лидер страны, правящая партия, политический режим (например, «удав Пу», «жулики и воры», «стабильность»).
- Самоидентификация (например, «разъяренные хомячки», «бандерлоги», «адепты Гаусса», «бараны», «сердитые горожане»).
- Обман, жульничество, мошенничество (например, «чуровать», «идти против Гаусса», «карусель»).

Нам представляется важным выделение этих категорий, потому что они помогают нам осознать проблемы и требования протестного движения. Исходя из того, какие классы понятий были подвержены релексилизации, мы можем говорить, что для протестного движения очень важна проблема самоидентификации – они пытаются определить себя не через понятие «оппозиционного движения», которое в нашей стране имеет коннотации бессмысленного и беспорядочного сопротивления, они пытаются отделить себя от него и представиться частью народа. Но в то же время, судя по самоназваниям, они от понятия «народа» тоже дистанцируются, вводя в них дескрипции, которые определяют их как интеллигентов со средним уровня доходов. Говоря о метафорах для обозначения власть имущих, стоит отметить, что релексилизуются исключительно личности Д. Медведева и В. Путина, правящей партии и связанной с ее правлением ситуации в стране («стабильность»). В целом не представлены анархичные или революционные настроения, всем предлагается тихо уйти или просто прибегнуть к изменениям. Поэтому мы можем говорить, что «сердитые граждане» требуют изменений и реформ, а не кардинального слома социального строя. История с третьим классом понятий обмана тоже достаточно характерна, потому что в ней раскрывается стереотип о «смирении» и «честности» русского человека. Таким образом, можно говорить, что только явный обман может побудить к действию.

8. Самообновление лексики антиязыка – ответ на постоянное давление устоявшейся реальности.

Несмотря на то, что после зимы 2012 г. такое явление, как массовые митинги с большим количеством визуальных лозунгов, сошло на нет, мы можем продолжать отслеживать язык протестного движения в социальных сетях. Причем мы можем рассматривать общение как лидеров движения (А. Навальный, Б. Акунин, К. Собчак, официальный Twitter-аккаунт

@lentaruofficial), так и простых обывателей. Стоит сказать, что постоянное обновление лексики действительно происходит. После событий 2012 г. в основном она касается деятельности президента и Следственного комитета (в отношении дел, связанных с протестными выступлениями). Так, например, после новости в сентябре 2012 г. о полете президента В. Путина во главе клина стерхов появился массив лексики, связанный с мотивами животного царства (например, «верховный стерх», «предводитель корюшки» и т.д.).

Таким образом, несмотря на то, что язык протестного движения не является таким ярким случаем антиязыка, в отличие от языка революции, мы можем говорить, что речевые практики участников протестного дискурса России 2011–2012 гг. можно определять этим концептом.

Сегодня, когда исследователи говорят о появлении новых культур и феноменов в жизни общества (например, цифровая культура), очень важно, чтобы в понятийном аппарате исследователей был такой концепт, который бы отвечал задачам описания новых явлений. Благодаря развитию цифровых технологий, открытиям в областях естественных наук, мы все чаще и чаще сталкиваемся с ситуацией возникновения новых смыслов, новых сущностей и новых реальностей, которые они порождают. И концепт антиязыка, или по крайней мере заложенная в него идея поддержания существования антиреальности, кажется достаточно перспективным, чтобы помочь исследователям дать ответ на вызовы нового времени.

Литература

1. *Мечковская Н.Б.* Социальная лингвистика. М.: Аспект Пресс, 2006.

2. *Карцевский С.О.* Язык, война и революция: Научно-популярный очерк // Современные записки. 1922. Кн. X.: Культура и жизнь. С. 320.

3. *Селищев А.М.* Язык революционной эпохи: Из наблюдений над русским языком последних лет. 1917–1926. М., 2003. С. 190.

4. *Вежбицкая А.* Антитоталитарный язык в Польше: механизмы языковой самообороны // Вопросы языкознания. 1993. № 4. С. 107–125.

5. *Поправко В.Н.* Интернет-сообщества: специфика и роль в формировании социального пространства: дис. … канд. социол. наук. Томск, 2011. С. 31.

6. *Кронгауз М.* Самоучитель албанского М.: АСТ, Corpus, 2013. С. 102

7. *Алексеевский М.* Кто все эти люди (с плакатами)? // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 155.

8. *Громов Д.* «Мы не оппозиция, а народ»: новые черты уличного политического акционизма // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 135.

Rogovich Tatiana V. National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/23

ANTI-LANGUAGE AS A SOCIAL FORM OF LANGUAGE ON THE EXAMPLE OF RUSSIAN PROTEST DISCOURSE (2011-2012)

Keywords: protests, social movements, identity, anti-language, sociolinguistics.

Analysis of language practices of Russian protesters in the winter 2011-2012 revealed that state of art in Russian sociolinguistics is missing a concept that can be used as an adequate definition for these practices. Sarcastic, metaphorical, humorous language of protesters received phenomenal attention of social scientists but mostly in a sociological prospective as a tool of middle class self-manifestation. Attempts to classify this language phenomenon were very limited. Nevertheless, the similarities between winter 2011-2012 protest discourse and language shifts accompanying revolutions are rather apparent. Even though, revolutionary discourse is apparently an extreme case of social ‘re-construction’ of reality, “carnavalesque” protest language formed in the winter 2011-2012 has properties and features resembling it. Albeit a fact that Russian sociolinguistics was heavily formed

during revolution in the beginning of the 20th century, the unified concept for revolution's language definition was not crystallized. Present article proposes to use a concept "anti-language" introduced by British sociolinguist M.A.K. Halliday as a proxy for description of protest and revolutionary language. Author is distinguishing the main features of "anti-language" and analyzing protest discourse of the winter 2011-2012 in order to find them. The conclusion is that this concept is more appropriate definition for protest and revolutionary discourse than terms generally accepted in Russian linguistics (e.g. jargon, sociolect, etc.). In future will be established links between concepts of anti-language (Halliday), carnavalesque (Bakhtin) and social construction of reality (Berger and Luckmann). Based on that Halliday's concept of anti-language will be refined and complemented.

References

1. Mechkovskaya, N.B. *Sotsial'naya lingvistika* [Social Linguistics]. Moscow: Aspekt Press.

2. Kartsevskiy, S.O. (1922) Yazyk, voyna i revolyutsiya: Nauchno-populyarnyy ocherk [Language, war and revolution: an essay]. *Sovremennye zapiski*. X. p. 320.

3. Selishchev, A.M. (2003) *Yazyk revolyutsionnoy epokhi: Iz nablyudeniy nad russkim yazykom poslednikh let. 1917–1926* [Language of the revolutionary era: From the observation of the Russian language in recent years. 1917–1926]. Moscow: Librokom.

4. Wierzbicka, A. (1993) Antitotalitarnyy yazyk v Pol'she: mekhanizmy yazykovoy samooborony [Antitotalitarian language in Poland: the language of self-defense mechanisms]. *Voprosy yazykoznaniya*. 4. pp. 107–125.

5. Popravko, V.N. (2011) *Internet-soobshchestva: spetsifika i rol' v formirovanii sotsial'nogo prostranstva* [Online communities: Specifics and role in the social space]. Abstract of Sociology Cand. Diss. Tomsk.

6. Krongauz, M. (2013) *Samouchitel' albanskogo* [A Self-Teacher of Albanian]. Moscow: AST, Corpus.

7. Alekseevskiy, M. (2012) Kto vse eti lyudi (s plakatami)? [Who are all these people (with posters)?]. *Antropologicheskiy forum*. 16. p. 155.

8. Gromov, D. (2012) "My ne oppozitsiya, a narod": novye cherty ulichnogo politicheskogo aktsionizma ["We are not the opposition, but the people": new features of street political actionism]. *Antropologicheskiy forum*. 16. p. 135.

УДК 17.0. 177
DOI: 10.17223/1998863X/32/24

В.Н. Сыров

РОЛЬ ПРИНЦИПОВ В МОРАЛЬНОМ РЕШЕНИИ[1]

Обсуждается возможное решение кантовской моральной дилеммы в свете распространенной в англоязычной литературе полемики между принципалистами, настаивающими на решающей роли принципов в определении конкретных моральных решений, и партикуляристами, подчеркивающими роль контекстов. Утверждается, что возможное решение требует переопределения природы и роли принципов. Принцип требует интерпретации и конкретизации и не может быть непосредственно применен. Тогда требование безусловности относится только к принципу, а не к конкретной норме. Представляется, что предложенная трактовка обеспечивает методологию решения дилемм типа: допустима ли ложь для спасения жизни третьего лица.

Ключевые слова: *категорический императив, партикуляризм, принципализм, моральный принцип, Иммануил Кант, моральная дилемма, моральная обязанность, холизм, контекстуализм.*

Известна позиция Иммануила Канта, сформулированная в его работе «О мнимом праве лгать из человеколюбия»: «…Священная, безусловно повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума: во всех показаниях быть правдивым (честным)» [1. С. 294]. Она предполагает, что некто, находясь в ситуации выбора: солгать злоумышленнику, чтобы спасти гостя, или сказать правду, где в данный момент гость находится, – должен безоговорочно выбрать последнее. По сути, речь идет о том, что сейчас принято называть моральной дилеммой. Обычно она определяется как «моральный выбор, который независимо от того, какое решение будет принято, имеет негативные последствия» [2. P. 384]. Говоря иначе, это положение дел, где следование одному моральному требованию с необходимостью приводит к нарушению другого морального требования и наоборот.

Очевидно, конечно, что сам Кант не принял был интерпретации вышеописанной ситуации как дилеммы. Ведь если моральные требования носят характер всеобщего закона, они являются безусловными и не допускают исключений. В этом отношении он был совершенно прав, поскольку признание исключений противоречило самой сущности морали, а именно всеобщности и необходимости ее требований. Резонно допустить, что для Канта дилемма не возникает именно потому, что требование «не лгать» выступает для него тождественным введенному им высшему практическому принципу или принципу нравственности, который, как известно, гласит: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» [3. С. 90].

[1] Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (грант № 13-06-00119) в рамках проекта «Концептуальные основания прикладной этики: методология принятия морального решения».

1. Правомерность предложенного немецким мыслителем решения неоднократно обсуждалась. В отечественной мысли примечательной можно считать дискуссию, состоявшуюся в декабре 2007 г. в Секторе этики Института философии РАН и инициированную докладом Рубена Апресяна «О допустимости неправды по обязанности и из заботы. Один случай Канта» [4]. Позиция докладчика однозначна и заключается в отрицании правомерности кантовского решения. Естественно, что наиболее примечательными являются приводимые автором аргументы, которые он развивает далее в статье «О [не]допустимости лжи (об одном кантовском рассуждении)» [5. С. 141–153]. Базисным, видимо, стоит считать полагание «нормативной негомогенности морали» или, словами Апресяна, «допущение, при котором какое-то содержание морали признается абсолютным, в смысле безусловным, а какое-то – относительным, в смысле условным; при котором степень императивности моральных принципов признается различной: наряду с требуемым и запретным есть рекомендуемое и нерекомендуемое, приемлемое и неприемлемое» [4]. Это допущение также подразумевает, что анализ кантовских рассуждений является критическим, а не кантоведческим, т.е. направленным на прояснение и уточнение позиции самого Канта. Данное условие позволяет сразу отсечь возможные контраргументы, предъявляемые Апресяну, типа «автор, говоря то-то, на самом деле имел в виду то-то и то-то».

2. Вкратце воспроизведем список аргументов докладчика. Несколько условно их можно разделить на два типа: выявление ущербности кантовской трактовки с позиций самой же кантовской методологии и критика ее с других методологических позиций. Что касается первого подхода, то автор вполне правомерно замечает, что в данном контексте требование правдивости вступает в противоречие с кантовским же положением об отношении к человеку как к цели, которое должно распространяться также и на отношение к гостю. Тем самым положение дел интерпретируется Апресяном как конфликт обязанностей, порождая резонный вопрос об основаниях кантовского приоритета в выборе. Что касается некантовской методологии, то, как отмечает автор, «мы можем примерить к анализу данного примера утилитарианскую этику или этику заботы; оба подхода основаны на этическом консеквенциализме. Мы можем проанализировать данный случай с позиций этики добродетели... Ни при одном из этих подходов предательство не может быть оправданным» [4].

Последующая дискуссия примечательна богатством толкований данной ситуации и разнообразием предлагаемых аргументов. Это обстоятельство позволяет не только посмотреть на ситуацию с разных сторон, но и, с одной стороны, отсечь, а, с другой стороны, усилить ряд ее трактовок для чистоты примера. Прежде всего, следует отбросить правовые интерпретации задачи. В данном случае неважно, как она решается в праве и решается ли вообще. Если ситуация опознана как моральная, то моральное решение предполагает только моральные аргументы. Во-вторых, полагаем, что допустимо уточнить и даже ужесточить условия задачи, чтобы избежать неоднозначности толкований типа точно ли некто является злоумышленником, точно ли мы знаем, что злоумышленник намерен убить гостя, и т.д., а также обходных решений типа как обхитрить злоумышленника. Это важно, чтобы ситуация с большей

степенью очевидности предстала в виде дилеммы или конфликта обязанностей, а не конфликта склонности и долга, к примеру. Поэтому задачу можно драматизировать, сформулировав в виде вопроса: допустимо ли солгать убийце, если ложь является единственным условием спасения жизни того, кого убийца намеревается убить.

Итак, попробуем внести свою лепту в решение этой проблемы, предполагая при этом, что оно должно предстать не обсуждением казуса, а методологией решения подобных дилемм. Как правомерно отметил Апресян, «этическая теория должна давать ключ к анализу ситуаций и казусов» [5. С. 151]. Это означает, кстати, отказ или постановку под вопрос подхода (и соответствующего словаря), осмысливающего ситуацию в терминах правила и исключений. Далее, поставим вопрос: возможно ли решение данной ситуации в рамках деонтологии кантовского типа, предполагая, что мы не будем прибегать к методологии консеквенциализма или теории добродетели. Более того, согласимся с тем, что, «для того чтобы Кантова теория морали могла быть испытана (с помощью мысленного эксперимента) на способность ее эффективно решать моральные дилеммы и тем самым служить авторитетным руководством к действию, в исходной проблемной диспозиции должны быть предусмотрены два, и только два, потенциально возможных альтернативных решения, каждое из которых должно быть мотивировано тем или иным специфически моральным, причем бесспорно моральным, и только моральным, требованием» [6. С. 35].

Для этого, вслед за Апресяном, представим ситуацию как конфликт обязанностей, хотя сам Кант, как и подчеркивает наш автор, это отрицает [5. С. 149–150]. Тогда стоит согласиться с тезисом Апресяна, что речь должна идти об обязанностях домохозяина по отношению не только к злоумышленнику, но и к гостю, причем именно в терминах Канта (долг перед человечеством в лице…). Тем самым методология анализа должна включать два типа отношений: хозяин – злоумышленник и хозяин – гость. Правда, утверждается, что «домохозяин не находится ни в каких отношениях со злоумышленником» [5. С. 148]. Но мы полагаем, что стоит допустить, что сам факт контакта со злоумышленником уже предполагает возникновение отношения одного разумного существа с другим. Но при этом допустим, что взаимное отношение отсутствует. Иначе говоря, у злоумышленника по определению нет обязанностей или обязательств по отношению к хозяину и гостю. Предположим также, что для хозяина и гостя укрыться в доме – это единственный для гостя способ спастись. Это условие избавляет нас от обсуждения вопроса об обязательствах гостя по отношению к хозяину, а значит, от обсуждения рассуждений, что «друг, действуя в рамках и в логике дружбы, ни в коем случае не может поставить меня (своего друга) в ситуацию, когда от меня требуется совершить нравственно недостойный поступок – нарушить нравственную норму» [4].

Допустим еще одно условие, что речь идет не о друге, а о любом индивиде, жизнь которого под угрозой. Апресян полагает, что при интерпретации ситуации как конфликта обязанностей «отдельно встает теоретическая задача установления возможных различий по степени императивности обязанностей человека перед разными другими – перед близкими, посторонними

и тем более чужими (к кому, разумеется, относятся злоумышленники)» [5. С. 150]. Более того, утверждается, что «домохозяин не находится ни в каких отношениях со злоумышленником» [5. С. 148]. Здесь, видимо, следует отметить два момента. Во-первых, представляется, что тезис о различии по степени императивности обязанностей в зависимости от близости или чуждости уводит нас в сторону. К примеру, преднамеренное убийство, совершенное близким, не перестает быть убийством. Поэтому, возможно, стоит учитывать не столько степень близости или дальности субъектов отношений, сколько характер их действий (убийство или лжесвидетельство, нарушение обещания или спасение жизни).

Наконец, как подчеркивает Апресян, «условием мыслимости конфликта обязанностей является признание гетерогенности морали [5. С. 150]. Тезис о гетерогенности также требует расшифровки. Подразумевает ли это, что мы должны говорить о наличии в морали, как указывал сам автор, не только требуемого, но и рекомендуемого, желаемого. Если да, то должно ли такое различение определяться конкретной ситуацией или теоретически построенной иерархией? Далее, означает ли это, что в решении этических задач мы можем перескакивать с деонтологии к консеквенциализму? Наконец, означает ли гетерогенность, что моральная концепция, на которую мы опираемся, может быть внутреннее противоречивой?

Все эти рассуждения и замечания призваны наметить путь выработки возможной методологии решения данной (и подобных) задач, который, с одной стороны, сохранял бы верность кантовской деонтологии, а, с другой стороны, избавлял бы (ограничивал) нас от возражений, которые ей предъявляются или могли бы быть предъявлены. Фраза «верность кантовской деонтологии» означает принятие тезиса, что мораль представляет собой следование принципу (а не действие из последствий в случае консеквенциализма), который мыслится как безусловный, или, в терминах участников дискуссии, как абсолютный, т.е. не допускающий исключений или ограничений.

Движение в этом направлении упирается в проблему, которая уже несколько десятилетий обсуждается в западной (англоязычной) литературе. Речь идет о роли принципов в теоретическом и практическом определении моральности. Иначе говоря, это вопрос о том, что должно устанавливать моральность (правильность или неправильность) наших действий или оценок тех или иных ситуаций. Альтернативные позиции обозначаются как позиции «принципалистов» (generalists or principalists), настаивающих на решающей роли принципов, и «партикуляристов» (particularists), отрицающих их значение [7. P. 80–86]. Позиция первых наиболее распространена в этической традиции и кажется самоочевидной. В теоретическом плане принципализм обычно трактуется как исчислимый набор правил (принципов) (не лгать, держать обещания), определяющих, что считать правильным или неправильным, должным или недолжным, и почему надлежит считать так, а не иначе (исходя из последствий или превращением в цель или средство). По отношению к эмпирии данный набор правил выступал бы объяснением или предоставлял бы основания для идентификации ситуации как моральной (действие трактуется как ложь). В практическом плане набор таких правил играл бы роль обоснования или оправдания для морального суждения, что надлежит

делать в данной ситуации [8. P. 3–4]. В самом простейшем случае принципализм может быть представлен как «взгляд, что моральная мысль основывается на механическом применении принципов или правил» [7. P. 81]. Соответственно, утверждается, что наличие таких общих принципов обеспечивает последовательность, объективность и рациональность моральных действий и мыслей [7. P. 81].

Альтернативная позиция свое наиболее яркое воплощение нашла в работах британского философа Джонатана Дэнси (Jonathan Dancy). Как отмечает сам Дэнси, исходная предпосылка партикуляризма состоит в утверждении, что «основание поведения (или рассмотрение того, что служит основанием) в новом случае не может быть выведено из предшествующего поведения» [9. P. 60]. Этот подход предполагает определенную интерпретацию реальности, которая заключается в утверждении, что каждая новая или морально значимая ситуация всегда наделена такими специфическими морально значимыми чертами, которые не тождественны другим морально значимым чертам в других ситуациях. Если это так, то «апелляция агента действия к моральным принципам для обоснования моральных суждений является плохо обоснованной» [8. P. 3]. Тем самым, согласно Дэнси и его последователям, моральный принцип ничем не может помочь ни в идентификации природы ситуации, ни в определении правомерности действия в ней, поскольку по своей природе он обречен игнорировать ее специфические черты.

Отсюда вытекают две сущностные черты партикуляристского подхода, которые принято обозначать как «холизм» и «контекстуализм». Суть холизма была выражена Дэнси в утверждении, которое приобрело характер формулы: «То, что в одном случае функционирует как основание для предпочтительного действия, в другом случае вообще может не являться основанием или стать основанием для противоположного действия» [9. P. 60]. Тезис означает, что в одних ситуациях ложь может быть морально-отрицательным, а в других – морально-положительным или морально-нейтральным явлением. Этот подход противопоставляется так называемому атомизму или утверждению о существовании неизменных моральных черт (ложь всегда остается ложью в морально-отрицательном смысле), к которому, по мнению партикуляристов, тяготеет принципализм. При этом радикальный партикуляризм утверждает, что холистский подход не следует трактовать как набор неизменных моральных черт, которые просто меняют (перекомбинируются), или иерархию значимости в разных ситуациях [8. P. 21–22].

Контекстуализм означает, что основания для распознания морально значимых черт и определения правильного действия следует искать не в общем принципе, а в специфике ситуации, или, образно говоря, не снаружи, а изнутри. В более тонких версиях сущности контекстов принято различать два их типа: внутри ситуации и между ситуациями. Во втором случае контекст предполагает установление сети отношений между ситуациями [8. P. 152], суть которого не в выявлении общих черт, им присущих, а в приобретении опыта распознания моральности ситуации и умения принять правильное решение.

Как следствие, партикуляристский подход акцентирует внимание на роли агента действия и ожидает от него моральной виртуозности, которая характеризуется не столько умением обобщать и делать логический вывод,

сколько чувствительностью к определению характера опыта, с которым индивид сталкивается и который он должен накапливать и этически осмысливать. Отсюда, естественно, больший упор на обучение и моральную практику, которые, кстати, выступают условием и способом обеспечения рациональности действующих субъектов [8. P. 34– 35].

Еще одним важным следствием, вытекающим из партикуляристского подхода является определение характера окружающего нас мира. Как подчеркивает Benedict Smith, для партикуляриста «нормативная сила оснований укоренена в самих вещах» [8. P. 47]. Этот тезис подразумевает, что мир не должен быть интерпретирован как нечто внешнее индивидам, населяющим его. В противном случае для определения моральности ситуаций пришлось бы апеллировать к общим принципам или субъективным представлениям. Поэтому опыт, чтобы «быть осмысленным, должен быть чреват должным» [8. P. 147]. Иначе говоря, партикулярист должен предполагать, что наше бытие представляет собой совокупность не только физических нейтральных объектов, но и моральных практик, внутри которых мы себя находим. Такой подход, во-первых, обеспечивает условия для полагания объективности моральных ценностей и ставит решающей задачей разработку механизмов передачи полученного знания. Во-вторых, он позволяет искать условия для формулировки моральных суждений в самом опыте, а не за его пределами.

Конечно, существуют различные направления в партикуляристском подходе. Так, Robert Audi выделяет пять типов партикуляризма: эпистемологический, концептуальный, генетический, методологический и нормативный, различающихся по подходу к статусу, роли и соотношению конкретных случаев с общими принципами [10. P. 38–40]. Причем в том, что касается нормативного партикуляризма, он выделяет сильную и умеренную версии, расходящиеся по поводу оценки стабильности морально значимых черт или, в терминологии участников дискуссии, наличия или отсутствия их «инвариантной валентности» [10. P. 40]. Сильная версия нашла свое выражение в сформулированном выше тезисе Дэнси. Но тем не менее при всех расхождениях общим остается сомнение или отрицание возможности или правомерности эффективного применения общих принципов к определению моральной природы частных случаев.

Вызов, брошенный принципализму, потребовал соответствующей проработки и модификации его базисных установок. Если говорить о путях решения, то, видимо, можно выделить два направления: отвергать базовые установки партикуляризма, а именно тезис об относительности моральных черт, либо показать совместимость генерализма и холизма (контекстуализма) [11. P. 478–483]. Что касается первого, то он строится на упреке партикуляристам, что тезис об относительности моральных черт приводит к размыванию их значимости и невозможности распределить приоритеты. Иначе говоря, как минимум, встает вопрос об основаниях, почему следует считать убийство более предосудительным, чем нарушение обещаний, к примеру. Поэтому генералисты полагают, что во избежание подобных следствий следует сохранять тезис о постоянстве (внеконтекстуальности) моральных черт, но допускать возможность их перекомбинации в зависимости от обстоятельств.

Этот тезис подводит ко второму варианту решения проблемы, а именно необходимости учитывать контекст для определения значимости тех или иных моральных черт. К примеру, следует ли держать обещание, если оно дано под давлением. Общий вариант, предложенный генералистами, судя по всему, заключается в необходимости полагать более сложную структуру принципа. Она должна содержать не только суть самого принципа (лгать плохо), но и условия его выполнения (лгать плохо, если ложь приводит к тому-то и тому-то) [12. P. 84–88]. Резонно, что такой «гарантированный» (hedged) моральный принцип, во-первых, объяснял бы не только, что морально правильно, но и почему это так, а, во-вторых, формировал бы моральную чувствительность к контексту и тем самым обеспечивал надежное моральное руководство в конкретной ситуации [12. P. 88]. В отечественной литературе сходные идеи содержатся в статьях Теодора Ойзермана о необходимости разумного учета обстоятельств [13. С. 177] и Давида Дубровского о необходимости учитывать контекст эмпирических суждений [14. С. 20]. Правда, здесь возникает проблема, артикулированная партикуляристами. Чтобы гарантированный моральный принцип мог предоставить хорошую модель объяснения того или иного положения дел или стать надежным моральным гидом, необходим конечный список всех ограничений или условий его выполнения. Осуществимо ли это?

Итак, какую лепту мы можем внести в данную полемику при условии принятия базисной идеи принципализма, с одной стороны, и холизма – с другой. Принять первое – значит признать, что принципы могут и должны выполнять как теоретическую, так и практическую функции. Принять второе – значит допустить, что при определении той или иной черты как моральной или более морально значимой, чем иные, следует учитывать контекст. Полагаем, что исходная предпосылка возможного варианта решения заключается в интерпретации сущности и роли принципа.

Первый вопрос здесь: что же понимают под принципами участники дискуссии. Дэнси пишет о таких обычных принципах, как «не лгать», или о «решающих принципах», таких как принцип утилитаризма, полагая, что может иметь место целый список принципов [9. P. 67]. Pekka Vayrynen говорит о «принципе, таком как “причинять боль плохо”» [12. P. 87]. Robert Audi подчеркивает, что «за примерами общих принципов далеко ходить не надо: достаточно вспомнить запреты на ложь, кражу, убийство, выраженные в десяти заповедях». Далее он упоминает кантовский категорический императив и принцип полезности Джона Стюарта Милля [10. P. 31]. Судя по контексту употребления, авторы не видят принципиального различия между требованиями типа «не лгать» и категорическим императивом или принципом полезности. Употребляя выражение «общие принципы», они понимают скорее степень отвлеченности от эмпирии и наличие или отсутствие исключений из них. Такой подход в целом соответствует тому, как определяется принцип в словарях. Он трактуется как общая причина, правило, закон, обобщающий эмпирический материал, или другие правила. В целом это вполне правомерное употребление данного термина. Тонкость в том, как характеризовать соотношение между общим принципом типа категорического императива

и требованиями типа «не лгать». Говоря иначе, в чем смысл общности или фундаментальности принципа?

Допустим, что в качестве принципа выступит кантовский категорический императив. Не вдаваясь в тонкости историко-философского исследования, будем полагать, что требование относиться к разумному существу как к цели, а не средству следует рассматривать как конкретизацию требования «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты можешь в то же время пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [3. С. 83]. Конкретизация означает, что оно выступает содержанием категорического императива и является как источником всех максим, которые могли бы стать всеобщими законами, так и критерием оценки тех максим, которые могли бы на этот статус претендовать.

Наш основной тезис состоит в том, что это положение в принципе не может и не должно быть непосредственно применено, но не по тем причинам, о которых говорят партикуляристы. Это невозможно сделать в силу абстрактности его формулировки, которая, в свою очередь, обусловлена его основной функцией, благодаря чему его можно считать именно принципом. Принцип тогда следует трактовать как положение, указывающее, что и как делать разумному существу, если оно намерено быть моральным, а потому призванное быть критерием их отличия от требований иного рода и ориентиром организации жизни в целом [15. P. 343]. В этом смысле принцип безусловен. Он не может иметь никаких исключений, но не потому, что не совпадает с моральной практикой или действует лишь в идеальных условиях [16. P. 61], а потому, что призван определять, что считать моралью как таковой. Иначе говоря, согласно ему действие или отношение, кратковременное или долговременное приобретает моральное звучание, если и только если в нем реализуется отношение к индивиду как цели, а не как к средству. Во всех остальных случаях оно либо аморально, либо внеморально. С этой точки зрения говорить о том, что принцип должен быть чем-то дополнен – значит полагать, что существуют еще какие-то иные критерии определения моральности. Кстати, резонно предположить по той же самой причине, что принцип может быть только один как основа построения системы норм [17. С. 48].

Но очевидно и другое. В таком виде принцип не может стать орудием решения конкретных задач. Дело не в том, что человек не идеален, а в том, что в силу разнообразия и многообразия человеческих отношений необходима интерпретация сути принципа. Иначе говоря, следует расшифровать для того или иного типа ситуаций, что значит относиться как к цели. Или наоборот, если имеет место сообщение заведомо ложной информации, почему его надлежит считать морально недопустимым? Недаром тот же Кант вводит понятие достоинства, проясняющего в чем заключается отношение как к цели [3. С. 95]. Тогда стоит утверждать, что принцип нуждается в интерпретации и конкретизации, а не в ограничении или дополнении чем-либо еще. Суть интерпретации – в прояснении смысла морального принципа, а именно, что значит относиться как к цели. Общее направление конкретизации – формулировка набора положений, которые должны формировать и направлять как мотивы, побуждающие к конкретным действиям, так и сами эти действия. Вот почему мы вынуждены конкретизировать его как тре-

бование, к примеру, «сохранять свое достоинство и уважать достоинство других», а его, в свою очередь, – как требования «не лгать», «держать обещания», поскольку в них и проявляется более общее требование. Тогда резонно было бы для таких требований сохранять термин «правила» или «нормы».

С этой точки зрения любое конкретное требование следует считать принципиально обусловленным хотя бы местом, временем и типом ситуации. Безусловным следует полагать лишь принцип. Обусловленность означает не отказ от моральных действий, если не соблюдаются надлежащие условия, а необходимость осуществлять иные моральные действия, наиболее уместные (релевантные, необходимые) в данной ситуации. Принцип как раз должен предоставить основания для их определения. Основание заключается в тезисе, что надлежит осуществлять такие действия, которые обеспечат отношение ко всем тем, кто затронут данной ситуацией, как к целям, а не средствам. Соответственно, если есть правила, предписывающие, как действовать в данном случае, надлежит следовать им. Если их нет, то именно принцип становится источником их разработки, актуализируя вопрос, какие именно действия надлежит осуществить в данной ситуации, чтобы все ее участники воспринимались как цели.

Представляется, что в этом месте становится правомерным вопрос об интуиции как источнике формирования моральных требований. Партикуляристы неоднократно подчеркивают, что принципализм нечувствителен к специфике ситуации, а потому моральное решение должно являться не простым выводом из принципа, а носить творческий характер. Поэтому речь должна идти не только о логике, но и об искусстве суждения. Рискнем утверждать, что предлагаемый подход к трактовке роли и статуса принципа предоставляет методологию возможного решения. Суть в том, что суждение: что и как надлежит делать в данной ситуации, естественно, не может быть механическим выведением из принципа. Оно требует интуиции, накопления и осмысления опыта в силу специфического контекста (если мы опознаем, что он есть). Это бесспорно. Но решение, которое должно быть принято, не может быть простым следствием субъективных установок. Как минимум, оно требует морального обоснования (перед действием или задним числом), а не какого-либо иного. Тогда задача принципа заключается в предоставлении не самого решения, а направления его поиска и надлежащего обоснования. Иначе говоря, принцип очерчивает путь, а именно указывает, что надлежит искать такие действия, которые реализовали бы отношение ко всем участникам данной ситуации как к целям. Но, предписать, каким конкретно должно быть такое действие, принцип не в состоянии по своему статусу. Это в компетенции самих ее участников или экспертов по ее решению.

Вот тут встает принципиальный вопрос: как следует трактовать правила? Исчерпывают ли они принцип, может или должен ли он быть сведен к их конечному набору? Стоит ли трактовать его как простое обобщение имеющихся норм? Полагаем, что такой подход лишает принцип его эвристической силы, а именно перспективы быть источником новых правил и предоставить механизм решения моральных дилемм. В некотором смысле редукция к списку правил порождает или усиливает такие моральные дилеммы. Иначе говоря, если бы принцип был редуцирован к списку правил, то встал бы во-

прос об основаниях принятия решения в ситуации, когда следование одному моральному требованию порождает нарушение другого морального требования. Ведь в таком случае любое моральное правило истолковывалось бы как безусловное, а индивид оказывался бы в эпистемологическом и практическом тупике.

Представляется, что предложенная выше трактовка принципа предоставляет методологию выработки возможных решений в ситуации выбора. Следует полагать, что ни одно правило не может исчерпать принципа в силу его абстрактности, которая, в свою очередь, обусловлена его функциями. Общий путь решения тот же, что описан выше. Надлежит выбрать или создать то решение, которое обеспечит отношение ко всем участникам обсуждаемой ситуации как к целям. Тезис можно конкретизировать, опираясь на плодотворное (по словам самого Канта) решение о царстве целей [3. С. 94]. Не вдаваясь в детали историко-философской интерпретации этой мысли, можем предполагать, что идея царства целей включает в себя обеспечение возможности для каждого индивида быть их участником. Вполне резонно считать, что следование моральным требованиям – это не просто моральный долг, который мы реализуем по случаю (столкнувшись с другими), а ценностный (или смысложизненный ориентир). Иначе говоря, мы должны быть моральными, поскольку именно в реализации моральных ценностей мы реализуем полноту своего бытия. Тогда из всего возможного набора действий мы обязаны выбрать то, в котором наиболее полно реализуется возможность для любого участника моральной ситуации стать членом такого царства целей.

Проясним тезис на примере. С моральной точки зрения приоритетная (по отношению к другим) ценность сохранения жизни как раз обусловливается тем, что ее лишение окончательно пресекает полноту экзистенциальных возможностей индивида и, прежде всего, возможность стать участником моральных отношений (царства целей). То же самое касается причинения увечий индивиду. Тогда по силе и степени ограничения такой возможности мы можем и должны судить о том выборе, который надлежит сделать в решении той или иной моральной дилеммы. Это не означает наличия автоматического решения, и здесь следует согласиться с партикуляристами, что моральная значимость того или иного положения дел определяется контекстом. Вполне возможно смоделировать ситуацию, где выбор между ценностью жизни и иным действием может быть отдан в пользу иного действия, поскольку именно в нем реализуется возможность сохранить отношение ко всем ее участникам как к целям и, прежде всего, возможность для них быть участниками царства целей.

Возможно ли тогда выстроить некоторую устойчивую иерархию обязанностей? Да, но особой необходимости в этом нет, если принять тезис партикуляристов о контекстуальности. Означает ли это отказ от наличия моральных правил? Нет, скорее это предполагает осознание их исторической обусловленности. Иначе говоря, мы отдаем и продолжим отдавать приоритет требованиям держать обещание, не лгать и прочим не потому, что это некоторые моральные абсолюты, а потому что в современной культуре именно эти ситуации приобрели и сохраняют наиболее типичный и морально значимый (в них выражается отношение к индивиду как к цели) характер. Более

того, только на их фоне возможна реализация моральной чувствительности. Но столько же резонно предположить, что в другом социально-культурном контексте моральную значимость и типичность могут приобрести другие виды отношений. Ведет ли это к моральному релятивизму? Нет, если мы не находим весомых аргументов против принципа относиться к другому как к цели. Контексты могут меняться, но принцип будет сохранять свое теоретико-методологическое значение. Более того, в ситуации постоянной смены контекстов его роль только возрастает. А вот от морального догматизма данный подход избавляет, требуя к тому же повышения моральной рефлективности от индивидов в принятии решений.

Как возможно тогда решение кантовской дилеммы? Методология заключается в тезисе, что надлежит принять такое решение, которое обеспечило бы отношение ко всем участникам данной ситуации как к целям. Представляется, что в соответствии с ним для данного контекста решение будет следующим: следует солгать убийце, если это является определяющим условием спасения жизни третьего лица. Можно истолковать ситуацию как конфликт обязанностей или как конфликт между интерпретациями обязанностей, а можно не считать ложь убийце обязанностью. Но резонно утверждать для данного случая, что при любой из этих интерпретаций только сохранение жизни ценой лжи обеспечивает сохранение достоинства и экзистенциальных возможностей, а именно возможности стать членом морального универсума, для всех участников данной ситуации. Мы сохраняем жизнь и, соответственно, достоинство третьего лица. Более того, ложью мы избавляем убийцу от возможности осуществления еще одного убийства, что так или иначе может быть трактовано как способ сохранения его достоинства как человеческого существа.

Что касается лжи убийце, то резонно предположить, что в отношении к нему надлежит разделять уважение к достоинству любой личности. Что касается возможного уважения, то оно сохраняется к нему, насколько общение с ним затрагивает сферу человеческих отношений как таковых. Так, вступая с ним в контакт, мы не имеем права унижать его, оскорблять и т.д. Но мы не можем уважать его намерение убить, поскольку оно приводит к превращению в средство нас, предмет его намерения, да и его самого. Тогда наш моральный долг заключается в том, чтобы помочь ему сохранить свое достоинство, а это означает необходимость предотвратить замышляемое им убийство. Если единственным условием этого становится сообщение ему заведомо неверной информации, то надлежит выполнить это условие.

Это, кстати, предполагает прояснение смысла понятия лжи. Резонно спросить, означает ли «ложь» такое сообщение заведомо неверной информации, которое с необходимостью ведет к унижению человеческого достоинства всегда и везде. Если «да», то резонно, что если в той или иной ситуации мы не находим унижения человеческого достоинства, то вряд ли можем применять это понятие для ее описания. Соответственно, методология анализа ситуации будет предполагать предварительное опознание ее специфики, к примеру, является ли сообщение такой информации завершенным действием или лишь составной частью какого-либо действия.

Литература

1. *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // И. Кант. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 292–297.

2. *Smallwood J.* Dilemmas, moral // Ethics / ed. by John Roth. Revised Edition. Salem Press, Inc., 2005. Vol.1. P. 384–386.

3. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // И. Кант. Критика практического разума. СПб.: Наука, 1993. С. 53–119.

4. *Апресян Р.Г.* О допустимости неправды по обязанности и из заботы. Один случай Канта // Теоретический семинар сектора этики Института философии РАН // URL: www.iph.ras.ru/uplfile/ethics/seminar/apr_q.html

5. *Апресян Р.* О [не]допустимости лжи (об одном кантовском рассуждении) // Философский журнал. 2009.№1 (2). С. 141–153.

6. *Максимов Л.В.* «Коперниканский переворот» Канта в эпистемологии и проблема моральной допустимости лжи // Этическая мысль. М.: ИФ РАН, 2011. Вып. 11. С. 30–52.

7. *Particularism* and generalism // Key terms in ethics / ed. by O. Kuusela. Continuum International Publishing Group, 2011. P. 80–86.

8. *Smith B.* Particularism and the Space of Moral Reasons. Palgrave Macmillan, 2011. 183 p.

9. *Dancy J.* Moral reasons. Blackwell Publishers, 1993. 274 p.

10. *Audi R.* Ethical generality and moral judgment // Challenging moral particularism / ed. by Mark Norris Lance, Matja Potrc, and Vojko Strahovnik. Routledge. 2008. P. 31–52.

11. *Väyrynen P.* Moral Particularism // The Continuum Companion to Ethics / ed. by Christian Miller. Bloomsbury Publishing Plc., 2011. P. 478–483

12. *Väyrynen P.* Challenging moral particularism / ed. by Mark Norris Lance, Matja Potrc, and Vojko Strahovnik. Routledge, 2008. P. 75–106.

13. *Ойзерман Т.И.* Категорический императив и абсолютность запрета на ложь в этике Канта // Логос. 2008. № 5 (68). С.172–178.

14. *Дубровский Д.И.* К вопросу о добродетельном обмане // Логос. 2008. № 5 (68). С.19–22.

15. *Albertzart M.* Principle-Based Moral Judgement // Ethical Theory and Moral Practice. 2013. Vol. 16, № 2. P. 339–354.

16. *Schleidgen S., Jungert M.C., Bauer R.H.* Mission: Impossible? On Empirical-Normative Collaboration in Ethical Reasoning // Ethical Theory and Moral Practice. 2010. Vol. 13, № 1. P. 59–71.

17. *Агафонова Е.В.* Проблема релевантности принципа рациональности в этических теориях // Вестн. Томского гос. ун-та, 2013. № 374. С. 42–48.

Syrov Vasily N. National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/24

THE ROLE OF THE PRINCIPLES IN THE MORAL DECISION MAKING

Keywords: categorical imperative, Immanuel Kant, moral dilemma, principalism, particularism, moral principle, moral duty, holism, contextualism

The article discusses a possible solution to a moral dilemma Kant formulated in the light of the polemic between generalists and particularists.Issue is broadly discussed by modern English-speaking scholars. Generalists insist on the decisive role of moral principles in determining morally relevant properties or relations and correctness of our actions. Particularists argue that morality of certain characteristics is determined by the context; thus, an agent's appeal to moral principles for understanding of particular cases is ill founded. It is alleged that a possible solution to the problem requires a redefinition of the nature and role of the principle. It is argued that no principle can be applied directly. The principle is designed to generally differentiate between the moral and the non-moral and direct the search for morally significant features and correct actions. Therefore, principle application needs its interpretation (e.g., what means “to treat humanity, whether in your own person or in that of another, never as a means only but always at the same time as an end”) and specification (what actions should be implemented in a given situation for all participants to be treated as an end in themselves, not a means). Then the requirement of unconditionality refers only to the principle. Any specific norm or action will always be conditioned. It seems that the proposed interpretation of the nature and role of the principle provides a methodology for solving the dilemmas of the Kantian type: should one lie to a murderer to save the life of a third person. If the principle requires treating any rational human being as an end, not a means, it is proved that in this context it is lying that provides for treating all the participants of the situation as an end.

References

1. Kant, I. (1980) *Traktaty i pis'ma* [Treatises and letters]. Translated from German. Moscow: Nauka. pp. 292–297.

2. Smallwood, J. (2005) Dilemmas, moral. In: Roth, J. (ed.) *Ethics*. Vol. 1. Salem Press, Inc. pp. 384–386.

3. Kant, I. (1993) *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason]. Translated from German. St. Petersburg: Nauka. pp. 53–119.

4. Apresyan, R.G. (2007) *O dopustimosti nepravdy po obyazannosti i iz zaboty. Odin sluchay Kanta* [On the admissibility of lies of duty and care. A case in Kant]. [Online] Available from: www.iph.ras.ru/uplfile/ethics/seminar/apr_q.html

5. Apresyan, R. (2009) On the (In)admissibility of Lying: a Case in Kant. *Filosofskiy zhurnal – Philosophy Journal*. 1(2). pp. 141–153. (In Russian).

6. Maksimov, L.V. (2011) "Kopernikanskiy perevorot" Kanta v epistemologii i problema moral'noy dopustimosti lzhi ["Copernican revolution" of Kant in epistemology and moral problem of the admissibility of lie]. *Eticheskaya mysl'*. 11. pp. 30–52.

7. Kuusela, O. (ed.) (2011) *Key terms in ethics*. Continuum International Publishing Group. pp. 80–86.

8. Smith, B. (2011) *Particularism and the Space of Moral Reasons*. Palgrave Macmillan.

9. Dancy, J. (1993) *Moral reasons*. Blackwell Publishers.

10. Audi, R. (2008) Ethical generality and moral judgment. In: Lance, M.N., Potrc, M. & Strahovnik, V. (eds) *Challenging moral particularism*. London: Routledge. pp. 31–52.

11. Väyrynen, P. (2011) Moral Particularism. In: Miller, C. (ed.) *The Continuum Companion to Ethics*. Bloomsbury Publishing Plc. pp. 478–483

12. Väyrynen, P. (2008) *Challenging moral particularism*. London: Routledge. pp. 75–106.

13. Oyzerman, T.I. (2008) Kategoricheskiy imperativ i absolyutnost' zapreta na lozh' v etike Kanta [The categorical imperative and absolute ban on false ethics of Kant]. *Logos*. 5(68). pp.172–178.

14. Dubrovskiy, D.I. (2008) K voprosu o dobrodetel'nom obmane [On the virtuous deception]. *Logos*. 5(68). pp.19–22.

15. Albertzart, M. (2013) Principle-Based Moral Judgement. *Ethical Theory and Moral Practice*. 16(2). pp. 339–354. DOI: 10.1007/s10677-012-9343-x

16. Schleidgen, S., Jungert, M.C. & Bauer, R.H. (2010) Mission: Impossible? On Empirical-Normative Collaboration in Ethical Reasoning. *Ethical Theory and Moral Practice*. 13(1). pp. 59–71. DOI: 10.1007/s10677-009-9170-x

17. Agafonova, E.V. (2013) Discussion of rationality in the context of contemporary ethical theories. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*. 374. pp. 42–48. (In Russian).

УДК 16; 167.7
DOI: 10.17223/1998863X/32/25

И.В. Черникова, В.В. Шеренкова

ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА КАК НОВЫЙ АСПЕКТ КРИЗИСА ИДЕНТИЧНОСТИ[1]

Анализируются различные представления о природе человека, сложившиеся в философской антропологии и науке. Показано, что в связи с NBIC- технологиями и вопрошанием о перспективах постчеловеческого будущего актуализирована проблема сохранения природы человека. В философском дискурсе эта проблема обозначена как новый аспект кризиса идентичности. Вводится новое измерение идентичности помимо индивидуального, социального и культурного измерений – природное или онтологическое измерение идентичности.

Ключевые слова: *природа человека, идентичность, NBIC-технологии, глобальный эволюционизм, технонаука, этика ответственности.*

Природа человека стала актуальнейшей проблемой современности, требующей как научного, так и философского анализа, в связи с возможностями науки и технологий, особенно так называемых NBIC-технологий, трансформировать генетику человека, его телесность, когнитивные способности, моральные ценности. Поставлен вопрос о выяснении границ допустимых изменений, самосохранения и постчеловеческого будущего (Ф. Фукуяма). В данной статье актуализируется проблема сохранения природы человека. В философском дискурсе эта проблема обозначена как новый аспект кризиса идентичности. Авторы статьи вводят новое измерение идентичности помимо индивидуального, социального и культурного измерений – природное или онтологическое измерение идентичности.

Под природой человека подразумевают стойкие, неизменные черты и свойства, присущие человеку во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса [1. С. 60], ее трактуют как комплекс устойчивых свойств социального индивида, инвариантных по отношению к различным историческим эпохам, этносам, культурам [2. С. 445]. Таким образом, человеческая природа воспринимается как некий относительно устойчивый образ человека, некий инвариант, своего рода устойчивая форма, наполняемая исторически меняющимся содержанием, которое отражает социально-культурную эволюцию человека. На этом строилась традиция философской антропологии все богатство проявлений человеческого в человеке усматривать в культуре и социальности. Вопрос об изменении видового своеобразия человека не считался предметом философского внимания.

Однако достижения науки последнего времени – это не просто дополнительные факты, которые подтверждают один концепт или опровергают другой. То, что сегодня обозначается как природа человека, – это не только теоретическое понятие, конструируемое по-разному историческим сознанием. За

[1] Исследование выполнено по гранту РГНФ 14-03-00371- а

этим понятием границы человеческой идентичности. Представляется важным осмыслить проблему природы человека с учетом достижений в сфере технонауки и с позиций современного исторического сознания, включающего идею глобального эволюционизма.

Р. Смит, известный английский философ, занимающийся проблемой природы человека, выделил две основные линии в трактовке природы человека, сложившиеся в философии. Одна воплощает христианскую традицию понимания человека как акта божественного творения, здесь первоисточником истинной природы человека и его идентичности считался принцип трансценденции. Другая линия выстраивается в контексте эволюционной теории, где природа человека формируется в ходе исторического развития и где собственно человеческое не противопоставляется природному. По мнению самого Р. Смита, сущность человеческого неотделима от истории познания человеком самого себя. Знание о «природе человека» не может существовать вне собственной истории, только в процессе осмысливания истории знания о человеке, появляется возможность понять, что такое человек: «Человеческая природа не некая вещь, ждущая своего открытия, а активное понимание человеком самого себя» [3. С. 47]. Он пытается преодолеть отмеченную дихотомию трактовки человеческой природы как возникшей либо в ходе эволюции, либо в акте божественного творения и вывести дискуссию на новый уровень – исторической онтологии. Р. Смит ищет решение в описании истории самоформирования, где методом может служить нарратив как повествовательный дискурс (повествование как форма бытия), уделяя особое внимание вопросу о специфике гуманитарных наук, а также нарративной истории как основному жанру в характеристике человеческих действий. Автор приходит к выводу, что любое описание человеческой природы или человеческой идентичности должно включать в себя знание о социальной форме.

Но если он социальную форму трактует как «результат исторической реконструкции, произошедшей в процессе ее рефлексивной интеграции с языком и культурой» [3. С. 156], то в нашем понимании социальная форма – это социальная практика, понимаемая как коммуникативная деятельность, направленная на социальное конструирование реальности.

Таким образом, природа человека связывается не с субстратом, определяющим собственно человеческое, будь то душа, разум или дух, а с функцией, с формой деятельности, выполняемой человеком. Здесь уместно сравнение с поисками тайны жизни в биологии: от таинственного субстрата к способу функционирования. Современная биология рассматривает жизнь не как свойство тел (веществ), а связывает специфику живого со свойством организации (аутопоэзная организация) и способом функционирования (самовоспроизведение как конвариантная редупликация).

Природа человека в способности к особого рода деятельности – рефлексивной деятельности (только человек осознает факт своего знания или незнания о чем-либо), имеющей социально-культурное измерение, в результате которой создаются своего рода гибридные объекты, относящиеся и к природному, и к искусственному одновременно. Особенность этих конструкций в том, что в них не только моделируется объектная реальность, но и конструируются ее новые фрагменты. В этом проявляется взаимопроникающее

единство природного и человеческого мира. В связи с развитием науки и высоких технологий естественный мир наполняется созданиями биотехнологий, нанотехнологий.

До недавнего времени, может быть, и было достаточно этого ретроспективного взгляда на проблему человека. Однако сегодня в связи с NBIC-технологиями и вопрошанием о перспективах постчеловеческого будущего проблема природы человека приобрела нравственно-этическое, ценностное измерение. Почти полвека назад известный философ Г. Йонас писал об этике ответственности. Он отмечал: «Лишь заранее предсказываемая деформация человека помогает нам прийти к понятию человека, которое следует от нее оградить, и мы нуждаемся в угрозе человеческому образу, причем вполне специфической угрозе, чтобы, ее устрашившись, заручиться подлинным человеческим образом. Пока опасность не известна, мы не знаем, что и зачем нужно защищать: знание об этом возникает, вопреки всякой логике и методологии, на основе вопроса “от чего?” Вопрос этот возникает первым и научает нас посредством предшествующего знанию протеста со стороны чувства видеть ту ценность, объект которой нас так затрагивает. Мы знаем, что стоит на кону, лишь когда знаем, что оно стоит на кону» [4. С. 80]. Сохранение человечества, его природной идентичности должно быть безусловным и может рассматриваться как категорический императив. Если поставлено под вопрос существование человека именно в качестве «человека», то в этом случае безусловным долгом становится сохранение «онтологической идеи человека» [4. С. 80].

В условиях техногенной цивилизации перед обществом стоит проблема: кем станет человек? Останется ли присущая ему человеческая природа константой, не поддающейся влиянию, или же произойдет ее трансформация? Ведь научно-технический прогресс привел нас к таким достижениям, которые ранее считались утопичными. Перед нами открывается перспектива становления постчеловеческого будущего, постчеловеческой реальности и постчеловеческой цивилизации. Если прежде технологии были направлены на улучшение качества жизни, то теперь NBIC-технологии приоткрывают завесу тайны на пути к изменению человеческой природы. Согласно прогнозу Ф. Фукуямы, человечество переходит на новую фазу истории, мы движемся в направлении к нашему *постчеловеческому* будущему.

Программы социального развития на основе NBIC-технологий были приняты в Америке и в Европе. Цель этих программ улучшение качества жизни, однако, как показано в исследованиях одного из авторов статьи, NBIC-технологии не просто очередное научно-техническое совершенствование, они «взрывают» жизненный мир человека, вплоть до трансформации самой природы человека, его идентичности [5. С. 114–119].

В исследованиях Э.А. Орловой, где идентичность человека рассматривается как философская и научная проблема, отмечается, что историю идентичности принято начинать со времен Дж. Локка («Опыт о человеческом разумении») и Д. Юма («Трактат о человеческой природе»). Понятие «идентичность» буквально означает тождественность. Представляя историю идентичности, автор отмечает, что тождество стало проблемой, когда в рамках философии эмпиризма появилось сомнение в том, что называют «единством

самости». Классическую трактовку понятия «идентичность» принято связывать с философией сознания Нового времени, особенно в ее просветительской версии. Представление о человеке как рациональном существе, стремящемся к познанию конечной истины, декартово «мыслю, следовательно, существую» стали ключевым знаком такого изменения акцента при рассуждениях на эту тему. Понятие идентичность «использовалось в обсуждении вопросов, как возможны непрерывность при очевидности изменений и тождественность среди наблюдаемого разнообразия» [6. С. 90]. В социально-научном измерении идентичность анализировали как проблему индивидуальной самотождественности Г. Зиммель, Дж.Г. Мид, Ч. Кули, Э. Эриксон.

Э. Эриксон осуществил концептуализацию понятия идентичности. Он проводит различие между двумя понятиями: идентификация и идентичность. Идентификация представляется как психологический механизм, а идентичность – это результат сложнейшего процесса общественной культуры, процесса уподобления, тождественности самому себе. Этот процесс постоянный и не прекращается с развитием личности. По мнению Э. Эриксона, «обладать идентичностью значит иметь усвоенный и принимаемый личностный образ себя в отношении к окружающему миру» [7. С. 32]. Э. Эриксон выделил два вида идентичности: групповая идентичность и эго-идентичность. Групповая идентичность обусловлена тем, что индивид с первых дней своей жизни социализируется в определенном коллективе. Эго-идентичность формируется совместно с групповой идентичностью и создает у субъекта устойчивость и осознание собственного «Я». Индивидуальная идентичность – «факт сознания», который подразумевает представление каждого человека о тождественности самому себе, «непрерывной во времени и признаваемой окружающими» [7. С. 92]. В концепции Э. Эриксона идентичность выполняет организационную функцию в ходе развития личности. Идея историчности также входит в его концепцию. Всякий индивид погружен в историю и включен в культурные и социальные исторические изменения. Обладать идентичностью – это чувствовать себя постоянным независимо от ситуации.

В результате в трактовке понятия идентичности оформились три его измерения – индивидуальное, социальное и культурное. Как отмечает Э.А. Орлова, эту общую основу можно обнаружить практически во всех вариантах его применения. Сегодня наиболее остро проблема идентичности человека поставлена совсем в другом измерении – природном. До сегодняшнего дня природная идентичность человека не анализировалась, так как воспринималась в качестве константы, как нечто данное человеку от рождения. Но с появлением конвергентных технологий и нацеленным воздействием на природу человека с целью расширения возможностей человека стало реальностью изменение идентичности человека. Человечество столкнулось с изменением собственной природы посредством вмешательства в генетический код и в социальные процессы жизнедеятельности. А это значит, что речь идет не только о перестройке и конструировании человеческого тела, но также об изменении его мышления и восприятия мира в целом.

Понятие «идентичность», содержащее латинский корень idem (то же самое), обозначает свойство вещей оставаться теми же самыми, сохранять свою «сущность» при всех трансформациях. Когда под вопросом оказыва-

ются границы самотождественности, говорят о кризисе идентичности. В середине XX в. активно обсуждался кризис идентичности, отмеченный в контексте постмодернистской культуры, человек был представлен расщепленным на множество идентичностей. По мнению Ж. Бодрийяра, «зыбкость личностных идентичностей», утрата «Я» превратили человека в ризому и лишили его гаранта самотождественности [8. С. 157–158]. Сегодня кризис идентичности человека связан с возможностями науки и технологий трансформировать природу человека, перспективы постчеловеческого будущего обсуждают трансгуманисты.

В одном из лучших конкурсных философских сочинениях на тему «Человек в лабиринте идентичностей» было высказано мнение, что «идентичность постоянно претерпевает изменения, она является живым, беспрестанно развивающимся организмом… Современная социокультурная ситуация предлагает идентичности человека вызов, адекватно ответив на который, он может развивать свои разносторонние способности и формировать более многогранный взгляд на мир» [9. С. 14].

Возникает вопрос, если идентичность постоянно меняется, то какая же это идентичность? С другой стороны, историчность проблемы идентичности налицо, но выявляемые исследователями трансформации идентичности отражают ее культурно-исторические изменения, а также разнообразие аспектов анализа. Да, человек бесконечно пластичен и глубок, как Вселенная. Его развитие в личностном, социальном, культурном аспектах и обсуждается в упоминавшихся трех измерениях идентичности человека. Исследуя проблему идентичности в этих аспектах, человек действительно совершает выбор, проявляет исследовательское творчество и активность в самопознании. Но природное или онтологическое измерение идентичности, то, что составляет основание самотождественности человека, что позволяет сохранять ему свою «сущность» при всех трансформациях, было тем основанием, на котором строилась эволюция Человека. Изменение самого основания – природной идентичности – под воздействием на человека посредством конвергентных технологий создает качественно новую ситуацию. Разве возможен для конкретного человека выбор: как конструировать свое Я, если необратимые биологические программы будут запущены? Культурные ценности и смыслы человеческого бытия напрямую связаны с его телесностью, и при всей вариабельности социально-культурных параметров природная идентичность сохранялась и служила фундаментом эволюции человека. Какое будущее ждет человека, если будет трансформирована его природная идентичность?

Среди футурологов немало философов, занимающихся прогнозированием будущего. Широко известны такие имена, как Ф. Фукуяма, Э. Тоффлер, Ю. Хабермас. В своих работах они рассматривают проблемы, которые неизбежно возникают с применением новых технологий, в связи с быстрыми темпами развития науки. Прежде всего, ставится вопрос, подвергается ли изменениям человеческая природа? Ф. Фукуяма определяет человеческую природу как то, что дает нам чувство морали, обеспечивает нам социальные навыки, необходимые для жизни в обществе и служит основой более изощренных философских дискуссий о правах, справедливости и морали [10. С. 217]. Автор подчеркивает: «Мы хотим защитить весь набор наших слож-

ных, развитых натур от попыток самомодификации. Мы не желаем нарушать единство или преемственность природы человека» [10. С. 244]. Гарантию сохранения человека Фукуяма видит в чувстве достоинства, имманентно присущем личности. Рассмотрев это понятие в контексте мировой интеллектуальной традиции – от Аристотеля до наших дней, – Фукуяма приходит к выводу, что чувство достоинства может стать путеводной нитью к формированию таких политических институтов, которые способны предотвратить перерождение человека.

Ю. Хабермас в докладе «Понятие человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека» на Всемирном дне философии в Москве в 2010 г. отметил, что на современном этапе развития человечества особое значение приобретает концепция человеческого достоинства, которая является нравственным источником этики равенства, правами человека и человеческой идентичностью [11. С. 32].

Известный российский философ В.С. Степин подчеркивает особую актуальность сохранения человеческой идентичности сегодня: личности и телесности человека как биосоциальной структуры в условиях растущих и всесторонних процессов отчуждения. «Впервые в истории человечества возникает реальная опасность разрушения той биогенетической основы, которая является предпосылкой индивидуального бытия человека и формирования его как личности» [12. С. 34].

Подводя итог, отметим, что именно сохранение природной идентичности человека является основанием его социокультурной эволюции. Наличие устойчивых структур в эволюционном процессе является необходимым условием саморазвития, это подчеркивают авторитетные ученые, изучающие процессы самоорганизации сложных систем, например Г. Саймон, который ввел понятие ПР-архитектуры («почти расчленимости») [13. С. 23]. Качественное изменение природы человека – путь не к улучшению его способностей, а к разрушению всей системы «Человек – Культура – Общество».

Литература

1. *Гуревич П.С.* Философия человека. М.: ИФРАН, 1999. Ч. 1.

2. *Дубровский Д.И.* Альтруизм, эгоизм и природа человека (к проблематике развития морального сознания) // Проблема сознания в философии и науке. М.: Канон+, 2009.

3. *Смит Р.* Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы. М.: Канон +, 2014. 368 с.

4. *Йонас Х.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-Пресс. 2004.

5. *Черникова И.В., Черникова Д.В.* Расширение человеческих возможностей: когнитивные технологии и их риски // Известия ТПУ. 2012. № 6. С.114–119.

6. *Орлова Э. А.* Концепции идентичности в социально-научном знании // Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. С. 80–95.

7. *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис (1969). М., 1996.

8. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 157–158.

9. *Труфанова Е. О.* Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 13–23.

10. *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее. М.: АСТ Москва, 2008. 349 с.

11. *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. М.: Весь Мир, 2002. 144 с.

12. *Степин В.С.* Философия науки. Общие проблемы. М.: Гардарики, 2006. 384 с.

13. *Саймон Г.* Структура сложности в развивающемся мире // Компьютеры, мозг, познание: успехи когнитивных наук. М.: Наука. 2008. С. 21–27.

Chernikova Irina V. National ResearchTomsk State University, Tomsk Polytechnic University (Tomsk, Russian Federation)
DOI: 10.17223/1998863X/32/25

Sherenkova Viktoriya V. National ResearchTomsk State University (Tomsk, Russian Federation)

DOI 10.17223/1998863X/32/25

THE PROBLEM OF HUMAN NATURE CONSERVATION AS A NEW DIMENSION IDENTITY CRISIS

Keywords: human nature, identity, NBIC-technologies, global evolutionism, technoscience, the ethics of responsibility

The philosophical anthropology under human nature traditionally understood persistent, unchanging features and properties inherent in man at all times, regardless of biological evolution and the historical process. Philosophers, focusing on the analysis of the social nature of man, its cultural conditioning, have developed a number of different interpretations of the concepts of the human essence. However, advances in science and technology allow recently directed transform what was seen as an invariant for millennia - the nature of man. In the context of industrial civilization to society is the problem: Who will be the man, whether there will be inherent in human nature it unchanged constant, not influenced, or its transformation to happen. In connection with the NBIC – technology and questioning about the prospects of a posthuman future, the problem of human nature has acquired a moral and ethical, value measurement. In this case, the absolute duty is to preserve "the ontological idea of man" (H. Jonas).

It is important to understand the problem of human nature, taking into account advances in technoscience and from the standpoint of the modern historical consciousness, including the idea of global evolutionism. NBIC technologies are not just another scientific and technical development, they "blow up" the world of human life, up to the transformation of the very nature of man, his identity. The article examines how to rethink the identity of the person in connection with the problem of conservation of human nature. The various interpretations of the concept of "identity", such as the measure of his personal, social and cultural. The authors introduce an additional three under consideration a new dimension - natural or ontological dimension of identity.

That it is the foundation of human self-identity allows him to keep his "essence" in all transformations, is the same basis on which to build human evolution. The natural dimension of human identity is not bound to the substrate, determines its own human, whether soul, mind or spirit, and function with form of activity performed by a human, social practices, to build on a sense of the dignity inherent to the individual. A qualitative change in the nature of man - not the way to improve his abilities and to the destruction of the whole system "Man-Culture-Society."

References

1. Gurevich, P.S. (1999) *Filosofiya cheloveka* [The Philosophy of Man]. Moscow: IFRAN.

2. Dubrovskiy, D.I. (2009) Al'truizm, egoizm i priroda cheloveka (k problematike razvitiya moral'nogo soznaniya) [Altruism, selfishness and human nature (to the problem of moral consciousness)]. In: Dubrovskiy, D.I. (ed.) *Problema soznaniya v filosofii i nauke* [The problem of consciousness in philosophy and science]. Moscow: Kanon+.

3. Smith, R. (2014) *Byt' chelovekom: istoricheskoe znanie i sotvorenie chelovecheskoy prirody* [Being Human: historical knowledge and the creation of human nature]. Translated from Enlgish by I.I. Myurberg. Moscow: Kanon +.

4. Jonas, H. (2004) *Printsip otvetstvennosti. Opyt etiki dlya tekhnologicheskoy tsivilizatsii* [The principle of responsibility. Experience of ethics for technological civilization]. Translated from German by I.I. Makhan'kov. Moscow: Ayris-Press.

5. Chernikova, I.V. & Chernikova, D.V. (2012) Cognitive analysis of science fundamental bases. *Izvestiya TPU – Bulletin of Tomsk Polytechnic University*. 6. pp.114–119. (In Russian).

6. Orlova, E.A. (2010) Kontseptsii identichnosti v sotsial'no-nauchnom znanii [Concepts of identity in social and scientific knowledge]. *Voprosy sotsial'noy teorii*. IV. pp. 80–95.

7. Erikson, E. (1996) *Identichnost': yunost' i krizis* [Identity: Youth and Crisis]. Translated from English. Moscow: Progress.

8. Baudrillard, J. (2000) *Simvolicheskiy obmen i smert'* [Symbolic exchange and death]. Translated from French by S. Zenkin. Moscow. pp. 157–158.

9. Trufanova, E.O. (2010) Chelovek v labirinte identichnostey [Man in a maze of identities]. *Voprosy filosofii*. 2. pp. 13–23.

10. Fukuyama, F. (2008) *Nashe postchelovecheskoe budushchee* [Our Posthuman Future]. Moscow: AST Moskva.

11. Habermas, Yu. (2002) *Budushchee chelovecheskoy prirody* [The future of human nature]. Moscow: Ves' Mir.

12. Stepin, V.S. (2006) *Filosofiya nauki. Obshchie problem* [Philosophy of science. Common problems]. Moscow: Gardariki.

13. Saymon, G. (2008) Struktura slozhnosti v razvivayushchemsya mire [Structure of complexity in the developing world]. In: Velichkovskiy, B.M. & Solov'ev, V.D. (eds) *Komp'yutery, mozg, poznanie: uspekhi kognitivnykh nauk* [Computers, brain, cognition: Cognitive science advances]. Moscow: Nauka. pp. 21–27.

УДК 1.16. 16.43
DOI: 10.17223/1998863X/32/26

Д.А. Шамис

МОРАЛЬНОЕ ЧУВСТВО КАК ОСНОВАНИЕ ПОЗНАНИЯ В СФЕРЕ МОРАЛИ

Исследуется роль морального чувства в процессе познания. Поскольку знание в области морали с первого взгляда представляется наиболее проблематичным, мы начинаем именно с него. Трудность, с которой здесь приходится столкнуться, заключается в том, что в сфере морали знание необходимо предполагает некоторое отношение к имеющейся информации. Разделив все теории генезиса морали на два вида – исторические и предполагающие мораль трансцендентной, – мы сосредоточиваем наше внимание на последнем. Сделан вывод относительно не только знания в области морали, но познания вообще.

Ключевые слова: *познание, моральное чувство, Юм, Кант, Витгенштейн.*

Что такое знание? Что значит знать о третьем законе Ньютона или о том, что сегодня четверг? Самым загадочным представляется знание о том, как должно поступать. В отличие от знаний, которыми обладает наука, знание в области морали не может иметь эмпирического референта для проверки своей истинности. Но есть и другая трудность. Лучше всего её смысл выразил Владимир Соловьёв: «При полном и отчётливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло?» [1. С. 118].

Сущность этого вопроса заключается в том, что в сфере морали знание необходимо предполагает некоторое отношение к имеющейся информации. Ещё Бернар Клервоский в своём труде «О благодати и свободе воли» писал, что разум может лишь давать воле советы относительно того, как надлежит поступать, но никак не принуждать её к тому или иному действию, «ибо где необходимость, там нет воли» [2]. Для того, чтобы следовать велению разума, воля должна согласиться на это, сделать выбор в пользу разумных доводов. Философ уже начала XX в. Н.А. Бердяев замечает необходимость личного свободного отношения человека к моральному закону: «Когда я познаю добро и зло, делаю различие и оценку, я теряю невинность и целостность, я отпадаю от Бога, я изгоняюсь из рая» [3. С. 41]. В рамках морали невозможна первозданная интуитивность жизнедеятельности. Человек не может уже просто следовать своим инстинктам, к чему бы они ни вели его. Мораль требует осознанности морального закона как того, что можно принять или не принять. Она требует дистанции между человеком и должным принципом действия, выражающейся в том, что человек видит этот принцип как объект, себе противопоставленный, не собственный, который ещё только предстоит сделать таковым. Но что значит такое согласие?

Чтобы разобраться во всех этих трудностях, стоит начать с самого начала, а именно, с того, что в истории философии существуют две чёткие тенденции понимания оснований морали. Обе они сформировались в XVII в. Первая может быть названа исторической, поскольку предполагает мораль результатом действия причин и следствий. Такими причинами могут быть аффекты и склонности человеческой природы, как полагал Юм, или социальные условия, как считал Дюркгейм. Однако любые такие основания не являются сущностно моральными. Строго говоря, если бы случайным образом судьба человечества сложилась бы так, что люди по природе обладали бы иными качествами или социальные условия были бы иными, и представления о морали оказались бы другими, то в этом не было бы никакой проблемы. Все подобные теории предполагают мораль в качестве средства адаптации человека к миру, каким бы он ни был. Поэтому мораль здесь может быть исследована, как и любой другой факт.

Согласно другому представлению о морали, она не является эмпирическим феноменом, но обладает своей особой областью бытия. Такую мораль называют «трансцендентной». Тем не менее анализ спора между первым направлением мысли и данным взглядом, согласно которому мораль имеет трансцендентную природу, т.е. не зависит от тех или иных фактов опыта, не входит в нашу задачу. Вместо этого следует указать на одну интересную и очень важную мысль, характерную именно для натуралистической традиции, которая в рамках философии автономной морали превращается в проблему. Мысль эта состоит в том, что действительной морали необходимо некоторое чувство, которое делало бы норму значимой для индивидуальной воли.

К примеру, Дэвид Юм указывал на принципиальную разницу между разумом и волей. Разум является способностью переходить от одной идеи к другой. Идеи же, согласно Юму, – это слабые копии впечатлений, практически не возбуждающие в нас никакого волнения. Воля же, напротив, как пишет Юм, «всегда переносит нас в мир реальностей» [4. Т. 2. С. 164]. Иными словами, воля имеет дело с сильными восприятиями, а именно с впечатлениями, более того, действие воли, коль скоро это есть поступок, предполагает переход к впечатлениям ощущения – сильнейшим из перцепций. В связи с этим Юм задаёт вопрос, могут ли идеи послужить причиной действия, что значит, могут ли самые слабые из восприятий вызвать наиболее сильные. Ответ самого философа – конечно, нет.

Юм полагал, что роль разума в деятельности человека заключается в инструментальной функции сообщения о наличии или отсутствии предмета в действительности и о том, какие аффекты он мог бы в нас вызвать, а также о подходящих средствах для достижения желаемой цели. Разум может сообщать нам о наличии перед нами другого человека, его настроении, но из этого не следует никакого ценностного заключения, равно как и из констатации, что эти средства быстрее принесут желаемый результат, чем другие. В равной степени верно и обратное – признание той или иной ценности в качестве более предпочтительной не может быть истолковано в категориях разума, и «я ни в коей мере не вступлю в противоречие с разумом, если я предпочту, чтобы весь мир был разрушен, тому, чтобы я поцарапал палец» [4. Т. 2. С. 167]. Ценности рождаются лишь из взаимодействия

аффектов, которые только и могут управлять волей. Основополагающими, согласно Юму, являются два аффекта – удовольствия и страдания, – вызывающих, соответственно, желание или же отвращение к своему предмету. Представления о моральном законе в рамках данного подхода будут лишь следствием закрепления (благодаря привычке) желания или отвращения. Руководствуясь своим стремлением к личной выгоде, люди принимают на себя определённые правила взаимодействия. Однако чем более многочисленным становится общество, тем менее явной делается указанная выгода от социального конформизма. С точки зрения Юма, в этих условиях на помощь людям приходит симпатия, испытываемая к другим членам общества, благодаря которой люди могут сопереживать чужим бедам, причинённым аморальными поступками. Собственно, сама моральная оценка действия возникает на основании симпатии, поскольку до этого речь может идти только о полезности его для получения личной выгоды. Симпатии же «мы и должны приписать чувство одобрения, возникающее при обозрении всех тех добродетелей, которые полезны для общества или же для лица, ими обладающего» [4. Т. 2. С. 401]. Сама по себе симпатия, – конечно, чувство особое, исключительное, но тем не менее коль скоро оно выступает, с точки зрения Юма, как средство для достижения иной цели, а именно личной выгоды, то следует признать, что Юм выводит мораль из внеморальных оснований.

Эта идея на первый взгляд кажется важной лишь для исторических теорий обоснования морали, однако в рамках концепций трансцендентного источника морали она приобретает особое значение. Дело в том, что, в то время как в рамках представлений о генезисе морали из условий опыта связь принципа и действия осуществляется автоматически, поскольку сами основания закона в этом случае коренятся в необходимых для согласия с ним мотивах, в рамках трактовки морали как трансцендентной опыту моральный закон оказывается лишён всякой связи с этим самым опытом и предоставляемыми этим опытом естественными чувственными мотивациями.

Представляется интуитивно верным в таком случае предположить существование некоего «морального» чувства, отличного от прочих тем, что оно не служит цели адаптации человека к действительности. Такое допущение подкрепляется и тем соображением, что если к трансцендентному моральному закону могло бы направлять лишь внеморальное чувство, то такое руководство было бы чистой случайностью. Воля, в действительности направляемая, к примеру, чувством самосохранения или стремлением к удовольствию, будет совпадать в своих максимах с должным принципом действия ненамеренно и лишь по форме. Но, как справедливо замечает Л.А. Максимов, «игнорирование моральной интенции не позволяет дать достаточно полное и верное (соответствующее общезначимой интуиции) определение [морали], поскольку содержание моральных предписаний, как показал Кант, может частично или полностью совпадать с тем, что диктуется симпатией или склонностью» [5. С. 71]. Иными словами, трансцендентная мораль не предполагает лишь формального совпадения, а нуждается в специфически моральном мотиве.

Мыслители направления так называемого сентиментализма – Шефтсбери и Хатчесон, – критикуя Гоббса, склонялись к тому, что хотя мораль есть выражение определённого чувства, однако это чувство не является внемораль-

ным, но, напротив, врождённым моральным чувством. Ими моральное чувство трактуется как способность к восприятию добра и зла, из которой следует одобрение тех или иных способов действия независимо от того, доставляют ли они эгоистическое удовольствие. Это чувство естественно, поэтому оно является непосредственно [6. С. 219]. Оно не зависит от воспитания человека, условий его жизни, культуры, эгоистического интереса. Поскольку эта способность познавательная, Шефтсбери даже иногда определяет её как тот же разум, направленный на моральные предметы. Этот разум являет человеку «здравый смысл» (понятием sensus communis со времён Античности было принято обозначать имеющееся от рождения у человека представление о добре и зле), что в понимании Шефтсбери означает осознание общечеловеческого блага, проистекающее из «общественного чувства, или чувства товарищества со всем родом человеческим» [7. С. 303]. Однако уже Хатчесон чётко отграничивал эти способности, считая, что разум имеет дело как раз с соображениями пользы и установлением истинности, к моральности не относящейся. Хатчесон вообще трактует моральное чувство именно как «предопределённую способность духа воспринимать любую идею от присутствия предмета, представленного нам, независимо от нашей воли [8. С. 133]. Иными словами, для Хатчесона важно было подчеркнуть, что моральное чувство независимо от любого эгоистического интереса, поскольку он как раз, напротив, есть симпатия по отношению к другим людям, которая выражается в желании им блага и сочувствии их несчастьям. Это чувство указывает на соответствующие формы долженствования по отношению к другим.

После появления работ Юма на защиту позиции сентименталистов встали Т. Рид, Д. Бетти, Д. Освальд, У. Гамильтон и другие мыслители, создав шотландскую школу здравого смысла. Однако данное представление о природе моральности, хотя и было подкреплено интересными аргументами касательно необходимости морального чувства, не выдерживает очевидной критики опытом: имея перед глазами столь частые примеры проявления, противоположные соучастию, невозможно представить, чтобы этим чувством от природы обладали все люди. Вероятно, поэтому подобный взгляд, хотя его представители время от времени продолжали появляться на арене философских дискуссий, не обрёл популярности.

Однако чтобы лучше понять, почему указанной спецификации морального чувства не достаточно, стоит сравнить моральное и неморальное чувства в условиях действительной мотивации. Наиболее известным философом, полагающим источник морали в области, трансцендентной опыту, был Иммануил Кант. Следует сразу оговориться, что Кант разграничивает мораль как бытующие в обществах нравы (Sitten) и мораль как автономный закон (Moral). В данной статье везде имеется в виду последнее. Если теперь сосредоточить внимание на проблеме моральной мотивации в рамках его философии, мы сможем прояснить некоторые интересующие нас вопросы относительно знания в сфере трансцендентной морали.

Главную трудность в моральной мотивации представляет отношение морального мотива к прочим внеморальным. Некоторые современные исследователи, такие как Роберт Джонсон или Роберт Ауди [9. С. 337], считают, что

Кант приводит свои знаменитые примеры подавления любых иных мотивов, кроме морального, лишь для того, чтобы показать, что моральный закон и моральное действие никоим образом не зависят от них: «Ни в одном из примеров, которые он [Кант] приводит, воля не является безусловно доброй, пока пример не изменён таким образом, что выбор субъекта оказывается основан на долге» [10. С. 43].

Если мы попытаемся найти подтверждение данной позиции в самих текстах Канта, то обнаружим, что Кант, действительно, нигде не утверждает, что мотив морального поступка должен быть лишь один. Следовательно, один человек может помогать другому из чувства долга и уважения к моральному закону, испытывая при этом глубокую привязанность к тому, или, к примеру, чувства вины, что никак не будет умалять моральность его поступка.

Однако более важно здесь то, что Кант описывает как два параллельных мира – феноменальный и ноуменальный, – которым принадлежит человек. Моральный закон никак не удостоверяется тем, что происходит с индивидом в его эмпирическом существовании. Поэтому человек вполне может иметь параллельные мотивы – аффекты и склонности, с одной стороны, и чувство долга и уважение к моральному закону – с другой.

Другой позиции относительно моральной мотивации придерживается, к примеру, Ричард Хенсон. По его мнению, в ситуации морального действия должна отсутствовать любая иная мотивация, кроме моральной. Только в этом случае можно избежать ситуации «мотивационной сверхдетерминации» [11], которая делает невозможным для человека определить, каким побуждением он всё-таки руководствуется.

Сам Кант пишет: «Из человеколюбия я согласился бы, пожалуй, с тем, что большинство наших поступков сообразно с долгом; но стоит только близко присмотреться к помыслам и желаниям людей, как мы повсюду наталкиваемся на их дорогое им Я, которое всегда бросается в глаза: именно на нём и основываются их намерения, а вовсе не на строгом велении долга, которое не раз потребовало бы самоотречения» [12. С. 178]. Кроме того, множество примеров борьбы с аффектами и склонностями, приводимых Кантом, его непрестанные замечания о том, что поступок должен быть не лишь легальным, но моральным, а также утверждение о роли морального чувства как средства подавления всякой иной чувственности заставляют задуматься о верности данной позиции.

Аллен Вуд, один из современных исследователей, предлагает интересный выход из описанного спора. По его мнению, моральная мотивация вполне может действовать вместе с внеморальной: «Она может делать так [добрая воля действовать на основании моральных принципов], как принуждая себя к этому, так и без принуждения, если её моральные принципы окажутся в случайном соответствии со склонностями (эмпирическими неморальными желаниями)» [11. С. 32]. Согласно Вуду, такое совпадение не может умалить моральности поступка.

Однако Аллен Вуд полагает, что при этом моральную ценность в отличие о доброты могут иметь лишь те поступки, которые были совершены при сопротивлении моральному намерению иных мотивов. Кант определяет добродетель как «моральную твёрдость воли человека в соблюдении им долга»

[13. С. 447], установить степень которой мы можем только лишь по величине препятствий, которые этой воле удалось сокрушить. Поэтому, к примеру, кантовская святая воля не может иметь никакой моральной ценности – ведь святость воли предполагает, что моральный закон станет максимой, т.е. субъективным волением, которое имеет форму категорического императива. Иными словами, святая воля всегда желает лишь соблюдения всеми категорического императива морали. Как и просто добрая воля, святая воля не имеет сопротивления в качестве иных мотивов, поэтому они обе не имеют моральной ценности.

Итак, Аллен Вуд фактически высказывает довольно простую мысль о том, что моральная ценность поступка невозможна без борьбы, без выбора в ту или иную пользу. Если мотив автоматически направляет человека к совершению определённого действия, то такой поступок не может иметь моральной ценности, что значит, что он не может быть вменён тому в заслугу. Но зададим простой вопрос: на каком основании осуществляется моральный выбор? Или в терминах Вуда: каким образом побеждает тот или иной мотив?

Очевидно, что борьба может разворачиваться между однородными феноменами. В таком случае моральное чувство должно принадлежать феноменальному миру, как и прочие склонности и аффекты, и его победа должна стать результатом соотношения сил всех имеющихся мотивов. Последнее выглядит более сомнительным, чем первое, поэтому начнём с него.

Предположение, что моральная ценность поступка следует из количественной разницы сил различных мотивов, представляется неудовлетворительным, поскольку такая калькуляция является лишь фиксацией имеющей место детерминации и не может быть основанием приписывания действующему какой-либо заслуги. Мы не можем поставить человеку в заслугу то, что он хочет яблоко больше, чем грушу.

Эта трудность непосредственно связана с вопросом о феноменальном характере морального чувства: если оно дано как феномен, нам остаётся лишь подсчитывать силу мотивов. Проблема же состоит в источнике ответственности человека за свой поступок. Таким образом, мы можем сформулировать следующий вопрос: чем отличается желание яблока от желания наличия в мире смысла?

С первого взгляда кажется, что эти желания отличаются их значимостью для нас. В самом деле, нам не так важно, чем именно нам выпало питаться. В мире могли быть иные законы природы, и мы вполне могли завтракать берёзовой корой или солнечной энергией. Подобные мысли не возбуждают в нас никакого существенного недовольства. Однако когда речь идёт о другой морали, что-то препятствует нашему безразличию в этом вопросе.

Известный пример подобной ситуации описал Ф.М. Достоевский в своём романе «Братья Карамазовы». Один из его героев Иван признаётся своему брату Алёше, что не может принять порядок мира, в котором страдают невинные люди. Допуская, что мир действительно может быть устроен Богом как стремящийся в конце концов к всеобщей гармонии и всепрощению, он никак не может примириться со средствами достижения этого финального благостного состояния: как мог Бог, которого все называют добрым, допустить страдания детей? Почему этот Бог задумал мир, в котором, чтобы чело-

вечество пришло к святости, должны страдать невинные? В данном случае мораль оказывается чем-то большим, чем то, как устроен мир.

С точки зрения структуры это значит, что моральное чувство выталкивает человека за пределы мира как он есть, в то время как прочие чувства имеют дело с объектами внутри мира. Когда я хочу яблоко, я вступаю в отношение лишь с яблоком. Когда же я хочу помочь кому-то, я вступаю в отношение с моральным законом, трансцендентным всем конкретным положениям дел, а именно, с его долженствованием. Желая съесть яблоко, человек находится во власти соответствующего закона природы. Моральное же стремление направлено на сам закон, точнее, на то, чтобы его реализовать. В этом случае не закон порождает желание, а желание делает закон собственно законом.

Здесь будет не лишним обратиться к философии Витгенштейна. Говоря от этом философе, довольно сложно заявлять о концепции – ведь неповторимый стиль её изложения допускает такое множество различных толкований, что поневоле задумываешься, не являются ли все эти интерпретации, уже существующие и будущие, лишь игрой фантазии их создателей. Действительно, столько трактовок едва ли было у текстов ещё какого-нибудь философа. Однако подобная эзотеричность текста, способствующая его многозначности, иногда, напротив, способствует пониманию. В частности, это касается вопроса о знаменитом витгенштейновском молчании. Стандартное объяснение этого молчания звучит так: Витгенштейн запрещает говорить о том, что не может быть высказано, т.е. что не имеет логической формы утверждения о возможном положении дел. Разумеется, это верно. Однако о чём же именно мы должны молчать? В своём «Трактате» он утверждает, что ценность (здесь подразумевается значимость факта не внутри мира, т.е. для другого факта, но для мира как целого, для смысла мира) любого факта никак не связана с самим фактом. Весь мир, согласно Витгенштейну, может быть описан «при помощи вполне обобщённых предложений, т.е. не согласовывая заранее какое-либо имя с определённым объектом. Чтобы затем перейти к обычному способу выражения, нужно просто к выражению «имеется один и только один x, который...» прибавить: «и этот x есть a»» [14. С. 160. п. 5.526]. Иными словами, факты не обладают никакой внутренней ценностью, лишь характеристиками, которые суть формы логической комбинации объектов. Витгенштейн утверждает, что ценности могут присутствовать только за пределами фактов, т.е. того, что происходит или может происходить в мире. В сфере морали это значит, что критерий должного не имеет отношения к тому, что происходит или может происходить в мире, т.е., если переходить уже к интересующей нас области фактического, к самому образу действия. Это становится очевидным, если взглянуть на структуру любого морального утверждения, к примеру, такого: «Нельзя убивать других людей». Сам по себе принцип действия, в данном случае «убивать других людей», может быть действительным фактом или возможным, но в своей фактичности ничем не будет отличаться от любого другого, даже от падения камня [15. С. 33]. Определяет же этот факт как недолжный, т.е. делает его, собственно, «убийством», нечто вне самого факта, т.е. вне языка и вне мышления, коль скоро оно лишь дискурсивно.

Иными словами, Витгенштейн указывал, что причина, по которой человек следует моральному закону, лежит за пределами фактического. Закон содержит утверждение о том, что могло бы иметь место, но само его долженствование не является фактом.

Итак, моральное чувство отлично от прочих чувств тем, что не является феноменом, который можно исследовать как прочие объекты. Однако верно ли это лишь в рамках концепций, полагающих мораль трансцендентной? Конечно, существует довольно много теорий, вписывающих способность моральной оценки в пространство фактов. Такие теории признают мораль очередным результатом ряда причин и следствий иного характера – природных, социальных и т.п.

Конечно, исторический способ объяснения генезиса морали невозможно оспорить. Однако его можно, следуя рекомендации Шеллинга и Гегеля, включить в теорию морального чувства, рассматриваемую нами до этого лишь в рамках представлений о трансцендентной морали. Позволяет сделать это нам тот простой факт, известный упомянутым немецким мыслителям, что познающему субъекту, т.е. тому, кто, собственно, и создаёт эти теории, не доступен взгляд извне самого себя. Ценностям как фактам тоже должна быть присвоена некоторая ценность, которая уже будет не фактом, а взглядом признающего или отрицающего эту теорию индивида. Иными словами, здесь стоит различать то, как устроен мир, и точку зрения субъекта, которая единственная на самом деле дана нам. Как поэтично выразился Уильям Джеймс, «**мы стоим в горном проходе, среди снежных вихрей, окутанные туманом, сквозь который иногда открывается вид на тропинки, быть может, обманчивый» [16. С. 206].** На какие данные обращать внимание, каким доказательствам доверять, что, в конце концов, искать – всё это познающий субъект определяет сам. Это касается, строго говоря, не только морального, но любого знания, в том числе и научного. Но на каком основании субъект это делает?

В своих дневниках Витгенштейн мучительно ищет ответ на вопрос о критерии выбора, но приходит к заключению, что такого просто нельзя обнаружить: «И если теперь я спрашиваю себя: Почему я должен жить именно счастливо, то это само по себе кажется мне тавтологичной постановкой вопроса; кажется, что счастливая жизнь оправдана сама собой, что она есть единственно правильная жизнь» [17. С. 132]. Иными словами, вопросы об основаниях морального побуждения рискуют остаться без ответа. Ведь спрашивать об основании, о причине чего-то мы можем лишь в том случае, если это что-то является феноменом. Мы же всегда оказываемся в ситуации, когда основание выбора уже нельзя различить. Оно является лишь косвенно в том, что же, в конечном счёте, мы выбираем. Как полагал Гегель, Дух на каждой стадии своего развития осознаёт все предыдущие свои состояния как необходимые этапы становления, раскрывающие его содержание. Строго говоря, то же происходит и с конкретным познающим субъектом: совершая выбор, он ретроспективно подбирает достойное причины в качестве обоснования своего решения. Однако, как для Духа Гегеля не ясно, что побуждает его на каждом из этапов принимать то, что казалось ему противостоящим, как часть себя, так и познающий субъект остаётся в неведении, что же на

самом деле побудило его к выбору. И это основание решения есть как раз место личной ответственности, место субъекта, поскольку оно не может, подобно объекту, фихтеанскому не-Я, быть дистанцировано от него.

Литература

1. *Соловьёв В.С.* Оправдание добра // Соловьёв В.С. Сочинения. М.: Мысль, 1990.
2. *Бернар Клервоский* О благодати и свободе воли. URL: http://antology.rchgi.spb.ru/St_Bernard/De_gratia_et_libero.rus.html (дата обращения 20.02.2015).
3. *Бердяев Н.А.* О назначении человека М.: Республика, 1993.
4. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. М.: Канон+, 2009. Т.2.
5. *Максимов Л.В.* К проблеме определения морали // Этическая мысль. М.: ИФ РАН, 2012. Вып.3.
6. *Шефтсбери Э.Э.К.* Моралисты // Шефтсбери. Эстетические опыты. М.: Искусство, 1975.
7. *Шефтсбери Э.Э.К.* Sensus Communis // Шефтсбери. Эстетические опыты. М.: Искусство, 1975.
8. *Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели // Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. Эстетика. М.: Искусство, 1973.
9. *Audi R.* Faith as Attitude, Trait, and Virtue // Virtues and Their Vices. Edited by Kevin Timpe and Creig A. Boyd. Oxford University Press, 2014.
10. *Jonson Robert N.* Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty // The Blackwell Guide to Kant's Ethics. Edited by Thomas E. Hill. Blackwell Publishing Ltd., 2009.
11. *Wood A.* Kantian Ethics. Cambridge University Press. 2008.
12. *Кант И.* Основы метафизики нравов // Кант И. Сочинения в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т.4.
13. *Кант И.* Метафизика нравов // Кант И. Сочинения в 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т.6.
14. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: Канон, 2008.
15. *Витгенштейн Л.* Лекция об этике (1929 или 1930) // Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. М.: Канон+, 2009.
16. *Джеймс У.* Воля к вере. М.: Республика, 1997.
17. *Витгенштейн Л.* Дневники 1914–1916. М.: Канон+, 2009.

Shamis Daria A. National Research University High School of Economics (Moscow, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/26

MORAL FEELING AS THE FOUNDATION OF KNOWLEDGE IN THE FIELD OF MORALITY

Keywords: knowledge, moral feeling, Hume, Kant, Wittgenstein

In this article I would like to present a hypothesis about how knowledge is organized. My main aim is to show that moral feeling plays a significant role in the process of cognition. Since knowledge in the field of morality seems the most problematic one, we begin with it. The difficulty here lies in the fact that in moral sphere knowledge does not have such a reliable foundation as empirical facts. It seems that there can be only two possible variants of moral foundations, i.e. historical ones and those which consider morality to be transcendent. The former presupposes a notion that morality is just a result of a chain of causes and effects. According to the second interpretation morality does not depend on any phenomena of experience. Apart from discussing the dispute between these two theories of the foundation of morality, we are to notice one important thought, which came to the fore within the framework of the historical way of explaining the emergence of morality. This well expressed by Hume idea is that some personal attitude is necessary for making a certain norm valuable for a subjective will. In the case of transcendent morality this idea is to become a significant problem. It is intuitively clear in this situation to suggest that there should be some "moral" feeling, which differs from other senses by its principal autonomy from the purpose of self-adaptation to the reality. It would be absurd to accept any immoral feelings here for such a role, because in that case following moral claims would be just a contingency. Such idea was close to Shaftesbury and Hutcheson, who supposed that there was some extra moral feeling, such as "a sense of the common good" or "sympathy to others" which guided a person to the moral law. However, it seems that such a salvation is not quite satisfactory and some more specification is needed for moral feeling to be an appropriate solution of

the mentioned problem. To understand the otherness of moral feeling I will make a comparison of moral and immoral feelings in the sphere of how motivation works. A good example in such a case is Kantian philosophy and its problem of relation between moral motivation and sensual affects. One of the contemporary researchers, Allen Wood suggests an interesting way out of this debate. According to him, only those good actions can really have moral value, which are presupposed by a deliberate decision. Allen Wood states a very significant idea that morality in its full sense is not possible without a struggle of different motives, without choice. It seems clear that a struggle can occur between congenerous phenomena. In such a case, moral feeling should be a part of phenomenal world like other affects and its triumph should become a result of a relation of all these motivational forces. However I try to show that both such statements are absurd. In the end I ask one simple question: how an attitude to eat an apple differs from an attitude for the world to have its sense? In my opinion, a good answer to it gives us Wittgenstein claiming that an independence of virtues from facts. And finally we came to the main statement I am arguing for in this article that moral feeling which is necessary for any choice, i.e. for any moral knowledge, is not to be considered as a phenomenon, as an object of research.

References

1. Solov'ev, V.S. (1990) *Sochineniya* [Works]. Moscow: Mysl', 1990.

2. Bernard of Clairvaux. (n.d.) *O blagodati i svobode voli* [Of grace and free will]. [Online] Available from: http://antology.rchgi.spb.ru/St_Bernard/De_gratia_et_libero.rus.html. (Accessed: 20th February 2015).

3. Berdyaev, N.A. (1993) *O naznachenii cheloveka* [The Destiny of Man]. Moscow: Respublika.

4. Hume, D. (2009) *Traktat o chelovecheskoy prirode* [A Treatise of Human Nature]. Translated from English. Moscow: Kanon+.

5. Maksimov, L.V. (2012) K probleme opredeleniya morali [On the problem of the definition of morality]. *Eticheskaya mysl'*. 3.

6. Shaftesbury, E.E.K. (1975) *Esteticheskie opyty* [Aesthetic experience]. Translated from English by A.V. Mikhailov. Moscow: Iskusstvo.

7. Sheftsberi, E.E.K. (1975a) *Sensus Communis*. *Esteticheskie opyty* [Sensus Communis. Aesthetic experience]. Translated from English by A.V. Mikhailov. Moscow: Iskusstvo.

8. Hutcheson, F. (1973) Issledovanie o proiskhozhdenii nashikh idey krasoty i dobrodeteli [Study of the origin of our ideas of beauty and virtue]. In: Hutcheson, F., Hume, D. & Smith, A. (1973) *Estetika* [Aesthetics]. Translated from English. Moscow: Iskusstvo.

9. Audi, R. (2014) Faith as Attitude, Trait, and Virtue. In: Timpe, K. & Boyd, C.A. (eds) *Virtues and Their Vices*. Oxford University Press.

10. Jonson, R.N. (2009) Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty. In: Hill, T.E. (ed.) *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. Blackwell Publishing Ltd.

11. Wood, A. (2008) *Kantian Ethics*. Cambridge University Press.

12. Kant, I. (1994) *Sochineniya v 8 t.* [Works. In 8 vols]. Vol. 4. Translated from German. Moscow: Choro.

13. Kant, I. (1994a) *Sochineniya v 8 t.* [Works. In 8 vols]. Vol. 6. Translated from German. Moscow: Choro.

14. Wittgenstein, L. (2008) *Logiko-filosofskiy traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus]. Translated from German. Moscow: Kanon.

15. Wittgenstein, L. (2009) *Dnevniki 1914–1916* [Diaries of 1914–1916]. Moscow: Kanon+.

16. James, W. (1997) *Volya k vere* [Will to Believe]. Translated from English. Moscow: Respublika.

17. Wittgenstein, L. (2009a) *Dnevniki 1914–1916* [Diaries of 1914–1916]. Moscow: Kanon+.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091)
DOI: 10.17223/1998863X/32/27

И.В. Берестов

«ЕДИНСТВО СУЩЕГО» У ПАРМЕНИДА КАК НЕРАЗЛИЧИМОСТЬ КОНСТИТУЕНТ *НОЭМЫ*

Предпринимается попытка трактовать «сущее» в поэме Парменида не как реальный объект, а как ноэму или интенциональный объект мышления, продолжающая подход Дж. Баррингтона и Г. Оуэна. Парменидовский тезис о «неделимости (неразличимости) сущего» интерпретируется следующим образом: если мышление, мыслящее сложную ноэму, вообще возможно, то конституенты этой ноэмы неразличимы друг с другом. Показывается, что обоснование этого тезиса у Парменида может быть проинтерпретировано как формально корректное и философски интересное доказательство.

Ключевые слова: *проблема единого-многого, ноэма, интенциональный объект, мышление, взаимозависимость.*

Введение

Ранее в [1, 2] мы показали, что «сущее» (toϩ̀ⲣⲏ) у Парменида можно интерпретировать как интенциональный объект, являющийся «внутренним», ментальным объектом, характеристики которого полностью задаются в том акте мышления, посредством которого он мыслится. Эта наша интерпретация «сущего» восходит к интерпретации Дж. Баррингтона [3. P. 291–294]. Хотя трактовка сущего у Парменида как внутреннего объекта мышления является одной из наименее популярных, имеется хорошо обоснованная точка зрения Г. Оуэна, что предметом исследования Парменида были не физические вопросы, не космология, но '*всё то, что может быть помыслено*' [4. P. 16].

В этой интерпретации Парменида каждое сущее «совершенно» или «полно» в том смысле, что набор его свойств закончен, непополняем и неуменьшаем. «Неделимость» или «неразличимость» сущего у Парменида здесь трактуется как неразличимость пропозиций о каждом фиксированном интенциональном объекте, что можно рассматривать как основание для утверждения, что свойства каждого фиксированного интенционального объекта также неразличимы.

Здесь мы намерены показать, что текст поэмы Парменида допускает такую интерпретацию, в которой Парменид доказывает более общий тезис:

(T1) *Пропозиции о сущих, как не являющиеся конституентами интенционального сложного (целого) объекта, так и являющиеся конституентами интенционального сложного (целого) объекта, неразличимы; характеристики таких объектов и их конституент (если таковые имеются) также*

неразличимы; конституенты таких объектов (если таковые имеются) также неразличимы.

Та часть (T1), в которой речь идёт о «простом» интенциональном объекте, т.е. о таком интенциональном объекте, которому в акте мышления приписываются некоторые свойства, но который не содержит конституент (помимо указанных свойств) и сам не является конституентой некоего сложного (целого) интенционального объекта, уже обосновывалась в [2]. Так что сейчас мы повторять это обоснование не будем. В настоящей статье мы будем говорить только о сложных (целых) интенциональных объектах. Впрочем, положения о «простых» интенциональных объектах легко получаются из положений о «сложных» как их вырожденные случаи.

Две интерпретации рассуждения Парменида

Попытаемся связать (T1) с текстом поэмы Парменида[1]. Конечно, углядеть в поэме (T1) в представленной формулировке, мягко говоря, затруднительно. Но мы полагаем, что некоторые высказывания Парменида можно трактовать как признание (T2) и (T3), являющихся посылками в доказательстве.

(T2) *Ноэмы (внутренние или интенциональные объекты некоторых актов мышления, иначе говоря, содержания этих актов), задающие интенциональный сложный (целый) объект, могут мыслиться каждым мыслящим их актом мышления только все вместе, полностью, неумаляемо, совершенным образом, как нечто законченное, равным образом, для всех ноэм одинаково.*

Можно обнаружить довольно много высказываний в поэме, свидетельствующих о возможном признании Парменидом (T2).

(T3) *Ноэмы неразличимы, если и только если они могут мыслиться каждым мыслящим их актом мышления только все вместе.*

Текстуальные свидетельства в пользу признания Парменидом (T3) весьма скудны, однако одна из интерпретаций современными исследователями *Пути Мнения* в 28 B 8.51–61 DK предоставляет некоторые основания в пользу этого признания.

Из (T2) & (T3) следует заключение:

(T4) *Ноэмы, задающие интенциональный сложный (целый) объект, неразличимы.*

В поэме имеются некоторые текстуальные свидетельства в пользу того, что Парменид доказывал (T4), хотя для этого нужно проинтерпретировать «[сущее] неделимо» из 28 B 8.22 DK как «[сущее] неразличимо [в мышлении]». Ниже, при формализации (T3) и (T4), мы будем, кроме того, считать, что «неразличимость» можно заменить «тождественностью».

Заметим, что, помимо прямых текстуальных свидетельств в пользу признания Парменидом (T2), можно привести ещё и присутствующее уже у Платона в диалоге «Парменид» и излагаемое персонажем Парменидом понимание «целого», которого вполне мог бы придерживаться также и исторический Парменид и которое при некоторых условиях влечёт (T2).

[1] При упоминании фрагментов поэмы Парменида «DK» после номера фрагмента означает ссылку на фрагмент по [5].

Указанное понимание целого мы сформулируем в следующем виде:

(T5) *В целом объекте все его части (конституенты, характеристики) соотнесены друг с другом.*

Положение (T5) можно считать выражающим один из аспектов того, что подразумевается под «частью» и «целым» в обыденном греческом языке (как, впрочем, и в русском).

Положение (T5) совместимо с любой подразумеваемой концепцией сложного объекта (по крайней мере, если речь идёт о двух классических теориях объекта[1], во всех их многочисленных модификациях), поэтому принимающий (T5) не подвергается риску быть оспоренным приверженцами альтернативной концепции. Вероятно, рассуждения Платона о целом и частях из *Parm.* 137c7–8[2], где утверждается, что целое является целым, состоящим из частей, а части являются частями целого (ср. с *Theaet.* 205a4–7), можно трактовать как признание чего-то в этом роде. То же самое относится к пояснению Аристотеля в *Met.* Δ, 26, 1023b 26–27. Во всех этих случаях речь идёт о том, что целое (to<o[l on) – то, что не лишено ни одной из своих частей, или то, в чём ничто не отсутствует[3].

Можно сказать, что в (T5) утверждается невозможность для каждой части целого существовать без других вещей – ведь при изменении их связей части приобретают другие характеристики, а значит, утрачивают свою идентичность. Если под «существованием» здесь мы будем понимать «существование в мышлении», то можно сказать, что (T5) влечёт следующее:

(T6) *Часть интенционального целого мыслится фиксированным актом мышления, если и только если этим же актом мышления мыслятся все части этого целого.*

Положение (T6) есть просто другая формулировка положения (T2).

Рассуждению Парменида можно дать две интерпретации, каждая логически корректна и имеет схожие доводы в пользу используемых в ней посылок. Эти интерпретации соответствуют двум возможным трактовкам *ноэмы* в (T2), (T3) и (T4).

В первом случае *ноэма* – пропозиция. Для этого случая положения (T2), (T3) и (T4) можно сформулировать следующим образом:

(T2*a*) *Пропозиции, задающие интенциональный сложный (целый) объект, могут мыслиться каждым мыслящим их актом мышления только все вместе.*

(T3*a*) *Пропозиции неразличимы, если и только если они могут мыслиться каждым мыслящим их актом мышления только все вместе.*

(T4*a*) *Пропозиции, задающие интенциональный сложный (целый) объект, неразличимы.*

---

[1] В первой теории, возводимой к Аристотелю, объект понимается как носитель свойств, или субстрат и *все* свойства объекта (*Met.* Z, 3, 1029a 1–25); ссылки на «Метафизику» Аристотеля даются по [6]. Во второй теории, возводимой к Д. Юму, Б. Расселу, Э.Дж. Айеру, объект понимается как пучок, содержащий *все* свойства объекта и только их, без какого-либо субстрата. См., например, [7. P. 107–115].

[2] Ссылки на диалоги Платона даются по [8].

[3] См. также обсуждение этого в [9. P. 43]. По [9. P. 277], Платон придерживался «холистского» понимания целого, так что часть для него зависит от её «контекста» в целом.

Вторая возможная трактовка *ноэмы* в (T2), (T3) и (T4) – интенциональный объект, на который направлен некоторый интенциональный акт мышления. Пропозицию тоже можно рассматривать в качестве такого объекта, но, кроме пропозиций, такими объектами являются задаваемые мысленно интенциональные же объекты, связываемые их отношениями друг с другом в один сложный (целый) интенциональный объект. В этом случае положения (T2), (T3) и (T4) можно сформулировать следующим образом:

(T2*b*) *Интенциональные объекты, задающие интенциональный сложный (целый) объект, могут мыслиться каждым мыслящим их актом мышления только все вместе.*

(T3*b*) *Интенциональные объекты неразличимы, если и только если они могут мыслиться каждым мыслящим их актом мышления только все вместе.*

(T4*b*) *Интенциональные объекты, задающие интенциональный сложный (целый) объект, неразличимы.*

Оба рассуждения корректны, но на основании имеющегося текста поэмы мы вряд ли можем отдать предпочтение одному из них. Поэтому далее мы будем говорить о свидетельствах в пользу (T2), (T3) и (T4), без уточнения, как именно следует интерпретировать *ноэму*. Заметим также, что после сделанных пояснений уже можно говорить о том, что (T1) следует из (T4*a*) & (T4*b*).

Свидетельства в пользу (T2)

Можно предположить, что Парменид, утверждая в исходном списке «знаков сущего» из 28 B 8.3–6 DK, что сущее есть

3 […], wJ ajgenhton ejsti kai ajnwleqron ejstin,
4 oulon mounogenev te kai ajtremev hjde teleion?
5 oujde pot jhn oujd jestai, epei nun estin omou pan
6 eJn, sunecev? […][1].

3 […], что/как нерождённое сущее [как *ноэма*] и негибнущее есть,
4 целиком моногенное, и бездрожное, и совершенное:
5 оно не было и не будет, так как есть сейчас всё вместе
6 единое, связное (непрерывное, неразрывное). […]

подразумевал нечто подобное положению (T2). Сущее как *ноэма* является «целиком моногенным» (oulon mounogenev), т.е. имеет одно генерирующее, осуществляющее его начало (= акт мышления, посредством которого оно мыслится), в том смысле, что каждым мыслящим его актом мышления его конституенты (также являющиеся *ноэмами*) мыслятся только все вместе.

В этом же духе можно трактовать и другие «знаки сущего» из 28 B 8.4–6 DK. Сущее есть «нерождённое и негибнущее» (ajgenhton kai ajnwleqron), оно «не было и не будет» (oujde pot jhn oujd jestai), как не допускающее изменения в наборе задающих его конституент. Сущее «бездрожно»

[1] Греческий текст 28 B 8.4–6 DK приводится по А. Мурелатосу [10. P. 279–284], в DK текст существенно отличается. Если не оговорено обратное, то цитаты из других фрагментов поэмы Парменида также приводится по А. Мурелатосу.

(ajtremev") в смысле его «непоколебимости», ведь всё, что его конституирует, мыслится только всё вместе. Сущее «совершенно» или «закончено» (teleion) как не допускающее изменения в наборе задающих его конституент, которые могут мыслиться только все вместе. Мыслящееся сущее «есть сейчас всё вместе единое, связное» (nun ejstin oJmou pan eJn, sunecev") в том смысле, что все его конституенты задаются и мыслятся только все вместе.

Представленное истолкование означает, что многочисленные высказывания о неизменности и неподвижности сущего можно трактовать так же, как мы только что истолковали бездрожность, нерождённость и неуничтожимость сущего. См., например, запрет происходить чему-либо, помимо него самого́ (gignesqai ti par jautou); от сущего (ejk tou ejovntov) (или от несущего (ejk mh ejovntov) – в разных редакциях)[1], рождаться и гибнуть сущему (oujte genesqai oujt' jollusqai) – 28 B 8.12–13 DK. О том, что сущее не становится, не «было» и не «будет», но только «есть», так что рождение (genesiv) и гибель (ojleqrov) сущего недопустимы, Парменид пишет в 28 B 8.19–21 DK. «Неподвижным» (akivnhton), или, если переводить этот термин более широко, «неизменным» Парменид называет сущее в 28 B 8.26 DK. Как не подверженное ни рождению (genesiv), ни гибели (ojleqrov), оно «безначально» (aJarcon) и «непрекратимо» (aJpauston) – 28 B 8.27 DK. Также о неприменимости к сущему «рожаться», «гибнуть», «быть [в прошлом]», «не быть», «изменять место» и «изменять яркость цвета» (gignesqai te kai ojllusqai, eivnai te kai ouci kai topon ajllassein dia te croa fanoj ajmeibein) Парменид пишет в 28 B 8.40–41 DK.

Поскольку список «знаков сущего» находится в самом начале 28 B 8 DK, есть основания считать (T2) одной из посылок, из которых исходит последующее доказательство неразличимости сущего как внутреннего, интенционального объекта мышления, *ноэмы*.

Признание (T2) можно обнаружить в поэме во многих местах, как во фрагментах, предшествующих 28 B 8 DK, так и в 28 B 8 DK, до и после утверждения (являющегося доказываемым тезисом) о неразличимости *ноэм*, задающих сложный интенциональный объект в 28 B 8.22; 8.47 DK. В качестве примера приведём цитату – в некоторой степени оправдывающую использование нами кальки *ноэма* – из 28 B 8.32–34 DK:

32 ouJeken ouk ajteleutavton to eovn qemivn eivnai?
33 ejsti gar ouk ejpideuev" ejovn d jaJn panto" ejdeito.
34 tautovn d jejsti noeivn te kai ouJeken ejsti novhma?
35 oujga" aJeu tou ejovntov, ejn w|pefatismevnon ejstivn,
36 euJrhsei" to noeivn? [...]

32 По этой причине не незаконченным сущему [как *ноэме*] повелевается быть:

33 ведь [сущее как *ноэма*] не нуждается [в чём-либо] – [поскольку, если бы] сущее [как *ноэма* нуждалось хоть в чём-то, то оно] нуждалось бы во всём.

[1] Обсуждение разночтений см. в [10. P. 101, note 11].

34 Ведь то же самое, поэтому, есть мыслить [*ноэму*] и '*то, благодаря чему*' есть *ноэма*.

35 Ибо без сущего [как *ноэмы*], о котором [предложение] высказалось,

36 ты не найдёшь мышления. […]

Мы видим здесь утверждение, что сущее является «законченным» (ouj aj teleu=hton), что мы трактуем как осознание Парменидом того, что *ноэма* может мыслиться каждым из актов мышления, посредством которых она мыслится, только вся и сразу, т.е. все задающие её *ноэмы* (если таковые имеются) могут мыслиться посредством какого-либо акта мышления только все вместе, симультанно. Из этого, по *modus tollens*, следует, что если бы *ноэма* не была задана полностью, т.е. нуждалась бы в чём-то, то она не могла бы мыслиться, т.е. её не существовало бы как *ноэмы*, как интенционального объекта мышления, и в этом смысле она «нуждалась бы во всём» (aj=n pantov< ej deito) (28 B 8.32 DK). Довольно загадочную строчку 28 B 8.34 DK можно истолковать как утверждение того, что *ноэма* имеет в качестве единственного основания для своего существования тот акт мышления, который на неё направлен, так что, опять, всё что мыслится о фиксированной *ноэме*, мыслится полностью каждым актом мышления, интенциональным объектом которого она является. В 28 B 8.35–36 DK утверждается, что основанием существования акта мышления является существование мыслящейся им *ноэмы*. Таким образом, из 28 B 8.34–36 DK можно заключить, что акт мышления существует тогда и только тогда, когда существует мыслимая им *ноэма*. Это утверждение можно, на наш взгляд, рассматривать как одну из возможных интерпретаций 28 B 3 DK:

1 … to<gar< auj to<noein= ej stin= te kai< ei=nai.

1 … ведь для любого акта мышления и для любой *ноэмы* акт мышления направлен на *ноэму* тогда и только тогда, когда *ноэма* существует.

Это положение можно рассматривать как задающее «существование», как, в терминологии Дж. Баррингтона, «интенсиональное внутреннее существование» [3. P. 294] или «существование в мышлении».

Возвращаясь к (T2), заметим, что, характеризуя сущее, чаще всего Парменид говорит о нём как о «совершенном» (te=leion – 28 B 8.4 DK) и использует другие производные от te=leion или близкие по значению термины. Мы уже видели, что Парменид называет сущее «не незаконченным» (ouj aj teleu=hton) в 28 B 8.32 DK. Ниже мы встречаем термин, производный от te=leion ещё раз: «[сущее] есть завершённое» (tetelesmen=on ej sti=) – 28 B 8.42 DK[1]. В следующей строчке Парменид *уподобляет* сущее «глыбе повсюду хорошо закруглённого шара» (pan=qoqen euj kuk=lou sfai=hv ej nali=gkon oj gkw). К сожалению, это метафорическое выражение мало даёт для понимания «совершенства» сущего. Но имеются и другие высказывания на тему «совершенства», более прямые и ясные. Так, Парменид пишет в 28 B 8.11 DK:

11 ouj [wv h}pa=pan pele=nai crewn= ej stin h}ouj ci=

11 Таким образом, [сущему как *ноэме*] до́лжно быть либо полностью, либо никак.

[1] О «совершенстве» сущего у Парменида ср. [4. P. 20–21; 10. P. 122–123].

Мы можем истолковать эту строчку как указание на существенную черту *ноэмы* как интенционального объекта: любым актом мышления, направленным на *ноэму*, каждая конституента этой *ноэмы* мыслится только вместе со всеми другими, о чём и говорится в (Т2).

В этом же духе «либо – либо» можно истолковать следующее изречение в 28 B 8.15–16 DK:

15 [...·] hJde< krisiv peri< toutwn ejn twJ/ jeJstin?
16 eJstin h}ouk eJstin? [...]

15 [...·] Решение же об этом [т.е. о сущем как *ноэме*] состоит вот в чём:
16 либо [сущее как *ноэма*] есть, либо [сущее как *ноэма*] не есть. [...]

Можно предположить, что Парменид отрицает здесь возможность того, что сущее *есть* частично: оно либо *есть* полностью, во всех отношениях, либо не *есть* вовсе. Иначе говоря, сущее как *ноэма* полностью задаётся каждым направленным на неё актом мышления. Можно сказать, что *ноэма существует* в мышлении только как полностью мыслящаяся. И также можно сказать, что каждым мыслящим её актом мышления сложная *ноэма A* задаётся через «a_1 *есть* P_1» только если она задаётся через «a_2 *есть* P_2», «a_3 *есть* P_3», ... – т.е. задаётся через все свои конституенты вместе. В случае (ТЗ*a*) *ноэма A* есть некоторый интенциональный сложный (целый) объект, конституентами которого являются пропозиции «a_1 *есть* P_1», «a_2 *есть* P_2», «a_3 *есть* P_3», ... В случае (ТЗ*b*) *ноэма A* есть некоторый интенциональный сложный (целый) объект, конституентами которого являются интенциональные объекты a_1, a_2, a_3, ..., такие, что a_1 *есть* P_1, a_2 *есть* P_2, a_3 *есть* P_3, ... Видно, что при предложенной трактовке и экзистенциальное, и копулятивное чтение «eJstin» в 28 B 8.16 DK одинаково приемлемо и даёт одинаковый результат[1].

Свидетельства в пользу (ТЗ)

Некоторые намёки на то, что Парменид мог бы иметь в виду нечто, до известной степени похожее на (ТЗ), можно обнаружить в обсуждении *Пути мнения* из 28 B 8.51–61 DK в современных историко-философских исследованиях. С точки зрения А. Мурелатоса и П. Кёрд, противоположности Огонь и Ночь не могут быть поименованы отдельно друг от друга. Об этом свидетельствует высказывание Парменида в 28 B 8.54 DK: «Ни одну из каковых [противоположностей; *sc*. Огонь и Ночь] не до́лжно [именовать]» – twn mian oujcrewn eJstin [oJnomazein][2]. Предполагаемым интерпретаторами основанием для этого является то, что противоположности определяются (а значит, и мыслятся) только друг через друга. Таким образом, каждая из противоположностей не мыслится «сама по себе», не является подлинным, полностью

[1] Дискуссия о значении «ἔστιν» во фрагментах Парменида весьма обширна, см., например, [10. P. 50–72; 11. P. 34–42; 12].

[2] Наш перевод следует переводу П/ Кёрд из [11. P. 110]: «not one of which is it right to name». Перевод и трактовка этого высказывания являются предметом оживлённых дискуссий у исследователей, обсуждение полемики и альтернативные точки зрения см. в [10. P. 80–87; 11. P. 109–110].

определённым объектом, могущим быть постигнутым независимо. В этом смысле взаимоопределяемые объекты не являются подлинными или подлинно мыслящимися объектами [11. P. 106–110; 10. P. 80–87; 10. P. 131–132; 10. P. 347–348].

Свидетельства в пользу (T4)

Приведём теперь те строки поэмы, в которых, с нашей точки зрения, содержится заключение доказательства Парменида, – (T4). Наша трактовка последующих строк будет основываться на приведённой выше трактовке 28 B 8.15–16 DK. Рассмотрим фрагмент 28 B 8.22–25 DK[1]:

22 oujdeV diaireton ejstin, ejpei pan ejstin oJmoion[2]
23 oujdeV ti th|ma|lon, toV ken eij goi min suneceV esqai,
24 oujdeV ti ceiroteron, pan d jejmpleion ejstin ejonto v.
25 tw|xunecev[3] pan ejstin, ejon gaV ejonti pelaZei.

22 И [сущее *A*, являющееся сложной *ноэмой*, мысленно] неделимо [= конституенты *A* – пропозиции «a_1 *есть* P_1», «a_2 *есть* P_2», … или интенциональные объекты a_1, a_2, … – мысленно неразличимы друг с другом], так как всё [сущее *A* как интенциональный сложный объект] есть [= задаётся через свои конституенты] повсюду [= во всех аспектах, для любой своей конституенты] равным образом,

23 И здесь [=сущее *A* в аспекте одной своей конституенты] есть не в большей степени [, чем сущее *A* есть в аспекте другой своей конституенты], – что препятствовало бы его [= сущего *A* как целого] плотности (связности, непрерывности, неразрывности), –

24 и не в меньшей степени [сущее *A* есть в аспекте одной своей конституенты, чем сущее *A* есть в аспекте другой своей], но всё [сущее *A* как целое] наполнено сущим [т.е. наполнено своими конституентами – *ноэмами* как пропозициями «a_1 *есть* P_1», «a_2 *есть* P_2», …, или как интенциональными объектами a_1, a_2, …, такими, что a_1 *есть* P_1, a_2 *есть* P_2, …; «наполнено» в том смысле, что нельзя ни добавить новые конституенты, ни отнять уже имеющиеся].

25 Благодаря этому всё [сущее *A* как целое] есть плотное (связное, непрерывное, неразрывное). Ведь сущее [пропозиция «a_1 *есть* P_1», или интенциональный объект a_1 такой, что a_1 *есть* P_1] плотно примыкает к сущему [к пропозиции «a_2 *есть* P_2», или к интенциональному объекту a_2 такому, что a_2 *есть* P_2].

В 28 B 8.22–25 DK мы видим утверждение мысленной «неделимости» или «неразличимости» (diaireton) конституент *ноэмы* как целого – (T4) – на основании того, что эта *ноэма* как целое всегда «наполнена» (ejmpleion)

---

[1] Мы полагаем, что смысл, очень близкий этим четырём строкам, дают другие четыре строки – 28 B 8.45–48 DK. Но их анализ выходит за рамки настоящей статьи.

[2] Перевод выполнен нами в соответствии с рекомендуемым в [4. P. 13] прочтением строки 22. Чтение в DK и у А. Мурелатоса: «ejpei pan ejstin oJmoion» – «т. к. [сущее] всё есть подобное».

[3] В xunecev повторяется знак сущего suneceV из 28 B 8.6 DK, смысл xunecev здесь также совпадает со смыслом suneceV, который мы описали выше.

своими конституентами, «плотно примыкающими» (pelazei) друг к другу, так что *ноэма* как целое не может мыслиться без мышления всех своих конституент. В этом же смысле *ноэма* как целое «неразрывна» (xunecev), в каждом направленном на неё акте мышления существует в одном аспекте не больше и не меньше, чем в другом, т.е. каждая конституента *ноэмы* как целого мыслится не в большей и не в меньшей степени, чем другая, так что *ноэма* как целое «существует вся равным образом» (pan estin omoion). Таким образом, (T4) провозглашается на основании (T2).

Формализация рассуждения (T2*a*)&(T3*a*) $\Rightarrow$ (T4*a*)

Чтобы проанализировать набросанные выше рассуждения более детально, нам придётся прибегнуть к некоторой формализации. В используемой нами ниже записи связанные переменные первого порядка (x, y, X, Y, λ, μ, ν) будут выделяться курсивом. Переменные второго порядка (Φ, Ψ) курсивом не выделяются.

Оператор мышления применяется к высказываниям о кодировании интенциональными индивидами своих свойств и выделяется жирным шрифтом – **T**. Переменные первого порядка λ, μ, ν будут использоваться в том числе и в виде подстрочных индексов под оператором мышления – $\mathbf{T}_\lambda$ и т.д.

Если выполнены условия $I!X$, $I!Y$, то X, Y обозначают упорядоченные наборы или упорядоченные n-ки ($n\geq 1$) или последовательности аргументов пропозициональных функций с одноместными или многоместными предикатами Φ, Ψ. Аргументы, являющиеся членами этих наборов, обозначаются через x, y. Иначе говоря, переменные x, y пробегают по интенциональным объектам, являющимся членами упорядоченных наборов.

Переменные Φ и Ψ интерпретируются как ненасыщенные пропозициональные функции произвольной «местности» (одноместные или многоместные), «$X\Phi$» является предложением, в соответствии с которым упорядоченный набор (последовательность) аргументов X соответствующей насыщенной пропозициональной функции $X\Phi$ кодирует характеристику Φ.

Выражение «$I!X$» читается как «каждый член упорядоченного набора X является интенциональным индивидом». Точнее говоря, «каждый член упорядоченного набора X экземплифицирует свойство '*быть интенциональным индивидом*'»[1]. Такое прочтение выражений вида «$I!X$» может быть задано так:

(I!Xx) $\quad (\forall X)\,[I!X \Leftrightarrow (\forall x)\,(x\in X \rightarrow I!x)]$.

Переменные λ, μ, ν пробегают по всем возможным актам мышления.

[1] Мы следуем здесь терминологии и способу записи Б. Лински и Э. Залты, в соответствии с которой «обычные» объекты «экземплифицируют» свои свойства, тогда как «абстрактные» объекты их «кодируют» [13, 14]. Также здесь были введены записи «$A!x$» для «x является абстрактным индивидом»; «xF» для «x кодирует свойство F». Абстрактные индивиды обязательно кодируют свои характеристики, но могут и экземплифицировать некоторые характеристики, не становясь от этого реальными индивидами: ни один абсрактный индивид не является реальным объектом, и из того, что имеется абстрактный индивид, кодирующий некоторые характеристики, не следует, что имеется реальный индивид, их экземплифицирующий. В некоторых отношениях мы конструируем интенциональные индивиды по аналогии с абстрактными. При этом интенциональный индивид может быть охарактеризован через тот акт мышления, посредством которого он задаётся как кодирующий свои характеристики; аксиоматика абстрактных объектов этого не предполагает.

Выражение «$\mathbf{T}_{\mu}\hat{}X\Phi$» читается как «посредством акта мышления μ мыслится пропозиция $\hat{}X\Phi$ (соответствующая предложению $X\Phi$), в соответствии с которой упорядоченный набор аргументов X насыщенной пропозициональной функции $X\Phi$ кодирует характеристику Φ».

Поскольку наборы аргументов упорядочены, то можно принять следующий *Критерий тождества последовательностей*: два набора совпадают, если и только если на совпадающих местах в них находятся одинаковые элементы –

(CrIdSeq) $(\forall X)\ (\forall Y)\ [X=Y \Leftrightarrow (\forall x)\ (\forall y)\ \{(x\in X\ \&\ y\in Y) \rightarrow (N(x)=N(y) \rightarrow x=y)\}]$.

Видно, что (CrIdSeq) не гарантирует одинакового количества элементов в тождественных друг другу упорядоченных наборах.

***

После этих вступительных замечаний перейдём непосредственно к формализации положений (Т2*а*), (Т3*а*) и (Т4*а*). Положение (Т2*а*) мы формализуем в виде *Требования взаимного кодирования* (**R**eciprocal en**C**oding) *пропозиций, задающих сложный интенциональный объект*:

(RCPr) $(\forall X)\ (\forall Y)\ (\forall \Phi)\ (\forall \Psi)\ [(I!X\ \&\ I!Y) \rightarrow \{\mathrm{RCPr}(\hat{}X\Phi, \hat{}Y\Psi) \leftrightarrow (\forall \lambda)\ [\mathbf{T}_{\lambda}\hat{}X\Phi \leftrightarrow \mathbf{T}_{\lambda}\hat{}Y\Psi]\}]$.

Положение (Т3*а*) мы формализуем в виде *Критерия тождества пропозиций, задающих сложный интенциональный объект*:

(CrIdPr) $(\forall X)\ (\forall Y)\ (\forall \Phi)\ (\forall \Psi)\ [(I!X\ \&\ I!Y) \rightarrow \{\hat{}X\Phi=\hat{}Y\Psi \leftrightarrow \{(\forall \lambda)\ [\mathbf{T}_{\lambda}\hat{}X\Phi \leftrightarrow \mathbf{T}_{\lambda}\hat{}Y\Psi]\}\}]$.

Из (RCPr)&(CrIdPr) сразу же следует являющийся формализацией положения (Т4*а*) *Тезис о тождестве пропозиций, задающих сложный интенциональный объект*:

(IdPr) $(\forall X)\ (\forall Y)\ (\forall \Phi)\ (\forall \Psi)\ [\{I!X\ \&\ I!Y\ \&\ \mathrm{RCPr}(\hat{}X\Phi, \hat{}Y\Psi)\} \rightarrow \hat{}X\Phi=\hat{}Y\Psi]$.

В (IdPr) утверждается, что пропозиции, задающие интенциональный сложный (целый) объект, совпадают друг с другом.

Трактовать ($\mathrm{IdPr_R}$) можно следующим образом. Если некие абстрактные интенциональные объекты кодируют отношения, связывающие их всех друг с другом, то можно сказать, что для любых таких отношений R_1, R_2, … соответствующие упорядоченные наборы объектов $<a_1, a_2, \ldots>$, $<b_1, b_2, \ldots>$, … кодируют свойство «быть таким, что $\hat{}(a_1, a_2, \ldots)R_1$», «быть таким, что $\hat{}(b_1, b_2, \ldots)R_2$», …, где a_1, a_2, …, b_1, b_2, …, … взаимоопределимы, взаимно кодируют характеристики друг друга. По (IdPr), $\hat{}(a_1, a_2, \ldots)R_1 = \hat{}(b_1, b_2, \ldots)R_2 = \ldots$. Из этого следует, что «быть таким, что $\hat{}(a_1, a_2, \ldots)R_1$» = «быть таким, что $\hat{}(b_1, b_2, \ldots)R_2$» = … . В этом смысле все элементы из $\{x, y, \ldots\}$ имеют только одно свойство. И в этом смысле позиции, связанной с подходом Парменида, может быть приписан «предикационный монизм» – утверждение, что *любое* сущее имеет один и только один предикат; то, что Парменид придерживался именно *предикационнного* монизма, отстаивает П. Кёрд [11. P. xx, 66, 68, 72][1].

[1] В [2] мы попытались указать на преимущества, которые имеет наша интерпретация предикационного монизма, связанная с признанием сущих у Парменида внутренними объектами

Заметим, что положение (CrIdPr) не является беспрецедентным, есть основания считать, что некоторой его вариации придерживался Г. Фреге. Действительно, как мы писали в [2], *Критерий различия пропозиций* (**Dis**cernibility for **Pr**opositions) Г. Фреге можно записать следующим образом: две пропозиции различны тогда и только тогда, когда возможно, что одна из них мыслится, а другая не мыслится [15. С. 37–38]. Иначе говоря, две пропозиции различны тогда и только тогда, когда имеется такой возможный акт мышления λ, посредством которого одна из них мыслится, а другая – нет:

(DisPr) $(\forall p)\,(\forall q)\,[\hat{\ }p \neq \hat{\ }q \leftrightarrow \{(\exists\lambda)\,(\mathbf{T}_\lambda \hat{\ }p \veebar \mathbf{T}_\lambda \hat{\ }q)\}]$.

В (DisPr) переменные p и q пробегают по предложениям ($\hat{\ }p$ и $\hat{\ }q$ обозначают соответствующие предложениям p и q пропозиции), а переменная λ – по всем возможным актам мышления.

Для логики предикатов (DisP) можно записать в виде

(DisPr[1]) $(\forall X)\,(\forall Y)\,(\forall \Phi)\,(\forall \Psi)\,[(I!X \,\&\, I!Y) \rightarrow \{\hat{\ }\Phi X \neq \hat{\ }\Psi Y \leftrightarrow \{(\exists\lambda)\,(\mathbf{T}_\lambda \hat{\ }\Phi X \veebar \mathbf{T}_\lambda \hat{\ }\Psi Y)\}\}]$.

Легко видеть, что из (DisPr[1]) следует (CrIdPr).

***

Продолжим рассмотренное рассуждение далее. Примем *Покомпонентный* (**C**omponent-**W**ise) *критерий тождества пропозиций*, в соответствии с которым пропозиции совпадают тогда и только тогда, когда аргументы и предикаты соответствующих им предложений (насыщенных пропозициональных функций) совпадают. Для пропозиций, которым соответствуют предложения о кодировании объектами характеристик, этот критерий может быть записан следующим образом:

(CrIdPr$_{\mathrm{CW}}$) $(\forall X)\,(\forall Y)\,(\forall \Phi)\,(\forall \Psi)\,[(\hat{\ }X\Phi = \hat{\ }Y\Psi) \leftrightarrow (X = Y \,\&\, \Phi = \Psi)]$[1].

Из (CrIdPr$_{\mathrm{CW}}$) & (CrIdSeq) следует, что в *одной и той же* пропозиции, соответствующей каждому предложению из совокупности предложений, совместно задающих какую-либо последовательность объектов, мыслятся в точности одни и те же объекты. Так, например, последовательность объектов, мыслящаяся в пропозиции, выраженной предложением с одноместным предикатом, совпадает с последовательностью объектов, мыслящейся в пропозиции, выраженной предложением с многоместным предикатом. То же самое для предложений с произвольными n-местными и m-местными преди-

мышления, перед исходной его трактовкой у П. Кёрд, в которой сущее является «обычным», реальным объектом.

[1] В (CrIdPr$_{\mathrm{CW}}$) признаётся, что пропозиция является неким целым, компоненты которого связаны определённым способом и в определённом порядке. Выражаясь языком Г. Фреге, пропозиция является насыщенной пропозициональной функцией, являющейся некоторым «полным целым»; компонентами этого целого являются (*a*) аргументы насыщенной пропозициональной функции и (*b*) то, что их связывает – ненасыщенная пропозициональная функция. См. объяснение В.А. Суровцевым позиции Г. Фреге в [15. С. 116, прим. 17]. Таким образом, (CrIdPr$_{\mathrm{CW}}$) есть частный случай критерия тождественности сложных (целых) объектов, в соответствии с которым такие объекты совпадают, если и только если у них совпадают и все части, и способ соединения частей, и, кроме того, соединяемые этим способом части соединяются в том же самом порядке. Последний критерий может быть возведён к Аристотелю, у которого «всем» (to<pan) называется то, у чего положение частей не создаёт различие (hJdiafora), а «целым» (to<o[lon) – то, у чего оно создаёт различие – *Met.* Δ, 26, 1024a 1–3.

катами. В результате мы оказываемся в затруднении при попытке определить, сколько именно объектов мыслится в *одной и той же* пропозиции, соответствующей этим предложениям, – *n* или *m*? У нас нет никаких оснований для того, чтобы предпочесть число *n* числу *m* или число *m* числу *n*. Более того, мы получаем, что совпадают последовательности с *разным* числом членов в них, что довольно контринтуитивно.

Формализация рассуждения (T2*b*)&(T3*b*) ⇒ (T4*b*)

С помощью положений (IdPr) & (InCrIdPr) мы получили условие тождества *двух* последовательностей объектов, а также, по (CrIdSeq), условие тождества каждого объекта из первой последовательности находящемуся на том же месте объекту из второй последовательности. Об условиях тождества объектов в *одном и том же* наборе полученные до сих пор положения ничего не говорят. Но это условие можно получить при формализации рассуждения (T2*b*)&(T3*b*) ⇒ (T4*b*).

Положение (T2*b*) мы формализуем в виде *Требования взаимного кодирования интенциональных индивидов, задающих сложный интенциональный объект*:

(RCInd) $(\forall X)\ (\forall Y)\ [(I!X\ \&\ I!Y) \rightarrow \{\mathrm{RCInd}(X, Y) \leftrightarrow (\forall \Phi)\ (\forall \Psi)\ (\forall \mu)\ (\forall \nu)\ [(\mathbf{T}_{\mu}\hat{\ }X\Phi\ \&\ \mathbf{T}_{\nu}\hat{\ }Y\Psi) \leftrightarrow (\mathbf{T}_{\nu}\hat{\ }X\Phi\ \&\ \mathbf{T}_{\mu}\hat{\ }Y\Psi)]\}]$.

Положение (T3*b*) мы формализуем в виде *Критерия тождества интенциональных индивидов, задающих сложный интенциональный объект*:

(CrIdInd) $(\forall x)\ (\forall y)\ (\forall X)\ (\forall Y)\ [\{I!X\ \&\ x\in X\ \&\ I!Y\ \&\ y\in Y\} \rightarrow \{x=y \leftrightarrow (\forall \Phi)\ (\forall \Psi)\ (\forall \mu)\ (\forall \nu)\ [(\mathbf{T}_{\mu}\hat{\ }X\Phi\ \&\ \mathbf{T}_{\nu}\hat{\ }Y\Psi) \leftrightarrow (\mathbf{T}_{\nu}\hat{\ }X\Phi\ \&\ \mathbf{T}_{\mu}\hat{\ }Y\Psi)]\}]$.

Из (RCInd)& (CrIdInd) сразу же следует являющийся формализацией положения (T4*b*) *Тезис о тождестве интенциональных индивидов, задающих сложный интенциональный объект*:

(IdInd) $(\forall x)\ (\forall y)\ (\forall X)\ (\forall Y)\ [\{I!X\ \&\ x\in X\ \&\ I!Y\ \&\ y\in Y\ \&\ \mathrm{RCInd}(X, Y)\} \rightarrow x=y]$.

В (IdInd) утверждается, что все интенциональные объекты из совокупности совместно кодируемых посредством предложений с одноместными и многоместными предикатами интенциональных объектов тождественны друг другу.

Из (IdInd) также следует, что интенциональные объекты, задаваемые как соотнесённые произвольным отношением, которое они, таким образом, кодируют, тождественны друг другу, т.е. экземплифицируют отношение «тождество». Таким образом, мы получили условие тождества для интенциональных объектов, являющихся аргументами задающей их пропозициональной функции с предикатом произвольной «местности». Заметим, что из формализации рассуждения (T2*b*)&(T3*b*) ⇒ (T4*b*), в отличие от формализации рассуждения (T2*a*)&(T3*a*) ⇒ (T4*a*), не следует спорный тезис о том, что последовательности с различным числом членов могут быть тождественны друг другу.

Заключение

Мы показали, что возможна интерпретация Парменида, при которой его доказательство «неделимости (неразличимости) сущего» является весьма

убедительным: оно исходит из посылок, которые трудно отбросить «с ходу», и допускает формализацию, в которой оно является логически корректным. Для того чтобы показать это, мы проинтерпретировали «сущее» (to<eṙn) у Парменида как внутренний объект мышления, или интенциональный объект мышления, полностью задаваемый каждым актом мышления, посредством которого он мыслится. Такая интерпретация может быть подтверждена некоторыми фрагментами поэмы, и её придерживается Дж. Баррингтон.

Далее мы проинтерпретировали доказываемый Парменидом тезис о «неделимости (неразличимости) сущего» как утверждение о том, что интенциональные объекты, которые могут быть заданы только совместно, неразличимы. Формализация этого доказательства была выполнена двумя способами. В обоих случаях доказывается, что если мышление, мыслящее *ноэму* как некоторый интенциональный сложный (целый) объект, вообще возможно, то конституенты этого целого объекта неразличимы друг с другом. При этом в первом случае конституентами являются пропозиции, задающие целый объект, а во втором случае – интенциональные индивиды, являющиеся аргументами насыщенных пропозициональных функций (т.е. пропозиций), которые задают интенциональный сложный (целый) объект. В нашей формализации использовался оператор мышления из эпистемической логики. Кроме того, наш способ записи опирался на способ записи в *Теории абстрактных объектов* Б. Лински и Э. Залты.

Наиболее дискуссионными допущениями в приведённых формальных доказательствах являются (CrIdPr) и (CrIdInd), соответствующие (ТЗ*a*) и (ТЗ*b*), в которых утверждается, что внутренние объекты мышления совпадают, если они не могут мыслиться независимо. Можно сказать, что в качестве критерия различия интенциональных объектов мышления здесь признаётся их способность к независимому существованию, т.е. возможность для одного объекта мыслиться, когда другой объект не мыслится.

Тем не менее нельзя сказать, что эти допущения могут быть легко отвергнуты. Каким образом можно было бы различить внутренние объекты мышления, если они действительно *внутренние для мышления*, т.е. на них нельзя указать ни жестом, ни знаком? Вообще, их нельзя различить с помощью какой-либо другой познавательной способности, скажем, какого-нибудь вида чувственного восприятия, помимо «чистого» мышления.

Нельзя сказать также, что такой подход настолько неестествен, что не приходил никому в голову и не использовался. Помимо рассуждений Г. Фреге, можно указать на выделение Иоанном Дунсом Скотом трёх видов различий. Для Дунса Скота вещи реально различны, если они могут существовать друг без друга. Представленный подход можно понять как экстраполяцию определения реального различия Дунса Скота на внутренние объекты мышления, единственный способ существовать для которых – мыслиться.

Литература

1. *Берестов И.В.* Внутренние объекты мышления у Парменида и Платона // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2014. Т. 12, вып. 4. С. 86–98.

2. *Берестов И.В.* Сущее как интенциональный объект мышления и «единство сущего» у Парменида // Вестн. РУДН. Серия: Философия. 2015 (В печати).

3. *Barrington J.* Parmenides' «The way of Truth» // Journal of the History of Philosophy. 1973. Vol. 11. P. 287–298.

4. *Owen G. E. L.* Eleatic Questions // Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy / ed. by M. Nussbaum. Ithaca: Cornell University Press, 1986. P. 3–26.

5. *Die Fragmente* der Vorsokratiker / Diels H., Kranz W., ed. (=DK). Griechisch und Deutsch H. Diels; elfte Auflage herausgegeben W. Kranz. Zürich, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1964. Vol. I.

6. *Aristotle*. Aristotle's Metaphysics / ed. by W.D. Ross. In 2 Vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.

7. *Loux M. J.* Substance and Attribute: A Study in Ontology. Dortrecht (Holland): D. Reidel Publishing Company, 1978. xi+187 p.

8. *Plato*. Platonis opera / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901–1902. Vol. I–IV.

9. *Harte V.* Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure. Oxford; N. Y.: Clarendon Press, 2002. x+311 p.

10. *Mourelatos A. P. D.* The Route of Parmenides. Las Vegas, Zürich, Athens: Parmenides Publishing, 2008. P. P. i–l; 1–408.

11. *Curd P.* The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004. xxxix + 280 p.

12. *Вольф М. Н.* Стандартная англоязычная интерпретация Парменида // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2009. Т. 7, вып. 2. С. 96–105.

13. *Linsky B., Zalta E. N.* Naturalized Platonism versus Platonized Naturalism // The J. of Philosophy. 1995. Vol. 92, No. 10. P. 525–555.

14. *Zalta E. N.* Twenty-Five Basic Theorems in Situation and World Theory // J. of Philosophical Logic. 1993. Vol. 22, No. 4. P. 385–428.

15. *Фреге Г.* Логические исследования // Логико-философские труды / пер. с англ., нем., фр. В.А. Суровцева. Новосибирск: Сиб. Унив. изд-во, 2008. С. 27–124.

Berestov Igor V. Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of Russian Academy of Science (Novosibirsk, Russian Feleration)

DOI: 10.17223/1998863X/32/27

"UNITY OF BEING" IN PARMENIDES AS INDISTINGUISHABILITY *NOEMA*'S CONSTITUENTS

Keywords: One – Many Problem, *noema*, intentional object, thinking, interdependence

This paper attempts to interpret *to eon* in Parmenides' poem not as a real object, but as a *noema* or intentional object of thinking. So, we succeed to J. Barrington's and G. E. L. Owen's approach. We have shown that there is a possible interpretation of Parmenides, in which his proof of "indivisibility (indistinguishability) *to eon*" is very convincing one: this proof is based on the assumptions that are difficult to discard without a peep; moreover, this proof allows for the formalization, in which it is logically correct. We have demonstrated that Parmenides's *noema* is fully determinated by each act of thinking, thanks to which it is thought about. Then we have interpret Parmenides' thesis on "indivisibility (indistinguishability) *to eon*" as the averment that the intentional objects, which can be determinated only simultaneously, are indistinguishable.The formalization of this proof was carried out in two ways. In both cases, it is proved that if a act thinking, which is directed to *noema* as some intentional composite (whole) object, is possible in principle, then the constituents of this whole object are indistinguishable from each other. In the first case the constituents are propositions that determine a intentional composite (whole) object, and in the second case – intentional individuals. In our formalization of Parmenides' argument is used the Operator of Thinking from Epistemic Logic. Furthermore, our notation is based on the notation in B. Linsky and E. Zalta's *Theory of abstract objects*. The most controversial assumption in constructed formal proofs is the assertion that states that internal objects of thinking are identical, if they cannot be thought independently. We can say that the criterion for distinction of intentional objects of thinking is here their ability to independent existence – i.e. the possibility for one object of thinking to be thought about, when the other object of thinking is not thought about. Discussion of these problems can lead to the discussion of the nature of identity and deep epistemological problems.

References

1. Berestov, I.V. (2014) Vnutrennie ob"ekty myshleniya u Parmenida i Platona [Internal objects of thought in Parmenides and Plato]. *Vestnik Novosibibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya*. 12(4). pp. 86–98.

2. Berestov, I.V. (2015) Sushchee kak intentsional'nyy ob"ekt myshleniya i “edinstvo sushchego” u Parmenida [Things existent as the intentional object of thinking and the “unity of being” in Parmenides]. *Vestnik RUDN – Bulletin PFUR. Seriya: Filosofiya*.

3. Barrington, J. (1973) Parmenides’ “The way of Truth”. *Journal of the History of Philosophy*. 11. pp. 287–298.

4. Owen, G.E.L. (1986) Eleatic Questions. In: Nussbaum, M. (ed.) *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press. pp. 3–26.

5. Diels, H. & Kranz, W. (eds) *Die Fragmente der Vorsokratiker* [The fragments of the Presocratics]. Vol. 1. Zürich, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.

6. Aristotle. (1924) *Aristotle's Metaphysics*. In 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

7. Loux, M.J. (1978) *Substance and Attribute: A Study in Ontology*. Dortrecht (Holland): D. Reidel Publishing Company.

8. Plato. (1901–1902) *Platonis opera*. Vol. I–IV. Oxford: Clarendon Press.

9. Harte, V. (2002) *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. Oxford; New York: Clarendon Press.

10. Mourelatos, A.P.D. (2008) *The Route of Parmenides*. Las Vegas, Zürich, Athens: Parmenides Publishing.

11. Curd, P. (2004) *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Las Vegas: Parmenides Publishing.

12. Wolf, M.N. (2009) Standartnaya angloyazychnaya interpretatsiya Parmenida [Standard English language interpretation of Parmenides]. *Vestnik Novosibibirskogo gosudarstvennogo universiteta*. *Filosofiya*. 7(2). pp. 96–105.

13. Linsky, B. & Zalta, E.N. (1995) Naturalized Platonism versus Platonized Naturalism. *The Journal of Philosophy*. 92(10). pp. 525-555. DOI: 10.2307/2940786

14. Zalta, E.N. (1993) Twenty-Five Basic Theorems in Situation and World Theory. *The Journal of Philosophy*. 22(4). pp. 385-428. DOI: 10.1007/BF01052533

15. Frege, G. (2008) *Logiko-filosofskie trudy* [Logical and philosophical works]. Translated by V.A. Surovtsev. Novosibirsk: Siberian University Publ. pp. 27–124.

УДК 1 (091)
DOI: 10.17223/1998863X/32/28

В.А. Бойко

АПОЛОГИЯ ВОЙНЫ ФРИДРИХА НИЦШЕ

Рассматривается роль метафоры и концепта войны в творчестве Фр. Ницше. Учение о противопоставлении аполлоновского и дионисовского начал в культуре Древней Греции служит исходным контекстом тематизации войны; анализ кризисного состояния современного мира приводит Ницше к идее «высшей культуры», в основе которой – жестокость и война. С другой стороны, Ницше всецело подчиняет свой стиль власти метафоры войны: он провозглашает войну морали, христианству, состраданию; постоянно ведет войну с собой, отождествляет себя с войной. Апология войны Ницше есть демонстрация новой философии, располагающейся по ту сторону добра и зла, и нового языка. «Война» выступает как предельное основание языка самой жизни, языка «свободного ума».

Ключевые слова: *концепт войны, метафора войны, становление, воля к жизни, язык, свободный ум.*

О войне философы рассуждают много и с хорошим знанием дела. Рождение философии в Древней Греции, стремительное освобождение логоса из объятий мифологии сопровождаются рефлексией над господствовавшими в античном сознании мифологемами, к числу которых принадлежала и идея «космической распри», «божественной войны». В войне, распре, борьбе видел основу всего существующего Гераклит: «Должно знать, что война общепринята, что вражда – обычный порядок вещей, и что все возникает через вражду…» [1. С. 201]. Война, по Гераклиту, есть противоположность, приводящая к возникновению космоса, она – условие существования космоса как упорядоченного целого, «все вещи вечно управляются через вражду», «Война и Зевс тождественны». С одной стороны, для раннего греческого философа война выступает в качестве метафоры непрекращающейся борьбы противоположностей, но, с другой – во фрагментах основоположника диалектики мы имеем дело с концептуализацией войны. Война здесь выступает в качестве предельного понятия: «Война (Полемос) – отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других – людьми, одних творит рабами, других – свободными» [1. С. 202]. Другой греческий мыслитель, Эмпедокл, также утверждал Войну (Вражду, Распрю, Ненависть) наряду с Любовью в качестве двух основных онтологических принципов организации изначальных элементов мироздания. Но, в отличие от Гераклита, Эмпедокл видел во Вражде негативную силу, которая разделяет разнородные «корни всех вещей» и соединяет однородные.

Таким образом, уже на заре становления философской рефлексии мы сталкиваемся с двойственным характером философского словоупотребления. «У нас есть только два способа выражения: понятие и образ. Система развивается в понятиях; но когда её перемещают к интуиции, давшей ей начало, она сжимается в образ: если же мы хотим превзойти образ и подняться над

ним, то неизбежно вновь скатываемся к понятиям, и к тому же к понятиям, еще более смутным, более общим, нежели те, от которых мы отправились на поиски образа и интуиции» [2. С. 211–212], – характеризует специфику философского познания А. Бергсон. Творческий характер философской деятельности предполагает свободу выбора способов выражений, связанных в единую систему понятий и образов, концептов и метафор.

В лексиконе Фридриха Ницше «война» занимает особое место. «Ученик философа Диониса», великий «имморалист дела» не устает подчеркивать свою воинственность и решительность, благодаря которой он ведет наступление на схемы и шаблоны, ведущие человечество к деградации и разрушению, философствует молотом. «Я по-своему воинственен. Нападение – один из моих инстинктов. Уметь быть врагом и быть им – это предполагает, пожалуй, сильную натуру…» [3. Т. 6. С. 201]. Однако когда Ницше объявляет войну морали, христианству, состраданию, пессимистической усталости и унынию; когда он сообщает читателям, что его «маленькое сочинение» «Сумерки идолов» есть «*великое объявление войны*» [3. Т. 6. С. 12]; когда он постоянно ведет войну с собой, суть которой – умение перехитрить и обуздать себя, отождествляет себя с войной, и во всех прочих случая, когда философ переносит понятие войны в «дела духа», мы вынуждены констатировать лишь готовность Ницше подчинить свой стиль власти банальной метафоры.

Практически все исследователи творчества Ницше восхищаются стилем его письма, виртуозным владением искусством слова. В чем заключается специфика работы Ницше со словом? «Стиль его письма и философствования отчасти заключается в том, чтобы расширить, а затем внезапно ограничить значение слова… Он обычно брал слово, имеющее ограниченное употребление, и придавал ему значительно более широкое значение, используя его для описания таких вещей, которые никогда ранее не рассматривались как подпадающие под значение данного термина. Затем, неимоверно расширив объем этого слова, он заставлял его возвращаться обратно в тот контекст, из которого оно было извлечено. И тогда контекст оказывался перегруженным подобной концептуальной энергией и не был способен ее выдержать» [4. С. 14]. Высказывания Ницше открыты различным контекстам, благодаря чему образы, переплетаясь с понятиями, приобретают глубину, а понятия, сопровождаемые образами, – выпуклость, рельеф, масштаб. Метафора определяет аксиологическую значимость концепта, а концепт выступает средством расширения метафоры. Причем открытость этих высказываний разным контекстам нередко ведет к появлению контекстуальных химер, комбинаций несопоставимых контекстов, что, в свою очередь, приводит к взрыву языковой нормы, освобождению из-под власти традиции, новому словарю. Следующий шаг – рождение «интересной философии», которая «редко бывает проверкой *за* и *против* тезиса. Обычно, явно или неявно, она бывает соперничеством между окрепшим словарем, ставшим помехой, и словарем, еще наполовину образованным, который смутно обещает большие вещи» [5. С. 29]. Ницше, утверждает Р. Рорти, относится к тем великим философам-революционерам, «которые трепещут при мысли, что их словарь может быть вообще институализирован или что их сочинения могли бы ока-

заться соизмеримыми с традицией» [6. С. 273]. Авторитету традиции можно противопоставить лишь тотальное доверие новому словарю, искусство не упускать из виду даже самые, казалось бы, незначительные нюансы разворачивания новых стратегий письма.

К. Ясперс, начиная свою книгу о Ницше, сравнивает его творчество с взорванным в горах утесом, чьи более или менее обработанные камни указывают на существование цельного замысла. «Но сооружение, ради которого был, по-видимому, осуществлен взрыв, не возведено. И все же для того, кто однажды вступил на путь, открывающий возможность что-либо строить, то обстоятельство, что творчество похоже на груду строительного материала, вероятно, не может заслонить собой его духа: для него множество еще не до конца обработанных камней складывается в единое целое» [7. С. 64]. Движение к «единому целому» Ницше, его «духу» есть демонстрация возможностей словаря Ницше, пристальное наблюдение за трансформациями, которые происходят со значениями слов – агентов взрывоопасной игры контекстов. «Если кто-то возьмет на себя труд по восстановлению его философии, по фиксированию изменений, которые претерпевают значения его слов при переключении с контекста на контекст и обратно, то тогда Ницше неожиданно предстанет как почти что систематический, а равно и оригинальный и аналитический мыслитель. – Категорический отказ Ницше следовать проторенными путями философского поиска, его презрение к системе, выражающиеся в спонтанности и фрагментарности письма Ницше, препятствуют реализации благих стремлений А. Данто. – Однако подобная задача не так уж проста. Его мысли рассеяны по многим слабо структурированным томам, а его личные утверждения представляются слишком искусными и написанными по конкретным поводам, чтобы выдержать серьезную философскую проверку» [4. С. 15].

Посредством данной статье внесем свою лепту в движение к «единому целому» Ницше, рассмотрим, как обстоит дело с появлением и развитием концепта войны в его творчестве.

В ранних произведениях Ницше тематизация войны оформляется в контексте его учения о роли аполлоновского и дионисовского начал в истории древнегреческой культуры и государства: «воинский стан аполлоновского начала… лишь в непрерывном противодействии титанически-варварской сущности дионисовского начала» позволил долго продержаться «упорно-неподатливому, со всех сторон огражденному и укрепленному» дорическому искусству, «жестокой и беспощадной» дорической государственности [3. Т. 1/1. С. 38]. Образы «великолепных тел античных статуй» вызывают у философа «постоянную мысль о войне» [3. Т. 9. С. 307]. Войну он признает «нормальным состоянием» общества, а мир – временным [3. Т. 7. С. 400]. Согласно Ницше, в рождении античной цивилизации война играла ключевую роль, и «мы содрогнулись бы, если б хоть раз поняли… “по-гречески”» причину упоения древних греков изображением войны в поэмах Гомера [3. Т. 1/1. С. 292]. «Осмелимся же произнести вслух, что война есть для государства такая же необходимость, как рабы для общества: и кому удастся спрятаться от этого знания, если он честно поставит вопрос о причинах недостижимого художественного совершенства греков?» [3. Т. 7. С. 180], – риторически вопрошает поклонник античности.

Упоению «греческого мира» войной Ницше уже в своих ранних работах противопоставляет «*страх войны*», характерный для его современников. Этот страх он связывает с отсутствием «инстинкта государственности» у ловких «международных безродных финансовых отшельников», которые злоупотребляют политикой, государством и обществом в целях собственного обогащения. «Единственным противоядием против этого опасного отклонения государственной тенденции к денежной является война и только война… государство не основано на страхе перед демоном войны, как убежище для эгоистичных одиночек, но в любви к родине и государям рождает этический порыв, указующий на его гораздо более высокое назначение. – Захваченный идеей целительной силы войны Ницше пытается остановиться, и даже просит читателей простить ему «при случае» прославление войны, но славить войну продолжает. – Страшно звенит ее серебряный лук: и хотя она и шествует подобно ночи, все же она – Аполлон, настоящий бог освящения и очищения государства» [З. Т. 1/1. С. 283–284]. В войне и военном сословии Ницше усматривает *прообраз государства*, рождение *военного гения* – первоначального основателя государства – служит наглядным проявлением внутреннего процесса кристаллизации самой идеи государства. В свете этой идеи «каждый человек, со всей его деятельностью, имеет лишь постольку достоинства, поскольку он сознательно или бессознательно является орудием гения, из чего можно вывести этическое последствие, что “человек сам по себе”, абсолютный человек, не обладает ни достоинством, ни правами, ни обязанностями: лишь как полностью детерминированное, служащее бессознательным целям существо человек может оправдать свое существование» [З. Т. 1/1. С. 285]. Впрочем, не только общественная жизнь игнорирует «частного человека», «Природа ведет себя так же, как война, – безразлично к ценности одиночек» [З. Т. 8. С. 32].

Пиетет перед «варварским правом войны» не мешает Ницше критически относиться к последствиям современных ему войн, в частности Франко-прусской войны 1870–1871 гг., «дурных и опасных последствиях» войны, где немцы победили. Общественное мнение в Германии восхваляет эту войну, указывает «на величественные феномены ее влияния на нравственность, культуру и искусство». Философ же предупреждает, что «великая победа – это великая опасность», когда она не связана с торжеством культуры победившей нации, слабость немецкой культуры «способна превратить нашу победу в безоговорочное поражение… *и даже искоренение немецкого духа во благо “германского рейха”*». Ницше подчеркивает, что «в нашем случае о победе немецкой культуры не может быть и речи в силу простейших причин, – ведь французская культура существует, как и прежде, и мы, как и прежде, от нее зависим. Наша культура даже не содействовала военным успехам. Строгая воинская дисциплина, природная храбрость и выдержка, превосходство вождей, единство и послушание среди ведомых, словом, элементы, не имеющие к культуре никакого отношения, важнейшие из которых у противника отсутствовали, – вот что способствовало нашей победе над ним. Можно лишь удивляться тому, что нечто, называющееся в сегодняшней Германии «культурой», практически не препятствовало достижению этих военных успехов…» [З. Т. 1/2. С. 9, 10]. В силу того, что «современный че-

ловек страдает ослаблением личности», война не может оказать на него своего целительного воздействия; «он превратился в наслаждающегося и бродячего зрителя и переживает такое состояние, из которого даже великие войны и революции могут вывести его разве только на одно мгновение. Война еще не кончилась, а ее уже успели сто тысяч раз переработать в печатную бумагу, она уже предлагается как новейшее средство для возбуждения испорченного аппетита тем, кто падок на историю» [3. Т. 1/2. С. 118– 119]. «Великие войны современности – результаты изучения истории» [3. Т. 3. С. 145].

Как временный итог, парадоксальный вывод Ницше о несоответствии войны «современности»: «Не в пользу войны можно утверждать: победителя она оглупляет, побежденного – озлобляет. В пользу войны: обоими только что названными следствиями она варваризирует, а тем самым сообщает большую естественность; для культуры она – состояние сна или зимней спячки, человек выходит из нее более сильным и для хороших дел, и для плохих» [3. Т. 2. С. 264–265]. Немецкий мыслитель подчеркивает и высоко ценит «поучительный жизненный опыт» войны, который выражается в ее опосредованном влиянии на культуру, война «насаждает варварство и приближает таким образом к природе» [3. Т. 8. С. 32]. Рассматривая «современного человека» сквозь призму «героических эпох», Ницше не может избавиться от чувства глубочайшего презрения: «Кто, общаясь с людьми, не отливает при случае всеми цветами злополучия, зеленея и серея от отвращения, пресыщения, сочувствия, сумрачности, уединенности, тот наверняка не человек с высшими вкусами» [3. Т. 5. С. 39].

Современную культуру он ощущает как деградацию, разложение человека; как торжество жуткой «последней воли» человека, его воли к Ничто, нигилизм: «У кого, чтобы нюхать, есть не только нос, но и глаза и уши, тот чует повсюду, куда он только нынче ни ступит, нечто вроде атмосферы сумасшедшего дома, больницы – я говорю… о зонах культуры человека, о всякого рода «Европе», где бы она еще ни встречалась на земле. *Болезненные* люди суть великая опасность человека: *не* злые, *не* «хищники». Заведомо увечные, поверженные, надломленные – *слабейшие* суть те, кто по большей части минируют жизнь под человеком, кто опаснее всего отравляют и ставят под вопрос наше доверие к жизни, к человеку, к самим себе. Куда увернешься от него, этого пасмурного взгляда, глубокая скорбь которого въедается в тебя навсегда, от этого попятного взгляда исконного недоноска, с головой выдающего его манеру обращаться к самому себе, – этого взгляда-вздоха!» [3. Т. 5. С. 341].

Ницше стремится вырваться из гнетущей его атмосферы цивилизации и уповает на память, благодаря которой «во взрывах страстей, в продуктах фантазии сновидений и безумия человек все вновь открывает предысторию свою и всего человечества: свою *звериную природу* с ее дикими гримасами» [3. Т. 3. С. 208]. Забвение этих первобытных состояний, ослабление этих воспоминаний характерно для современного человека, прозябающего в иллюзорном мире моральных предрассудков: «На людей, ныне проявляющих жестокость, нам следует смотреть как на сохранившиеся до сих пор ступени *прежних культур*: геологическая система человечества вдруг раскрывает в них глубинные пласты, которые иначе остались бы невидимыми. <…> Они

показывают нам, чем мы все *были*, и заставляют нас ужаснуться: но сами они так же мало отвечают за себя, как кусок гранита – за то, что он гранит» [3. Т. 2. С. 59].

Вторую природу современного человека составляет мораль, губительно воздействующая на изначальную природу индивида, на его инстинкты: «При нашем нынешнем воспитании мы сперва получаем *вторую природу*… Лишь немногие из нас в достаточной мере змеи, чтобы сбрасывать с себя эту кожу будней: такое возможно, если у них под внешней оболочкой вызрела первая природа. У большинства от этого сохнет костный мозг» [3. Т. 3. С. 253]. Зерно первородства высыхает у человека, застывшего в своем развитии, у человека-раба. «*Рабство*, – констатирует, скрепя сердце, Ницше, – *принадлежит к сущности культуры*» [3. Т. 1/1. С. 278], и призывает помнить о том, что в основе каждой культуры лежит жесткость. Есть лишь одна реальность – реальность *становления*, где «каждое мгновение пожирает предшествовавшее; каждое рождение является смертью бесчисленных существ; зачинать, жить и убивать – одно» [3. Т. 1/1. С. 279]. Ницше всеми доступными ему средствами демонстрирует, что «сама жизнь *в существенном*, именно в основных своих функциях, действует оскорбительно, насильственно, грабительски, разрушительно и была бы просто немыслима без этого характера» [3. Т. 5. С. 292]. Культура делает человека слабым, так как в ее пределах «слишком высоко ценится и чересчур легко достигается удовлетворение фантазий власти – вследствие чего истинная власть ослабевает (власть над самим собой и т.д.)» [3. Т. 9. С. 153].

Заря человеческой истории, согласно Ницше, освещает нам картину жизни оснащенных «надежными инстинктами-регуляторами» полузверей, «счастливо приспособленных к зарослям, войне, бродяжничеству, авантюре» [3. Т. 5. С. 300]. Их высшим наслаждением была жестокость: «Жестокость относится к числу самых древних человеческих праздников души. Следовательно, люди думают, будто и *боги* будут наслаждаться и ликовать, если предложить им зрелище жестокости…» [3. Т. 3. С. 28–29]. Ничтожным людям современности и их жалким убеждениям Ницше противопоставляет древних благородных варваров, «их равнодушие и презрение к безопасности, телу, жизни, удобствам; их ужасающую неомраченность и глубину удовольствия, испытываемого от всяческого разрушения, всяческого сладострастия победы и жестокости» [3. Т. 5. С. 258]. «В основе всех этих благородных рас нельзя не признать хищного зверя, роскошную, похотливо рыщущую в поисках добычи и победы *белокурую бестию*; этой скрытой основе время от времени требуется разрядка, зверь должен наново выходить наружу, наново возвращаться в заросли» [3. Т. 5. С. 257], – это не рассуждения кабинетного ученого, это восторг ученика Диониса! И наилучший способ возврата к прошлому – война. «Столь легки войны, – восклицает Ницше, – в них человек возвращается в свое прежнее состояние» [3. Т. 9. С. 453]. «Новая форма общности: утверждаться посредством войны. Иначе дух становится вялым» [3. Т. 10. С. 435].

Так, в качестве противоположности идеи культуры как рабства рождается идея «высшей культуры». «Почти все, что мы называем “высшей культурой”, покоится на одухотворении и углублении *жестокости*, – заявляет

Ницше, – “дикий зверь”, о котором шла речь, вовсе не умерщвлен, он живет, он процветает, он только обожествился» [3. Т. 5. С. 155]. Жизнь есть непрерывный поток, становление. И этот прекрасный водопад жизни стремятся отравить, превратить в болото дурно пахнущие представители толпы, верящие в себя «как в свершившиеся, полностью *выросшие факты*» [3. Т. 3. С. 301], – воплощение физиологического регресса, décadence’а. Воле к жизни обыватель наивно противопоставляет взращенные посредством него предрассудки, совокупность которых составляет мораль. Только при условии, что мы, следуя Гераклиту, видим в человеке арену борьбы, знаем, что «с ним нечто возвещается, нечто приуготовляется, словно человек не цель, но лишь путь, инцидент, мост, великое обещание…» [3. Т. 5. С. 302; ср.: 3. Т. 4. С. 203], только тогда нам открывается перспектива человека как *воли к жизни*. Ради этой перспективы необходимо отринуть господствующие сегодня христианские ценности, отказаться от «всеобщей морали»; «убийства, войны и т.д., открытое насилие, зло власти следует объявить добром – тогда как зло слабости отныне следует называть *злом*» [3. Т. 9. С. 423]. «Сегодня необходимы жестокость, скрытность, неуютность, неравенство в правах, война, разного рода потрясения, короче, то, что противостоит всем стадным идеалам» [3. Т. 11. С. 433]. Лучшие люди – это личности, отличающиеся храбростью и воинственностью [3. Т. 9. С. 580]. Ницше отстаивает тезис, что война воспитывает свободного человека: «Ибо что такое свобода, как не воля к ответственности за самого себя; как не сохранение дистанции, которая нас разделяет; как не равнодушие к тяготам, суровым лишениям, даже к жизни; как не готовность жертвовать за свое дело людьми, не исключая и самого себя? Свобода означает, что мужественные, воинственные и победоносные инстинкты господствуют над другими инстинктами, например над инстинктом «счастья». *Освободившийся* человек, тем более освободившийся *ум*, попирает ногами все то презренное благоденствие, о котором мечтают мелочные лавочники, христиане, коровы, женщины, англичане и прочие демократы. Свободный человек – *воин*» [3. Т. 6. С. 86].

Дабы воскресить исчезающую силу жить, современные европейцы инстинктивно ищут приключений, опасностей и иных суррогатов войны. «Война, символически понимаемая, придает мужество» [3. Т. 8. С. 314]. «Неизбежно утомленное человечество…, – утверждает Ницше, – нуждается не просто в войнах, а в войнах величайших и ужаснейших, то есть во временных рецидивах варварства, чтобы, совершенствуя инструменты культуры, не лишиться своей культуры и самого своего существования» [3. Т. 2. С. 286]. Войны должны научить нас: «1) сближать смерть с интересами, за которые идет борьба, – вот что делает *нас* достойными уважения; 2) нужно научиться приносить в жертву *многих и* относиться к своему делу достаточно серьезно, чтобы не жалеть людей; 3) строгой дисциплине, а в войне – праву на насилие и хитрость» [3. Т. 11. С. 41]. Война – это лекарство, рекомендованное «народам, которым грозит истощение и убогая жизнь… если они вообще хотят еще существовать – ведь для чахоточных народов есть и зверские методы излечения»; народу, представители которого живут «насыщенной и дельной жизнью» и готовы отдать эту жизнь «за одно-единственное ценное переживание», такому народы войны не нужны [3. Т. 2. С. 585]. Од-

нако сегодня следует признать неизбежность войн. Жизнь не умеет отрывать «Да» от «Нет», «что толку от всей души считать войну злом, стремиться не причинять вреда, не противиться! Войны все равно ведутся! Да иначе люди и вообще не могут!» [3. Т. 13. С. 428]. У человечества, полагает Ницше, нет будущего, если оно утратит способность вести войны; «мы не знаем никакого другого способа, которым можно так же сильно и уверенно, как делает всякая большая война, сообщить утомленным народам такую грубую энергию бивака, такую глубокую безличную ненависть, такое хладнокровие убийцы с чистой совестью, такой коллективный, организующий пыл в уничтожении врага, такое гордое безразличие к великим утратам, к собственной жизни и к жизням приятелей, такое глубинное, подобное подземным толчкам, потрясение души: пробивающиеся отсюда ручьи и реки, правда, катящие с собою камни и всякого рода нечистоты и уничтожающие луга нежных культур, потом, при благоприятных обстоятельствах, будут с новой силой вращать приводные колеса в мастерских духа. Культура никак не может обходиться без страстей, пороков и зла» [3. Т. 2. С. 285–286].

И нет никакой надобности искать повода для развязывания новой войны: «Монарх, изыскивающий какой-нибудь casus belli для уже заранее принятого решения начать с соседом войну, подобен отцу, приводящему к своему ребенку мачеху, которая отныне должна считаться его матерью» [3. Т. 2. С. 314]. Что касается народа, вступающего в войну, то от него требуется, во-первых, умение подражать машине, множество людей должно стать *одной* машиной, а каждый индивид – орудием для достижения *одной* цели [3. Т. 2. С. 602], а, во-вторых, вера в победу правого дела. «Искусство современного государственного деятеля состоит в том, чтобы, когда развязывается война, народ вступал в нее с чистой совестью – верой в победу правого дела» [3. Т. 8. С. 598]. На великие войны и сильные военные машины указывает прежде всего Ницше, перечисляя «*антракты*, временные *избавления* от пессимизма»; далее следуют национализм, конкуренция в промышленности, наука, увеселения [3. Т. 12. С. 373]. Важный шаг на пути к возрождению нации – всеобщая воинская обязанность. Пройдет два-три поколения и несколько лет армейской службы станут «автоматической привычкой и условием, на которое человек с юных лет ориентирует свои жизненные планы», а государство сможет выгодно «переплести друг с другом школу и армию, способности, честолюбие и силу, то есть, предоставляя более благоприятные условия, приманивать в армию более способных и образованных и внушать им воинский дух восторженного послушания, чтобы они, возможно, так и остались на военной службе и заслужили своим дарованием новую, еще более светлую славу». «Тогда, – заканчивает свое рассуждение Ницше, – для больших войн будет не хватать только одного – повода… Ведь у “нации”, если она – нация солдат, во время войны всегда чистая совесть, ее даже не надо ей заранее внушать» [3. Т. 2. С. 472]. «Всеобщая *воинская повинность* и всамделишные, нешуточные войны» открывают составленный Ницше реестр «*наилучших тормозов и способов избавления от “современных веяний”*». Далее следуют *национальная* тупость; улучшение *питания* (мясо), *санитарных* и гигиенических условий в жилых помещениях; преобладание *физиоло-*

гии в области знаний; воинская строгость требований и постоянное осознание своих «обязанностей» [3. Т. 12. С. 393].

Однако не всякую войну приветствует Ницше. Он отвергает войну – и как метафору, и как концепт – «множества против немногих, обыкновенных против исключительных, слабых против сильных» [3. Т. 12. С. 138]. Он предупреждает, что в современных условиях война может быть разыграна в качестве одной из составляющих «великой комедии бессилия», которая призвана внушить тем, у кого «нет *власти над собой*», ложное чувство власти [3. Т. 9. С. 141]. «И, в разгар всего этого декаданса, – войны за “отечество”, за этот смехотворный послед патриотизма, каковой по экономическим причинам превратится в комедию уже лет эдак через сто... Это сведение на корню лучших мужчин в войнах» [3. Т. 13. С. 392]. Современный человек бессознательно стремится разрушить себя и ради этого готов идти воевать: «Стоит лишь теперь разразиться какой-нибудь войне, как тотчас же в сердцах благороднейших представителей народа прорывается, конечно, затаившаяся радость: они с ликованием бросаются навстречу новой *смертельной* опасности, ибо в самопожертвовании за отечество рассчитывают получить наконец это долгожданное позволение – позволение *ускользнуть от своей цели*: война для них есть окольный путь к самоубийству, но окольный путь с чистой совестью» [3. Т. 3. С. 591]. И, наконец, неудачная война используется «слабыми, униженными, угнетенными» для пробуждения в себе *чувства власти*: они приносят в жертву зачинщика войны [3. Т. 3. С. 119–120]. Ведь «не “государство” ведет войны, а князь или министр, не надо позволять обманывать себя словами. Смыслом государства не может быть государство, еще меньше общество: но отдельные люди» [3. Т. 8. С. 32].

У Ницше даже можно встретить рассуждение, противоречащее его апологии войны, – «*Средство для достижения подлинного мира*», где речь идет о *бесчеловечности* предпосылки, из которой исходят современные государственные мужи: образ мыслей соседа плох, а мой – хорош. Эта предпосылка «приписывает соседу безнравственность… провоцирует враждебное к нему умонастроение и враждебность на деле», поэтому «она так же плоха, как война, и даже еще хуже: мало того, в своей основе она – уже призыв к войне и ее причина». Ницше предлагает отказаться от доктрины армии как средства самообороны, равно как и от «завоевательских поползновений». «И, возможно, придет когда-нибудь великий день, когда народ, отличившийся в войнах и победах, в самой эффективной постановке военного дела и военной науки и привыкший приносить всему этому самые тяжелые жертвы, по собственной воле воскликнет: «*Мы ломаем свой меч!*» – и вся его военная организация рухнет до последних оснований. *Добровольно лишиться обороны, быв самой обороноспособной нацией*, и сделать это совершенно *сознательно* – вот средство для достижения подлинного мира, который неизменно должен зиждиться на мирном образе мыслей: в то время как так называемый вооруженный мир, который теперь популярен во всех странах, есть образ мыслей раздора, не доверяющий ни себе, ни соседям и не кладущий оружия и из ненависти, и из страха. Лучше погибнуть, чем ненавидеть и бояться, *и вдвойне лучше погибнуть, чем заставлять ненавидеть и бояться себя*, – когда-нибудь это должно стать даже самым категоричным правилом для ка-

ждого общества, обладающего государством!» [З. Т. 2. С. 626]. Что это? Исключение из привычного для Ницше круга суждений о войне, позволившее ему лишний раз высмеять «народных избранников», пекущихся о «постепенном снижении бремени вооружений»? Шутка гения? Ведь в черновых записях этого периода Ницше восклицает: «*Сокращение* вооруженных сил – это нелепость! *Сломать* меч!? Как меч справедливости, так и войны! *Драгоценнейшее, победоносное* оружие!»; «Армии *вынужденной обороны*? – Но вынужденная оборона ради самосохранения. Сколько наступательных *войн* велось ради самосохранения! (Чтобы предупредить нападение, чтобы отвлечь народ и т. д.) Завоеватель тоже ищет в конечном счете только своего *само*сохранения… <…> Ни одно государство сейчас не признается, что содержит армию из завоевательных намерений. Это значит: обвинять соседей в завоевательных намерениях и в лицемерии. Это *враждебное* настроение» [З. Т. 8. С. 641]. Враждебное настроение Ницше, как правило, приветствует. Вражду и войну относит к числу жизнеутверждающих эффектов. Но когда речь идет о вырождающемся современном мире и безжизненной современной политике, все переворачивается вверх ногами. «Каждая философия, ставящая мир выше войны, – ставит диагноз немецкий мыслитель, – …позволяет спросить, не болезнь ли была *тем*, что вдохновляло философа» [З. Т. 3. С. 317].

Вдохновленный здоровьем философ воспевает войну. Заратустра – alter ego Ницше – называет войну необходимым злом [З. Т. 4. С. 37] и посвящает одну из своих речей войне и воинам: «Я призываю вас не к работе, но к борьбе. Я призываю вас не к миру, но к победе. Пусть будет труд ваш борьбой и ваш мир победою!»; «Война и мужество совершили больше великих дел, чем любовь к ближнему. Не ваша жалость, а ваша храбрость спасала доселе несчастных»; «Итак, живите жизнью повиновения и войны! Что толку в долгой жизни! Какой воин хочет, чтобы щадили его! Я не щажу вас, я люблю вас до глубины души, мои собратья по войне!» [З. Т. 4. С. 48–49]. Заратустра знает, что война есть эпицентр жизни: «Мужчина должен быть воспитан для войны, а женщина для отдохновения воина; всё остальное – глупость» [З. Т. 4. С. 68]. «На войне вы святые, даже когда убиваете и сжигаете» [З. Т. 10. С. 94]; «Лишь на войне вы святые, даже если вы разбойники и жестоки» [З. Т. 10. С. 168], – читаем в черновых заметках к книге «Так говорил Заратустра».

В «Книге для всех и ни для кого» сложно отделить метафору от концепта. Здесь Ницше достигает ослепительных вершин философского познания. Но там, где он оперирует метафорой войны, этот образ несет позитивный, утверждающий *жизнь* смысл: «*Война есть мать всех хороших вещей*, война есть также мать хорошей прозы!» [З. Т. 3. С. 411]; «Я хочу *войн*, в которых те, у кого есть смелость жить, изгонят остальных; этот вопрос должен снять все оковы и *изгнать* уставших от жизни: вы должны вытолкнуть их, осыпать презрением или заключить в сумасшедшие дома, подтолкнуть их к отчаянию и т.д.» [З. Т. 11. С. 86]; «Прежде всего *война*. Война всегда была великой находкой всех сокровенных, ставших слишком глубокими умов; даже в полученных ранениях заключена целебная сила» [З. Т. 6. С. 11]; «Мы, вольные умы, – мы *воплощенное*

объявление войны всем прежним понятиям “истинного” и “ложного”; в нас самих – “переоценка всех ценностей”» [3. Т. 6. С. 118].

Итак, «любите мир как средство к новым войнам», ибо «добрая война освящает всякую цель» [3. Т. 4. С. 48], – говорит Ницше-Заратустра. «Отказываясь от войны, отказываешься от *великой* жизни…» [3. Т. 6. С. 37], – добавляет Ницше-философ. О чем свидетельствует эта готовность Ницше подчинить свое творчество «войне»? Ведь он хорошо понимал ту угрозу, что несут в себе распространенные способы словоупотребления, банальные метафоры, для интеллектуальной свободы. Трактуя мышление в целом и философское мышление в частности как следствие взаимодействия инстинктов, он настаивает на том, что философия «свободных умов» – новая философия, располагающаяся по ту сторону добра и зла, – нуждается в собственном языке. Апология войны Ницше есть демонстрация новой философии, нового языка. Ницше умеет хранить верность себе, избегая паутины личностей и слов, истории и культуры, собственных черт характера и собственных текстов. Дабы не оказаться в сетях и прочих ловушках, заботливо расставленных на пути *оригинального ума* современной культурой, он вырабатывает стратегию *умножения и дробления* себя, использует тактику *надевания масок*. *Жизнь* предписывала Ницше бегство от себя, противостояние различным *данностям*, внутренним и внешним. «Война» в этом контексте выступает не только как «высшая» метафора *жизни*, но и как предельное основание языка самой жизни, языка «свободного ума».

Литература

1. *Фрагменты* ранних греческих философов / Изд. подготовил А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. Ч. I.

2. *Бергсон А.* Философская интуиция // Путь в философию: Антология. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 203–219.

3. *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2005–2014. Т. 1–13.

4. *Данто А.* Ницше как философ / пер. с англ. А.А. Лавровой. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.

5. *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И.В. Хестановой, Р.З. Хестанова; науч. ред. В.В. Целищев. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.

6. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / науч. ред., предисл. и пер. с англ. В.В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.

7. *Ясперс К.* Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004.

Boyko Vladimir A. Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russian Federation)
DOI: 10.17223/1998863X/32/28

FRIEDRICH NIETZSCHE’S APOLOGY OF WAR

Keywords: war, the concept of war, the metaphor of war, becoming, the will to life, language, Free Spirits

The article discusses the role of metaphor and the concept of war in Fr. Nietzsche’s texts. The doctrine of the opposition between the Apollonian and Dionisian origins in the culture of ancient Greece is the original context of the war thematization; Nietzsche's analysis of the crisis state of the contemporary world leads to idea of "higher culture" based on violence and war. On the other hand, Nietzsche completely subordinates his style to the metaphor of war: he declares a war on morality, Christianity, compassion; he constantly engages in war with them, identifying himself with the war. Nietzsche's statements are open to different contexts, thus, the images intertwined with concepts

acquire depth; the concepts accompanied by images acquire dimension, relief, scale. Metaphor defines the axiological importance of the concept; the concept is a means of expanding the metaphor. The openness of these statements to different contexts often leads to contextual chimeras, combinations of disparate contexts, which in turn leads to an explosion of the language norm, liberation from the power of tradition, a new language. Nietzsche's apology of war is a demonstration of the new philosophy and is located on the other side of good and evil. The “war” stands as the ultimate foundation of the language of life itself, the language of the "Free Spirits".

References

1. Lebedev, A.V. (ed.) (1989) *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of the early Greek philosophers]. Moscow: Nauka.

2. Bergson, A. (2001) Filosofskaya intuitsiya [Philosophical intuition]. In: Lepit, S.Ya. (ed.) *Put' v filosofiyu: Antologiya* [A path to philosophy: An Anthology]. Moscow: PER SE; St. Petersburg: Universitetskaya kniga. pp. 203–219.

3. Nietzsche, F. (2005–2014) *Polnoe sobranie sochineniy*: v 13 t. [Complete Works. In 13 vols]. Translated from German. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya.

4. Danto, A. (2000) *Nitsshe kak filosof* [Nietzsche as a philosopher]. Translated from English by A.A. Lavrova. Moscow: Ideya-Press.

5. Rorty, R. (1996) *Sluchaynost', ironiya i solidarnost'* [Contingency, Irony and Solidarity]. Translated from English by I.V. Khestanova, R.Z. Khestanov. Moscow: Russian Phenomenological Society.

6. Rorty, R. (1997) *Filosofiya i zerkalo prirody* [Philosophy and the Mirror of Nature] .Translated from English by V.V. Tselishchev. Novosibirsk: Novosibirsk State University.

7. Jaspers, K. (2004) *Nitsshe. Vvedenie v ponimanie ego filosofstvovaniya* [Nietzsche. Introduction to the understanding of his philosophy]. St. Petersburg: Vladimir Dal'.

УДК 740
DOI: 10.17223/1998863X/32/29

М.Ю. Кречетова

ПОНЯТИЕ «ОПЫТА» В ГЕРМЕНЕВТИКЕ: Ф. ШЛЕЙЕРМАХЕР, В. ДИЛЬТЕЙ, М. ХАЙДЕГГЕР, Г.-Г. ГАДАМЕР

Анализируется понятие опыта в герменевтической традиции и выделяются две линии эволюции этого понятия от Ф. Шлейермахера через В. Дильтея и М. Хайдеггера к Г.-Г. Гадамеру:1) рост онтологического значения чужого опыта для моей субъективности вплоть до преодоления субъективности, как собственной, так и чужой, через обращение к преданию; 2) нарастание этической и экзистенциальной напряженности индивидуального опыта вплоть до трагического преодоления индивидуальности через обращение к общему.

Ключевые слова: *опыт, чуждость, переживание, индивидуальность, трагедия.*

Понятие опыта претерпело удивительную эволюцию в современной философии и современных дискуссиях о развитии науки. Опыт – ключевое понятие для корпуса естественных наук. Было бы важно проследить, имеет ли понятие опыта столь же существенное значение в герменевтической традиции.

Начнем с предварительных простейших пояснений. Следует лишь оговориться, что речь идет об экзистенциальном, а не научном опыте. Итак, прежде всего, опыт – это данность чего-то *единичного*, а не всеобщего. Всеобщее – это всегда коррелят сферы знания, а не опыта. Поскольку «знать» – это знать «всеобщее и необходимое». Иметь опыт – это значит сталкиваться с сингулярным и случайным – с тем, что могло бы быть иным. Неслучайно, что апелляция к опыту предполагает поиск исключений, поиск фактов, поиск контрпримеров, которые могли бы поставить под сомнение значимость правила или закона. Далее, опыт – это, соответственно, сфера *нового*, ранее не встречавшегося, неизвестного и неожиданного. Вряд ли «вечное возвращение одного и того же» может быть названо опытом в собственном смысле слова. Нам совершенно не нужен опыт, если мы знаем, «каков порядок вещей» и «что он вряд ли изменится». Далее, опыт – это опыт *пассивности*, *претерпевания*, а не состояние активного конструирования смыслов. Опыт чтения, опыт путешествий, опыт общения всегда предполагает, что мне что-то открывается, а не то, что я сам конструирую и определяю нечто посредством различных конститутивных актов. Испытывать опыт – это пребывать в *страдательном* состоянии в самых разных смыслах этого слова: от «подвергаться воздействию предметов» или «быть аффицированным ими» до «стать жертвой обмана» или «быть захваченным зрелищем».

Попробуем теперь проследить, встречается ли понятие «опыта» в герменевтической традиции и насколько значимым для нее является. Для этой цели выбраны несколько ключевых фигур зрелой фазы истории герменевтики: Ф. Шлейермахер как представитель романтической традиции, В. Дильтей – исторической, М.Хайдеггер и Г.-Г. Гадамер – философской.

Ф. Шлейермахер в своих герменевтических штудиях не использует понятие опыта в качестве значимого термина, поэтому необходима некая реконструкция, чтобы понять, имеет ли данный феномен, согласно Ф. Шлейермахеру, какое-либо значение для процесса понимания. В работе «Герменевтика» мы находим различение грамматического и психологического истолкования как двух автономных и одновременно взаимодополняющих типов понимания. Применение этих двух типов понимания имеет в качестве предпосылки процедуру объективного и субъективного *уподобления* автору. Следует задаться вопросом, насколько эта процедура уподобления имеет характер опыта. Требование «изучить современный автору язык» никак не может быть истолковано как требование опыта, а скорее как требование знания. Требование предполагает изрядную искушенность в языковой области автора и первого читателя, а именно рефлексию архаизмов и неологизмов того времени, различий между собственным и переносным значением слов, различий между изначальным и производным значением слов, а также рефлексию прочих языковых тонкостей. То есть от интерпретатора требуется не просто знание греческого или иврита, а знание греческого и иврита строго определенной эпохи. Также изучение «внешней жизни автора» предполагает исключительно знание исторических, социальных и культурных обстоятельств его творчества. Например, знание того, в каком состоянии был жанр в современной автору литературе до того, как автор написал свой текст: что представлял собой эпос в VII в. до н.э., что представляла собой трагедия в V в. до н.э. и проч. Однако уже требование уподобления первому читателю и понимания внутренней жизни автора, бесспорно, предполагает опыт, поскольку это не просто аутентичное понимание речи с точки зрения языковых компетенций, а понимание некоего *душевного состояния*, выраженного в речи. Что значит понимать душевное состояние, выраженное в речи? Это значит попасть под обаяние и влияние *способа мыслить* и *способа чувствовать* автора, данные через медитацию и композицию текста. Этот способ мыслить и чувствовать обладает специфическим своеобразием, которое и делает данного автора уникальным и интересным для толкования. Ф. Шлейермахер обозначает такое своеобразие понятием *«оригинальность»* и в некотором смысле противопоставляет его понятию *«классического»*. Противопоставляет в том смысле, что обе эти характеристики далеко не обязательно сочетаются в одном и том же авторе. Однако в случае, если такое сочетание присутствует, мы имеем дело с максимально интересным для толкования автором – с *гением*. Но, если вернуться к составляющей опыта, нас интересует именно оригинальность автора, его абсолютно своеобразное видение предмета, о котором он пишет. Здесь мы видим отход от онтологического приоритета образца или ситуации полного доминирования формы над пишущим и, соответственно, феномен выражения абсолютно внутреннего своеобразия субъекта посредством речи. Уместно будет вспомнить характеристику Ю. Хабермаса, данную им романтическому искусству и умонастроению: «Форма и содержание романтического искусства определены абсолютной погруженностью во внутреннюю жизнь» [1, 18]. То и насколько делается акцент на внутреннюю жизнь, а не на безличную, объективную власть формы над художником, над автором, делает позицию Ф. Шлей-

ермахера романтической по существу и подтверждает значимость опыта в любом толковании и интерпретации. Эта внутренняя жизнь, однако, не дана как «вещь в себе», а дана посредством выражения в речи. Поэтому толкуя композицию текста, я погружаюсь в медитацию (ход мыслей) автора. Меня интересует не только соотношение речи и языка, но и соотношение речи и душевного состояния. Здесь уместно будет сослаться на Матиаса Юнга: «Das unterscheidet den hermeneutischen Zugang vom linguistischen wie vom psychologischen Erkenntnisinteresse. Denn einerseits interessiert sich zwar auch die Sprachwissenschaft fuer konkrete «token», die sie dann als Realiesierungen eines durch syntaktisch-semantisches Regeln bestimmten «type» erkennt. Dass und wie sich in diesen «token» menschliche Erfahrung artikuliert, bleibt aber dabei ausgeklammert. In einer psychologischen Einstellung warden andererseits die von einem Menschen vervorgebrachten Symboläußerungen als Indikatoren eines bestimmten Persönlichkeitsprofils behandelt»[1] [2. С. 63]. То есть для герменевтики в отличие от лингвистики и психологии преимущественным предметом интереса является именно выражение душевного состояния через речь. Составляющая опыта здесь состоит в интуитивном проникновении во внутреннюю жизнь автора посредством изучения его произведений (речей и текстов). Способ такого проникновения – перевоплощение в другого, а предпосылка – конгениальность автора и толкователя. Почему в данном случае речь идет об опыте, а не о знании? По нескольким причинам. Во-первых, поскольку такое проникновение не может быть осуществлено, исходя исключительно из сравнения автора с другими и опираясь только на знание общего, на фоне которого выделяется некоторое своеобразие. Во-вторых, я как толкователь отказываюсь от погруженности в свою жизнь и от своего горизонта (знаний, ценностей, предпочтений и прочего) и пытаюсь полностью перенестись в горизонт другого человека и другой эпохи.

В качестве значимого примера подобного опыта можно привести работу переводчика. Какой опыт переживает переводчик и какой опыт переживает читатель (перевода)? Переводчик должен перенестись в чужую эпоху, однако это перенесение не может рассматриваться как опыт столкновения с чем-то *чужим*. Скорее, напротив, это опыт *близости*, поскольку подразумевает *конгениальность* автора и переводчика. Опыт чуждости, благодаря искусной работе переводчика, может испытать только читатель. Ф. Шлейермахер, как известно, негативно относится к «одомашнивающему» переводу и является адептом «отчуждающего» перевода. «Отчуждающий» перевод основан на практике экспериментирования с родным языком переводчика: поиске новых форм, которые позволяли бы читателю не только почувствовать чужеродность текста, но и распознать даже специфику этой чужеродности: римский это текст или греческий, старый или новый. Следует поставить вопрос: преобразует ли это переживание чужеродности каким-либо образом читате-

[1] «Это отличает герменевтический подход как от лингвистического, так и от психологического познавательного интереса. Лингвистический подход интересуется лишь наукой о языке для конкретных «token», которые затем распознаются как реализации посредством синтактически-семантических правил определенного «type». Каким образом в этом «token» *артикулируется человеческий опыт*, остается за скобками. В психологической установке, с другой стороны, символические выражения выступают лишь как индикаторы определенной персональности» (перевод и курсив мой. – *М.К.*).

ля или нет? Следует ответить, что нет. Изменяется, а точнее обогащается родной язык переводчика, но с читателем по существу ничего не происходит. Читатель, конечно, получает удовольствие от чтения текста; если он является достаточно тонким, он видит и чувствует отличия и нюансы: испанская это или французская поэзия и какого века. Однако Ф. Шлейермахер оставляет за скобками вопрос о возможных трансформациях читателя. Эта тема находит развитие лишь у В. Дильтея. В. Дильтей выделяет, как минимум, два мотива трансформации читателя под влиянием опыта чтения: 1) возможность в воображении пережить такие состояния и посетить такие миры, которые никогда не удастся пережить или посетить в своей обычной, заурядной, повседневной жизни[1]; 2) повысить уровень жизненности, создать ощущение праздничности (в противопоставлении будням)[2]. Попробуем реконструировать предпосылки такой возможности.

В. Дильтей исходит из предположения, что элементарной единицей душевной жизни является *переживание*. Переживание – то, что дано мне непосредственно, *изнутри*, в нем нет различия акта переживания и предмета переживания, а значит, и нет возможности ошибки, иллюзии, заблуждения. Однако данность мне *моей* душевной жизни не представляет еще герменевтической проблемы. Такая проблема появляется впервые, когда речь идет о данности или о понимании *чужой* душевной жизни. Эта чужая душевная жизнь дана мне либо 1) в непосредственных выражениях переживания, в мыслях, в поступках; либо 2) в продуктах объективного духа: искусстве, науке, праве и проч. Что же является основанием для понимания чужой душевной жизни в обоих этих случаях? По всей видимости, то, что В. Дильтей называет *структурной связью* переживаний. Структурная связь переживаний состоит в том, что процессы представления, чувствования и воления не протекают автономно и изолированно друг от друга, будучи связаны лишь неким внешним образом. В любом моменте душевной жизни можно обнаружить как представление, так и чувствование, так и воление. При этом они связаны, перетекают друг в друга, но этот поток не существует хаотически и спонтанно, просто как некая бесцельная игра сил. У него есть некая внутренняя телеология – достижение удовлетворения и *счастья*. Одновременно нужно понимать, что В. Дильтей далек от наивного, оптимистического взгляда на жизнь и динамику переживаний. Скорее он склонен согласиться с А. Шопенгауэром по вопросу соотношения жизни и страдания. Страдания и неудовольствия в жизни больше, нежели радости и счастья. Одновременно это не влечет нас к выводу о том, что «жизнь есть страдание». Телосом жизни все-таки остается счастье. Аналогичную динамику мы можем видеть и в художественном творчестве: «Поэтическое создание, будучи отображе-

---

[1] См., к примеру: «Возможность пережить в моей собственной экзистенции религиозные состояния как для меня, так и для большинства моих современников весьма ограничена. Однако, читая письма и сочинения Лютера, свидетельства его современников, акты религиозных собраний и церковных соборов, равно как и документы, касающиеся его служебных отношений, *я переживаю религиозное событие, когда решается вопрос жизни и смерти*, с такой бурной мощью, с такой энергией, которая совершенно чужда любым возможным переживаниям моих современников» *(*курсив мой. – *М.К.)* [3. С. 264].

[2] См., к примеру: «Но является поэт, и приносит нам здоровье жизни, и дарует нам созданиями своими длительную, стойкую удовлетворенность, без вкуса горечи на языке» [4. С. 297].

нием мира, не может обходиться без *боли* и что как раз наивысшие жизненные проявления человеческой натуры – их идеальное просветление – могут быть зримо представлены лишь в *страдании*. Ведь и право трагедии зиждется в конце концов именно на этом…[однако] любое поэтическое творение должно завершаться равновесным состоянием или же состоянием удовольствия, т.е. должно завершаться *умиротворенным* конечным состоянием, пусть бы даже таковое заключалось лишь в мысли, что *возвышается над жизнью*» (курсив мой. – *М.К.*) [4. С. 334]. Так, В. Дильтей понимает сопереживание чужому болезненному опыту или опыту страдания героя драмы или трагедии лишь как средство достижения более высокого состояния жизненности. Он, конечно, говорит о некоем возможном *возвышении* над жизнью, однако из построения фразы и интонации ясно, что он не согласен с теми мыслителями и писателями, которые видят избавление от страдания лишь как задачу метафизическую, т.е., по сути, трансцендентную жизни. Таким образом, повышение жизненности, интенсивности жизненных переживаний является самоценным для В. Дильтея. Здесь мы видим явное противопоставление однообразности, тривиальности, будничности нашего повседневного существования и праздничности, привносимой прежде всего опытом эстетических переживаний – опытом чтения художественной литературы.

Следует задаться вопросом, имеет ли место, с точки зрения В. Дильтея, телеология не только в жизни, но и в истории? Первое искушение ответить на этот вопрос отрицательно. Известно, что все представители исторической школы, и В. Дильтей в том числе, негативно относились к прогрессистскому представлению об истории, представленному, к примеру, И. Кантом[1] и Г.В.Ф. Гегелем[2]. Общим для упомянутых и еще целого ряда других прогрессистских концепций истории является представление о *росте рациональности* в историческом процессе. Эта идея отвергается историками как ненаучная и метафизическая. В противовес этому историческая школа подчеркивает идею автономного смысла каждой эпохи и фактического равенства исторических эпох с точки зрения целого. Однако у В. Дильтея все-таки отчетливо прослеживается момент телеологического понимания истории как *роста своеобразия и индивидуальности*. Единичное и индивидуальное опять же являются самоценными и, будучи представлены в максимальной степени, вызывают, соответственно, максимальный герменевтический интерес. Чем больше своеобразия, тем интереснее. Именно поэтому В. Дильтей в познании исторического такое значение придает биографии и автобиографии. Именно поэтому такое значение приобретает метод *вчувствования*, эмпатии, перенесения-себя-на-место-другого, а не метод «*заключения по аналогии*». В. Дильтей пишет: «Каждая жизнь имеет *свой собственный смысл*…Этот смысл индивидуального бытия совершенно неповторим и недоступен никакому познанию, и все же он, подобно монаде Лейбница, на свой манер репрезентирует исторический универсум» (курсив мой. – *М.К.*) [3. С. 248]. Именно в автобиографии достигается высшая ступень понимания взаимосвязи различных периодов жизни, понимания жизни как целого: «от-

---

[1] См., к примеру: *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1966. Т. 6.

[2] См., к примеру: *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993.

ношение к Богу» у Бл. Августина, «благородство духовного существования» у Ж.-Ж. Руссо, «спокойное переживание своего дара» у И.Ф. Гете и пр. Сопереживание и вчувствование в это своеобразное понимание жизни у разных исторических персонажей и позволяет нам пережить такие состояния, которые мы никогда не смогли бы пережить в собственной жизни. Однако это переживание отнесено В. Дильтеем целиком в сферу *воображения*, а не в сферу действительного изменения своей жизни. Воображение, таким образом, обладает эмансипаторной функцией применительно к детерминированности и заданности моего существования.

Так, в отличие от Ф. Шлейермахера, В. Дильтей уже предполагает, что герменевтический опыт, во-первых, *изменяет* самого читателя или толкователя и, во-вторых, является *экзистенциально окрашенным*: это не просто нейтральное противопоставление своего и чужого, но противопоставление будничности и однообразия, с одной стороны, и праздничности и жизненности – с другой.

У М. Хайдеггера, прежде всего в его ранних работах «Ontologie. Hermeneutik der Faktizitaet»(1923) и «Sein und Zeit» (1927), мы находим совершенно иное понимание опыта, нежели в предшествующей традиции и, в частности, у Ф. Шлейермахера и В. Дильтея. Нас это понятие интересует прежде всего с точки зрения фундирования постановки вопроса у Г.-Г. Гадамера. Понимание у М. Хайдеггера более не является научным методом или интерпретативной процедурой, а является *способом бытия* человека[1]: «Вот-бытие есть сущее, которое не просто имеет место наряду с прочим сущим: напротив, его онтическое отличие состоит в том, что для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии. Но к этой бытийной конституции вот-бытия относится, далее, то, что оно в своем бытии имеет к этому бытию бытийное отношение. Но это опять же означает: вот-бытие тем или иным способом, с той или иной степенью отчетливости понимает себя в своем бытии. Этому сущему свойственно, что посредством и через его бытие это последнее открыто ему самому. Понимание бытия само есть бытийное определение вот-бытия» [5. С. 12]. Понимание как способ бытия означает то простое обстоятельство, что как вот-бытие себя понимает, так оно и есть. Однако этот актуальный способ существования имеет определенные границы. Этих границ, собственно, две. Первая – это *фактичность* (заброшенность) моего существования. Фактичность не понимается в смысле некоего эмпирического базиса моего существования, а понимается экзистенциально: я всегда уже обнаруживаю свое существование определенным, уже имеющим место быть, причем эта определенность и это бытие не являются результатом моей активности. Полюсом фактичности является *рождение*, понятое опять же в экзистенциальном смысле: как первоначальный слой моего существования, переданный из *традиции*. Второй границей является *понимание* (проектирование, набрасывание) своего бытия, которое, однако, не имеет никакой телеологической перспективы. Здесь нет ни долженствования в нормативном смысле (к примеру, как у И.Канта: «каким я должен быть»), ни описательной

[1] М. Хайдеггер использует для обозначения такого качества человека, как «вопрошающая обращенность к бытию» термин «Dasein» (в переводе Е. Борисова – «вот-бытие», в переводе В. Бибихина – «присутствие»).

фиксации (в стиле В. Дильтея: «я фактически стремлюсь к удовлетворению, к счастью»). То есть для М. Хайдеггера нет ни первоначальной ясности и прозрачности самопонимания, каковая имеет место у В. Дильтея, а есть, скорее, принципиальная *проблематичность* для меня моего бытия. Также нет и телеологической перспективы: для чего все это. А есть принципиальная неясность: как быть? При этом тенденция ко все большей ценности индивидуальности сохраняется и достигает апогея у М. Хайдеггера в учении о «радикальнейшей индивидуации». Здесь, конечно, следует оговориться, что в случае В. Дильтея эта ценность является этической и социальной, в случае же М. Хайдеггера – экзистенциальной. Однако в силу «радикальной индивидуации» вопрос «Как быть?» трансформируется в вопрос «Быть самим собой или не самим собой?». Бытие – это всегда мое бытие, и *смерть* ставит меня перед этим обстоятельством прямо и недвусмысленно. Динамика моего существования – это динамика выбора подлинного и неподлинного существования, а не динамика счастья и страдания. Соответственно, у М. Хайдеггера нет никаких трагических нот в феноменологическом описании смерти, скорее это просто нейтральное экзистенциальное описание (которое затем у Г.-Г. Гадамера вновь получит свое нормативное значение). Именно феномен смерти делает мой выбор не просто «примериванием» («аппликацией», как позже скажет Г.-Г. Гадамер) разных бытийных возможностей, а точным соотнесением этих возможностей с моей индивидуальностью на предмет того, подходят они для меня или нет, являются аутентичными или чужеродными. И я не просто «в воображении» или «в фантазии» примеряю эти возможности на себя, я их продолжаю, реализую в моем бытии. Значит, моя трансформация в рамках со-бытия с другим является глубже и радикальнее, нежели простая игра воображения: в результате я *есть* по-другому.

Идеи хайдеггеровской «экзистенциальной аналитики» лежат в основе герменевтики Г.- Г. Гадамера. Особенно существенными в данном контексте являются учение М. Хайдеггера о значимости традиции и его учение о проективном характере человеческого существования. Попробуем сначала реконструировать идеи Г.-Г. Гадамера, а затем посмотреть, насколько они являются рецепцией идей М. Хайдеггера. Для Г.-Г. Гадамера моделью любого *понимания* является *эстетический опыт* – опыт восприятия произведения искусства, в основе которого, в свою очередь, лежит феномен *игры*. Начнем с последнего. Для феномена игры характерны несколько особенностей: 1) преобладание процесса над целью – любая игра есть ритмичное *повторение* некоторых действий или движений; 2) *коммуникативное* пространство – «игр «в одиночку» вообще не бывает» [6. С. 151]; 3) в случае человеческих игр – наличие *правил*; 4) *второстепенность игрока* (или игроков) по отношению к игре. Последнее обстоятельство Г.-Г. Гадамер иллюстрирует с помощью банального наблюдения: если ребенок, к примеру, играет в «переодевалки», он «ни в коем случае не хочет, чтобы его узнали в переодетом виде. Должно быть представлено именно то, что он изображает, и если что-то и следует угадать, так только это» [6. С. 160]. Все эти особенности игры имеют место и в восприятии произведения искусства. Однако произведение искусства в отличие от игры не просто предполагает другого, но отчетливо нацелено на этого другого – а именно, на зрителя, читателя, слушателя, т.е.

на адресата. Помимо этого, феномен повторения и наличие правил в случае произведения искусства «преобразуются в структуру», т.е. произведение фиксируется и может повторно слушаться, перечитываться, пересматриваться и т.д. Но зритель или читатель, который будет пересматривать или перечитывать, важен не как субъект, который будет реконструировать смысл, а скорее как инстанция, которая будет сама преобразовываться под воздействием произведения искусства.

Совершенно не случайно Г.-Г. Гадамер приводит в качестве образцового произведения искусства греческую трагедию. Какое воздействие трагедия оказывает на зрителя или читателя? Какое воздействие оказывает на зрителя или читателя судьба и гибель героя? С одной стороны, это избавление от ослепления, в котором обычно пребывает человек в своей повседневной жизни. Здесь отчетливо слышится хайдеггеровский мотив: ведь именно понимание смерти делает возможным обращение к подлинности. Одновременно здесь есть и совершенно новый сюжет: «Скорее для сущности трагического характерен избыток трагических последствий…То, что познается в подобном преизбытке трагического зла, – это поистине *общее*. Зритель перед лицом силы судьбы познает самого себя и свое собственное конечное бытие. То, что постигает великих, обладает значением примера. Созвучие трагической скорби действенно не только в отношении трагического события как такового или справедливости судьбы, настигающей героя, но подразумевает и метафизический порядок бытия, касающийся *всех*» (курсив мой. – М.К.) [6. С. 178]. Так, тематизация конечности происходит уже совершенно не в хайдеггеровском смысле: речь идет не о радикальной индивидуации , а о трансценденции по отношению к конечности – о выходе к субстанциальному порядку бытия. Нужно подчеркнуть, что это не единственный фрагмент текста, где Г.-Г. Гадамер говорит о границах субъективности. В другом месте он вспоминает формулу Эсхила «учиться благодаря страданию» и толкует эту формулу в смысле необходимости осознания человеком «неснимаемости тех границ, которые отделяют его от божественного» [6. С. 420]. Излишне упоминать, насколько далеко такое понимание трагического опыта отстоит от понимания В. Дильтея. У него опыт страдания или опыт трагического должен завершаться «утешением» □ метафизическим или действительным. Так, Г.-Г. Гадамер выходит за пределы как дильтеевской, так и хайдеггеровской постановки вопроса. Субъективность оказывается преодоленной под влиянием смысла произведения искусства. Согласно Г.-Г. Гадамеру, эстетический опыт вообще характеризуется «неразличением произведения и его опосредования», т.е. все субъективные инстанции (автор, переводчик, первый читатель, критик, интерпретатор и т.д.) оказываются «вынесенными за скобки» по отношению к смыслу произведения.

Какое значение это имеет для понимания[1] вообще? Понимание строится по образцу игры или восприятия произведения искусства, т.е. это прежде всего *коммуникативный* процесс. Этот коммуникативный процесс характеризуется принципиальной открытостью другому. Что означает эта открытость? Она означает, что я не исхожу из презумпции собственной правоты

[1] Понимание касается здесь прежде всего языковых феноменов: устной речи и письменного текста.

и безупречности своего знания. Она означает, что я не пытаюсь объяснить или интерпретировать другого, исходя из перспективы своей интеллектуальной, этической или эстетической позиции. Но она и не означает, что я вообще готов вынести за скобки свои теоретические, этические, экзистенциальные или эстетические воззрения и полностью перейти на точку зрения другого. Она означает, что я готов прислушаться к аргументам другого, применить его этические принципы для оценки своего или чужого поведения, использовать его эстетические принципы для вынесения суждений о прекрасном и безобразном, возвышенном или низменном.

Г.-Г. Гадамер для фиксации такой принципиальной открытости использует понятие «аппликации». В основе этого понятия лежит хайдеггеровское понятие «наброска». Подобно тому, как я соотношу чужие бытийные проекты со своей индивидуальностью на предмет их совместимости, также я аплицирую различные смыслы на свое существование, т.е. не просто интеллектуально соглашаюсь (или не соглашаюсь) с ними, а именно реализую их в своем бытии. И в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, и в герменевтике Г.-Г. Гадамера речь идет именно о продолжении бытия, т.е. о трансформации меня под воздействием опыта. Однако в описании аппликации у Г.-Г. Гадамера присутствует некая двусмысленность или, как минимум, различная расстановка акцентов. С одной стороны, процедура аппликации носит *критический* характер. К примеру, судья, применяя закон (норму) к данному единичному случаю, проводит серьезную критическую работу, сопоставляя аргументы и контраргументы, взвешивая «за» и «против». В итоге этой критической работы он уточняет смысл закона (нормы), т.е. трансформирует всеобщее. При этом нельзя сказать, что его субъективность является лишь средством для трансформации независимого и автономного от него смысла – закона. С другой стороны, в случае понимания классического текста, к примеру трагедии, нельзя сказать, что я осуществляю критическую процедуру его толкования. Скорее, напротив, критический модус будет индикатором того, что текст «прошел мимо меня». Подлинным пониманием текста будет такое воздействие смысла на меня, которое скорее трансформирует меня, нежели смысл. Г.-Г. Гадамер, рассматривая аристотелевское определение трагедии, пишет: «Сострадание (элеос) и страх (фобос) – это формы *экстаза*, *бытия-вне-себя*, свидетельствующие о властном обаянии того, что показывается» (курсив мой. – *М.К.*) [6, 176]. Здесь значимость «субъекта» все более и более отступает перед значимостью смысла – судьбой трагического героя. Здесь зритель в качестве субъекта – лишь средство постоянной актуализации значимости этого классического смысла и его истории. Получается, что герменевтический опыт у Г.-Г. Гадамера описывается двояко. В одних контекстах акцент ставится на преобразовании *моего бытия* и *моего самосознания* посредством аппликации значимых смыслов, посредством воздействия традиции на меня. В других – акцент уже не ставится на моем бытии и моем самосознании, а ставится на деятельности *предания*, непреходящем значении *классического*. И любое «Я» или «Ты», принадлежи оно автору, первому читателю, переводчику, читателю, имеет второстепенное значение по отношению к первосте-

пенности традиции. Это опыт некоего ослабления значимости субъективного по отношению к субстанциальному, если использовать язык Г.В.Ф. Гегеля.

Если подвести краткий итог, то можно зафиксировать следующие линии эволюции понятия «опыта» в герменевтической традиции:

1. От учения Ф. Шлейермахера о чужом мире и другой эпохе как бесконечно интересных и вызывающих наслаждение, но никак *не изменяющих* мою субъективность к учению В. Дильтея об изменении моей субъективности под воздействием чужого, но только в *воображении*, далее – к учению М. Хайдеггера о чужеродном как внутреннем моменте моей экзистенции и борьбе за индивидуацию как реализацию только аутентичных для меня возможностей и отбрасывание чужеродных: но не в воображении, а в *бытии*; до, наконец, учения Г.-Г. Гадамера об историчности как чужой, так и моей субъективности и таком преобразовании моего бытия и моего самосознания под воздействием Другого, что как моя, так и субъективность Другого становятся *несущественными* моментами на фоне непрекращающейся деятельности предания. 2. От *нейтрального* опыта погружения в чужую субъективность у Ф. Шлейермахера к жизненной динамике будничности – праздничности, страдания – *счастья* у В. Дильтея, к преодолению этой наивной жизненности в «*бытии-к-смерти*» как радикальной *индивидуации* у М. Хайдеггера и, наконец, к *трагическому* опыту *преодоления индивидуальности* через обращение к общему и субстанциальному у Г.-Г. Гадамера.

Литература

1. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: Весь Мир, 2008. 414 с.
2. *Jung M.* Hermeneutik zur Einführung. Hamburg: Junius, 2001. S. 177
3. *Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе. М.: Три квадрата, 2004. 414 с.
4. *Дильтей В.* Воображение поэта. Элементы поэтики // Дильтей В. Собрание сочинений: в 6 т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. Т. 4: Герменевтика и теория литературы. 525 с.
5. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963. 437 S.
6. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. М.: Прогресс, 1998. 699 с.

Krechetova Maria Yu. National Research University, Higher School of Economics (Moscow, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/29

CONCEPT OF "EXPERIENCE" IN A HERMENEUTICS: F.SHLEIERMACHER, W. DILTEY, M. HEIDEGGER, G.-G. GADAMER

Keywords: experience, individuality, tragedy

In article is formulated the preliminary concept of experience. It is necessary to make a reservation that it is about existential, but not scientific experience: 1) Experience is a reality something single, but not general. General is always a correlate of the sphere of knowledge, but not experience. As "nobility" is the nobility "general and necessary". To have experience is means to deal with singular and accidental. The appeal to experience assumes search of exceptions, search of the facts, search of counterexamples which could call into question the importance of the rule or law. 2) Experience is a sphere new, earlier not meeting, unknown and unexpected. It is unlikely "eternal return same" can be called experience in the true sense of the word. We don't need experience if we know "what order of things" and "at all that it will hardly change". 3) Experience is an experience of passivity, but not a condition of active designing of meanings. Experience of reading, experience of travel, experience of communication always assumes that something opens to me. Experience doesn't assume that I design and I define something by means of various acts. To test experience is to stay in a passive state in the most different meanings of this word. Further in article the analysis of evolution of concept of "experience" in hermeneutics' tradition is carried out. For this purpose some key figures of a mature

phase of history of a hermeneutics are chosen: F.Shleiermacher as the representative of romantic tradition, W. Diltey – as the representative of historical tradition, M. Heidegger and G.-G. Gadamer, respectively, – philosophical. In article two lines of evolution of concept of "experience" in hermeneutics' tradition are recorded: 1) F.Shleiermacher's doctrine about others world and other era as infinitely interesting and causing pleasure, but not changing my subjectivity. – W. Diltey's doctrine about change of my subjectivity under the influence of the stranger, but only in imagination. M. Heidegger's doctrine about alien as the internal moment of my ekzistention and fight for an individuation as realization only authentic opportunities for me and to rejection of the alien: but not in imagination, but in being. – G.-G. Gadamer's doctrine about insignificance of my subjectivity and subjectivity of Another in relation to the importance of tradition. 2) Neutral experience of immersion in others subjectivity at F.Shleiermacher. Vital dynamics of suffering – happiness at W. Diltey. – Overcoming of this naive vitality in "being-to-death" as radical individuation at M. Heidegger. – Tragic experience of overcoming of identity through the address to the general and substantive at G.-G. Gadamer.

References

1. Habermas, Yu. (2008) *Filosofskiy diskurs o moderne* [Philosophical Discourse of modernity]. Tranlsated from German. Moscow: Ves' Mir.

2. Jung, M. (2001) *Hermeneutik zur Einführung* [Introduction to Hermeneutics]. Hamburg: Junius.

3. Dilthey, V. (2004) *Postroenie istoricheskogo mira v naukakh o dukhe* [Construction of the historical world in the human sciences]. Translated from English by A.V. Mikhailov, N.S. Plotnikova. Moscow: Tri kvadrata.

4. Dilthey, V. (2001) *Sobranie sochineniy*: v 6 t. [Collected Works. In 6 vols]. Vol. 4. Moscow: Dom intellektual'noy knigi.

5. Heidegger, M. (1963) *Sein und Zeit* [Being and Time]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

6. Gadamer, G.-G. (1998) *Istina i metod* [Truth and Method]. Translated from German by B.N. Bessononv. Moscow: Progress.

УДК 11.1
DOI: 10.17223/1998863X/32/30

И.Н. Круглова, В.Л. Круглов

С.Л. ФРАНК И Ж. ДЕРРИДА: НЕОБХОДИМОСТЬ НЕВОЗМОЖНОГО

Сопоставляются некоторые аспекты философии С. Франка и Ж. Деррида. Речь идет о мистическом и интуитивном знании, заданном как проект критики ratio и расширения его границ, как проект необходимости постижения для разума «невозможного». На основе сравнительного анализа конструкта «differance» Деррида с концептом «Непостижимого» Франка проясняется смысл принципа «потенцированного отрицания» не только в рамках учения самого Франка, но и как интенция постметафизического дискурса современной философии.

Ключевые слова: *тождество, различие, Непостижимое, differance, отрицание.*

Возможна ли встреча двух таких разноплановых по своему существу и стилю философских миров, как современная французская философия и русская философия, или то, что принято называть «русской религиозной мыслью», – вот вопрос, на который мы попытаемся ответить, сопоставляя некоторые аспекты философии С.Л. Франка и Ж. Деррида. С.Л. Франка принято считать «одним из основных деятелей русского религиозного ренессанса» [1. С. 1110] или же, по мнению Ф. Зеньковского, «самым выдающимся русским философом вообще» [1. С. 1110], создавшим еще один вариант религиозно-метафизического «мистического реализма», основанного на идее христианского «всеединства» и получившего авторское определение как «идеал-реализм». С другой стороны, перед нами, пожалуй, одна из самых ярких фигур французского постструктурализма, если хотите, «постмодернизма» – в любом случае постметафизического формата философии, стремящегося деконструировать традиционный философский и теологический дискурс. Неужели между ними – русским философом, причислявшим себя к «старой, но еще не устаревшей секте платоников» (цит. по: [2. С. 350]) и современным ниспровергателем философских канонов – можно найти что-то общее?

Почти сто лет назад, в 20-х гг. прошлого столетия, русская философия достигает своего расцвета и начинает приобретать строгие рефлексивные формы, по сути дела, выражает основные проблемы и ведущие программы философии XX в. и, безусловно, намечает новые интеллектуальные форматы, смешав философию с литературой и интимным дневником, а также включив в пространство рационального интуитивное и мистическое знание. Каждая эпоха в истории философии так или иначе представляет свое знание об интуитивном и мистическом. Нам показалось, что в своем протесте против разума один из самых популярных философов теперь уже начала XXI столетия – Ж. Деррида – очень близок русским мыслителям и, так же как и С.Л. Франк, является, пожалуй, «самым рациональным из

всех радикальных нерационалистов» [3. С. 429]. Видимо, некое общее ощущение переломности веков, ввергающее в обоснование *необходимости невозможного*, сближает этих мыслителей в поисках способов выйти за рамки действия логики, сказать о немыслимом и несказуемом, систематизировать несистемное и т.д.; в целом, их роднит некая общая установка – не разрешать узы «неразрешимого» для разума, но найти смысл в самой неразрешимости, в результате чего происходит некое стирание жестких граней, когда мир – божественный, природный и человеческий – существует как единая расплавленная материя, одновременно духовная и телесная, существующая «вовне» и «изнутри».

Все дело в том, что попытка сказать о «подлинной, неизъяснимой и неизреченной Реальности» [4. С. 249], которую С.Л. Франк предпринял еще в 1915 г. в книге «Предмет знания» [5] и полностью осуществил в 1938 г. в трактате «Непостижимое», удивительным образом перекликается с тем, что Ж. Деррида пытался выразить своим концептом-конструктом differance; более того, определенные смыслы и интенции русского философа проясняются и угадываются, достраиваются до своей полноты именно тогда, когда мы их прочитываем в контексте современного деконструктивизма.

С.Л. Франк пытается осмыслить то, что в языке Ж. Деррида называется «различающим различием» (в терминологии Франка – «потенцированным отрицанием»). Оба в результате столкнулись с проблемой Непостижимого как Не-начального Начала. В этом плане и Ж. Деррида, и С.Л. Франк разделяют общую судьбу апофатической традиции с ее негативной семантикой в философии и богословии, включая мистическую традицию: говорить о том, о чем нельзя сказать; ведь то, что необходимо определить, в своей сущности неопределимо, неисследимо, невыразимо и несказанно, другими словами, непостижимо. Оба мыслителя находятся в некой предельной зоне мышления – там, где обитают различного рода апории и парадоксы, к которым нельзя подойти обычным логическим путем родо-видовых классификаций; в результате и тот, и другой изобретают новые языковые пути. По выражению Н.С. Автономовой, «концептуальные средства, использованные Ж. Деррида, можно назвать поэтико-терминологическими» [3. С. 420]. Конечно, С.Л. Франк, в отличие от Ж. Деррида, остается верен традиционному способу философствовать, не обнаруживая никаких намерений «рас-построить» метафизику, но и у него вдруг привычные понятия классического философского дискурса буквально начинают плавиться, приобретая иногда причудливые формы, в которых витает уже нечто новое. При всей своей критичности и определенной ангажированности по отношению к западной мысли и ее «отвлеченным началам» рассуждения С.Л. Франка, как, впрочем, и вся русская религиозная философская традиция, находятся в едином пространстве мировой философии, в котором бьется напряженный пульс философского «абсолютного духа».

Если философия начинается с поиска такого начала, изначальнее, древнее и почтеннее которого ничего нет – Начала абсолютного – некой нулевой точки отсчета, то именно такая философия, согласно Аристотелю, называется *«метафизикой»*. В соответствии с чем классический философский дискурс определяется по-преимуществу как метафизический, поскольку направ-

лен на обнаружение всеобъемлющей реальности – корня, первоосновы *всего* мироздания.

Согласно пифагорейско-платоновской традиции, все сущее можно уподобить числу. Суть же числа составляют два начала: наиболее точное выражение первоединого и Блага – *Единица*, *Единое* – первая из всего сущего, само мыслимое *Бытие*, находящееся вне становления, – простое, не имеющее частей и неделимое, начало тождественности, точности и определенности – источник всего, «архе», «монада», прообраз сущего – начало и конец всех вещей. Однако наряду с одной-единственной единицей должно быть и начало множественности, удваивающее и разрывающее единицу на части – *Двоица, Диада – Небытие* – начало неточности, неопределенности, изменчивости, ответственное за наличие в мире неупорядоченности, неоформленности, инаковости и становления. Благодаря ему «всякое существующее стремится покинуть свое наличное состояние, превратиться во что-то другое» [6. С. 214]. С точки зрения классической метафизики диада – принцип *следования* – она – всегда вторая после единицы; хотя и начало, но не служащее мерой при определении сущности всего.

В современной философии благодаря многим факторам – прежде всего, лингвистическому повороту – произошла переориентация в отношении проблемы первоначала: то, что метафизика полагала как первое, беспредпосылочное, изначальное оказалось под вопросом. Ведь «единица» только потому и может быть тождественна себе, если различается с «двоицей», но «двоица – это не только «не-единица» – должно существовать еще различие между «единицей» и «не-единицей».

Таким образом, изначальнее оказывается *Различие* между Монадой и Диадой, или Бытием и Небытием. Парадокс вот в чем: довольно проблематично помыслить тождество в отношении самого принципа различия, которое *как принцип, как начало* (а значит, тождественность) тем не менее не может перестать быть различием. Классическая метафизика решала данную проблему в пользу Тождества, объявив его онтологически первым началом, которое без ущерба для себя содержит в себе Различие, согласно определению Парменида: *бытие есть, небытия нет*.

Однако если Бытие и Небытие действительно различаются, то *что-то* их различает – что-то, не сводимое ни к тому, ни к другому. Следовательно, необходимо говорить о некоем *третьем начале*, положение которого весьма неудобно: оно одновременно *существует* как равное само себе *различение* тождества и не-тождества и *не существует* как вынужденное различаться даже с самим собой. Оно одновременно есть нечто *среднее* среди предельных противоположностей, но ни в коем случае его нельзя уподобить некоему центру, уравнивающему «чаши весов» и существующему *между* бытием и не-бытием. Потому и возникает необходимость перевести философию в *пост*метафизическое интеллектуальное пространство, поскольку в ресурсе классической философии нет средств для адекватного определения различия и его значения в нашей способности мыслить о мире.

Действительно, традиционных понятийных и категориальных *средств* не хватает; но действительно ли покидаем мы в этот момент пределы метафи-

зики как метасферы, определяющей возможности и границы нашего разума, даже деконструируя его, казалось бы, незыблемые основания?

В решении этой задачи нам близка позиция отечественной исследовательницы Д.Э. Гаспарян, ответившей утвердительно на вопрос «есть ли в философии различия Ж. Деррида своя метафизика?»: проект метафизики продолжается, и задача скорее состоит не в том, чтобы распрощаться с метафизическим наследием, а в том, «чтобы менять его в направлении большего правдоподобия» [7. С. 83]. Таким образом, можно все-таки согласиться с тем, что перед нами не что иное, как *метафизика Различия*: главное отличие метафизики Различия от метафизики Тождества заключается в определении Начала не как *того, что есть*, но как *того, чего нет*; согласно Ж. Деррида, различия не существует, ведь оно «не есть, не существует и не является ни одной из форм бытия-настоящим» [8. С. 129], каким бы уникальным, важным или трансцендентным оно нам ни представлялось.

Итак, сложность ситуации заключается в том, что искомое Различие, являясь предельной категорией, тем не менее с трудом мыслится в привычных для нас схемах предельных противоположностей. В результате формируется своего рода визитная карточка или опознавательный знак, указывающий на специфику деконструктивистского проекта: «Таким образом понимаемое различие является непостижимым, не схватываемым никаким понятием, внепонятийным условием всего остального. На таких правах оно может быть вписано в поле философских категорий как нечто, что *дано*, как всегда, *неданное*» [7. С. 75]. Так есть ли способы о нем сказать?

Пожалуй, самой близкой точкой соприкосновения С.Л. Франка и Ж. Деррида является стремление преодолеть скептицизм в поиске описательных форм Непостижимого: протест против разума можно выразить только на языке самого разума.

Путь к Непостижимому русский философ прокладывает иначе, чем Ж. Деррида. С.Л. Франк движется в контексте базового концепта «положительного всеединства», заданном Вл. Соловьевым. «Я называю, – пишет Вл. Соловьев, – истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия» [9. Т. 2. С. 552]. Для С.Л. Франка всеединство – это место, где встречаются единство элементов и их не утраченная в процессе объединения множественность и специфичность. Другими словами, топос Тождества и Различия есть точка их *антиномистического совпадения*, а потому это место представляет собой нечто особенное, «как бы стоящее на пороге» нашего разумения [4. С. 394]. Согласно С.Л. Франку, это – единственная возможность *мыслить* абсолютную реальность, трансрациональную и таинственную по существу. Это всеобъемлющее бытие одновременно *дано* и *уже не дано* нам, и в то же время всегда и неотъемлемо с *нами, при нас и для нас*, потому что мы сами есть в этом бытии и сознаем себя лишь через его собственное самооткровение в нас; эта реальность «не есть предмет созерцания, рассмотрения, размышления; лишь в немом, несказанном переживании *она сама* молча *высказыва-*

ет себя» [4. С. 399]; ее не надо искать, ее достаточно «иметь и вкушать» [4. С. 399]. Однако и разум может прикоснуться к этой тайне, но только в том случае, если он сумеет задействовать особую стратегию – «умудренного неведения», в которой главную роль играет «мощь отрицания».

В своем ближайшем определении, говорит С.Л. Франк, речь идет не просто о процедуре отрицания, а об отрицании самого отрицания – «потенцированном отрицании»: «В этом и заключается поистине безграничная сила отрицания, что оно сохраняет силу, даже направляясь на самого себя, на начало, его конституирующее» [4. С. 407]. Другими словами, разъясняет С.Л. Франк, всякое отрицание есть принцип *«либо то, либо другое»*, но, отрицая самого себя, этот принцип преобразуется в более основополагающий онтологический тезис, обозначающий некое первичное глубинное единство – *«и то, и другое»*.

Однако эти два принципа – *«либо то, либо другое»* и *«и то, и другое»* – становятся *соотносительными*, и в результате мы как раз погружаемся в непостижимое, которое «основано на третьем начале – именно на начале *«ни то, ни другое»*. Оно есть бытие, безусловно, отрешенное – не всеобъемлющая полнота, а скорее «ничто», «тихая пустыня» [4. С. 411], о котором более подобает *не знать*, чем *знать*. Вот здесь С.Л. Франк и показывает, что такое начало есть не что иное, как *утверждение принципа абсолютного отрицания* – принцип различения и различенности в качестве *непостижимого* становится единственно возможным началом – архэ. Однако вот здесь нас поджидает опасный для мысли момент, ведь «это начало как бы отомстило нам за себя» [4. С. 412], обнаружив безграничную мощь отрицания, превратившись во «всеразрушающую силу» [4. С. 413]: «Здесь же, где мы мнили преодолеть отрицание через отрицание его самого, оно выросло перед нами в некое чудище всеразрушающего, всепоглощающего отрицания» [4. С. 413].

С.Л. Франк преодолевает соблазн поспешного перехода от абсолютного отрицания к абсолютному тождеству, дабы избегнуть ситуации, когда Отрицание всякий раз «перепрыгивает» Тождество, все время забегая вперед него. Русский философ находит следующий аргумент: если *ничто* как сущее отрицания имеет все остальное, всю полноту положительного бытия *вне себя*, то тогда оно действительно превращается в нечто трансцендентное, что совершенно недопустимо. Именно в таком качестве, замечает С.Л. Франк, это отрицание «непригодно для постижения сверхлогического, трансрационального как такового» [4. С. 413] по той простой причине, что начало отрицания в его наиболее простой форме «либо-либо» обнаружило свою безграничную силу как раз в нашей попытке его избегнуть: «Убегая от него, мы были гонимы им же самим, были движимы его же силой» [4. С. 414]. Остается только одно – переосмыслить само отрицание.

На этом пути так соблазнительно, с точки зрения С.Л. Франка, выглядит гегелевский метод, который в своем подъеме по трем ступеням завершает путь синтезом, как будто бы достигая положительного единства! И суть этого синтеза С.Л. Франк формулирует как отклонение абсолютной силы отрицания, ее соскальзывание на путь рационально-логического, как бы замыкающего в рамки отвлеченного понятия функцию предыдущего отрицания.

Здесь, по мысли русского философа, мы будем бесплодно вращаться в кругу отвлеченных понятий, не выходя к подлинной конкретности. Отрицание должно не только отрицать, но и упрочивать *связь различного*. Отрицание не должно изгоняться из состава реальности; необходимо сохранить положительный онтологический смысл и ценность отрицания: «Истинный смысл отрицания заключается в *различении*, различение же означает усмотрение различия, дифференцированности бытия как его *положительной онтологической структуры*» [4. С. 418]. «Отрицательное отношение» принадлежит к самому составу бытия и в этом смысле не может быть самоотрицаемо. Улавливая истинный смысл отрицания, считает С.Л. Франк, мы тем самым возвышаемся над ним, *утверждая реальность в форме негативности*, а это и есть способность бытия становиться тем, что оно еще не есть.

С.Л. Франк остается верен принципу *утверждения* отрицания (в этом смысле он действительно – представитель «платоновской секты»), однако самоотрицание, по его мнению, не может быть в абсолютном смысле отрицаемо; оно не может быть уничтожено, оно должно быть преодолено в своей абсолютности, сохраняя свою положительную ценность как «проведение ясных границ между различным, как размещение разнородного, не допускающего близости» [4. С. 421]. Вплотную подошел здесь С.Л. Франк к тому, что, к примеру, Ж. Делёз обозначит как *сопротивление, упорство* дифференциации: «В различии нет ни синтеза, ни опосредования, ни примирения, но, напротив, упорство дифференциации» [10. С. 187], к тем самым *пространственным аналогиям*, которые так характерны для постметафизики при дислокации «различия» как *места и принципа разведения* Бытия и Небытия. Например, к тому, что Ж. Деррида определит как «становление пространством самого времени», «неустранимое в качестве дифференциального интервала», разрывающего самотождественность любого присутствия [11. С. 102].

В таком качестве установки С.Л. Франка, конечно, ближе Канту, чем Гегелю, ведь и Кант пытался установить условия рациональности как общие условия мыслимости предметности, но, в отличие от Канта, Франк пытается осмыслить сферу трансрационального, *не выходя за пределы* рационального, не покидая *пограничной зоны* между предметным знанием и тем, что обусловливает эту предметность. Осознание этой пограничной зоны рациональности, уверяет нас Франк, «делает косвенно видимой *«атмосферу»*, из которой проистекает рациональность и которая сама трансрациональна» [4. С. 428].

Незачем занимать позицию вне этой атмосферы, да это и невозможно, «напротив, живя сами в ней, как бы вдыхая ее и вместе с тем держа открытым наш умственный взор, мы *совершенно имманентно* (курсив мой. – *И.К.*) через переживание и самооткровение убеждаемся в ее присутствии, и лишь в этой форме она становится нам очевидной» [4. С. 428]. Созвучна постметафизической установке и следующая позиция С.Л. Франка: «Достижимое здесь знание есть как бы некое без усилия и искания с нашей стороны нам *даруемое целомудренное обладание без вожделения – не добыча*, а чистый *дар*… созерцание через переживание… мы имеем здесь реальность в силу

того, что она есть в нас… в силу имманентного самооткровения реальности именно в ее непостижимости» [4. С. 430].

Итак, потенцированное отрицание, считает С.Л. Франк, в сущности, безгранично и в принципе не может привести ни к какой окончательной цели: «В этом и состоит усмотрение, что непостижимое в собственном смысле не может быть уловлено ни в каком суждении» [4. С. 435]. Но поскольку иначе мыслить человеку нельзя, кроме как через суждение, следовательно, по мысли Франка, это суждение должно иметь форму *антиномизма* как выражение трансрационального единства утвердительного и отрицательного суждений. Пытаясь найти слова для выражения антиномистического познания, которое должно отказаться «от всякого логического синтеза» [4. С. 437], С.Л. Франк говорит о «непреодолимом, ничем не превозмогаемом *«витании»* – свободном, осознанном витании в середине между тезисом и антитезисом.

Философия в своем первоначальном замысле, по С.Л. Франку, есть попытка постигнуть и выразить в связной системе понятий все бытие без остатка. Однако для подлинной философии всегда была очевидна неосуществленность первоначального замысла и в осознании этой неосуществленности и состоит высокое предназначение философии. Мысль, преодолевающая всякую мысль, узревающая запредельную мысль, состоит в *металогическом* преодолении отрицания. Отрицание отрицания мыслится С.Л. Франком не по-гегелевски: это – простое, слитное, недифференцированное единство – взаимопроникновение разделения и слитности – «раздельное, которое в этом качестве образует *двоицу*, вместе с тем есть *одно*» [4. С. 441]. Единственная адекватная онтологическая установка по отношению к абсолютной реальности, по С.Л. Франку, есть установка *антиномистического монодуализма*. В ее подтверждение С.Л. Франк приводит слова Я. Бёме: «В том и состоит великое чудо, что Бог из одного сделал два, и эти два все же остаются одним» [4. С. 441]. Если и говорить о синтезе, то это – воплощение «непостижимого», и его положительное определение состоит в «свободном витании над противоречием и противоположностью», в результате которого открываются горизонты мира, атмосфера, в которую погружены предметности, это – место, почва, в которой мир укоренен.

Обратим внимание еще на одно понятие *«конвергенция»*, предложенное Франком, и призванное выразить принцип антиномистического монодуализма как то самое искомое взаимопроникновение тождества и различного без упразднения обоих. Рассуждая о первоосновании бытия как о чем-то большем, чем само бытие, и используя при этом арсенал платонического и неоплатонического дискурса, С.Л. Франк не устает подчеркивать, что два слоя бытия, два мира и т.д., несмотря на всю несогласованность и противоречивость, *конвергируют*, т.е. сходятся между собой, не растворяясь в неразличимое нечто, но сближаясь в бесконечной глубине и дали. Главное, о чем не следует забывать, – нельзя преобразовать в свою противоположность и тем самым вычеркнуть из абсолютной реальности начало различия, обозначающее не ограниченность нашего познания, но «субстанциональное основание самого бытия» [12. С. 271], при понимании которого достаточно «одного незаметного сдвига души, одного мгновенного ее самораскрытия» [4. С. 635], чтобы открыть пространство Непостижимого, чтобы преобразовать наше предметное знание в умудренное неведение.

Литература

1. *Абушенко В.Л.* Франк С.Л. // Новейший философский словарь: 2-е изд., перераб. и доп. Мн.: Интерпрессервис; Книжный дом. 2001. С. 1110–1112.

2 *Сербиненко В.В.* Русская философия: Курс лекций. М.: РГГУ: Омега-Л, 2005. 464 с.

3. *Автономова Н.С.* Философский язык Жака Деррида // *Автономова Н.С.* М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. 510 с.

4. *Франк С.Л.* Непостижимое // *Франк С.Л.* Сочинения. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 800 с.

5. *Франк С.Л.* Предмет знания: Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг.: Тип. Р.Г. Шредера, 1915. 504 с.

6. *История* философии: Запад – Россия – Восток (Книга первая: Философия древности и средневековья). М.: «Греко-латинский кабинет», 1995. 485 с.

7. *Гаспарян Д.Э.* Есть ли в Философии Различия своя Метафизика: Ж. Делёз и Ж. Деррида // Философские науки. 2014. № 9. С. 71–86.

8. *Деррида Ж.* Difference // *Гурко Е.* Тексты деконструкции. Деррида Ж. Differance. Томск: Водолей, 1999. С. 124–158.

9. *Соловьев В. С.* Первый шаг к положительной эстетике // *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. 2-е изд. Т.2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. С. 548–556.

10. *Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.

11. *Деррида Ж.* Есть ли у философии свой язык? (Ответы Жака Деррида на вопросы издательства Autrement) // *Деррида Ж.* Золы угасшей прах / пер. с фр. и ком. В.Е. Лапицкого. 2-е изд., испр. СПб.: Machina, 2012. 115 с.

12. *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Русская философия истории: курс лекций. М.: ИЧП «Издательство Магистр», 1997. 328 с.

Kruglova Inna N. Federal State Budget Educational Institution of Higher Professional Education Krasnoyarsk state agrarian university (Krasnoyarsk, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/30

Kruglov Victor L. Federal State Budget Educational Institution of Higher Professional Education Krasnoyarsk State Academy of Music and Theatre (Krasnoyarsk, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/30

S. FRANK AND J. DERRIDA : THE NEED FOR THE IMPOSSIBLE

Keywords: identity, difference, incomprehensible, differance, denial

In article some aspects of philosophy of one of the main figures of the Russian religious Renaissance – S. Franc – and one of the brightest representatives of the French post-structuralism – J. Derrida are compared. A subject of the analysis is the mystical and intuitive knowledge set as criticism of ratio and expansion of its borders as the project of need of comprehension "impossible". On the basis of the comparative analysis of construct of "differance" with a concept "incomprehensible" clears up sense of the principle "potentsirovanny denial" as intension of a post-metaphysical discourse. It is shown that the post-metaphysical space of philosophy is a metaphysics "distinction". The aspiration Derrida and Franc is found to express "incomprehensible" in reason language. It is claimed that refusal of the Hegel's dialectic principle "denial denial" leads the Russian philosopher to justification of a "antinomystical monodualism" position and the doctrine about positive ontologic sense and value "denial". The substantial and verbal analysis of the concept "potentiate denial" of the Frank's doctrine is carried out. As a result, the author suggests to consider this concept as a concept anticipation of "the distinguishing distinction" Derrida. The author shows how reflections S. Frank moves in the context of the basic concept of Vl.Solovyov "positive unity", with the result that reinterpreted the Platonic-Pythagorean relationship of being and non-being and establishes the principle of absolute negation. In the opinion of the Russian philosopher, the denial must not only deny but also consolidate various bond. In the context of post-metaphysical philosophical discourse analyzed concepts such as "antinomy", "convergence", "gift", etc. By which S. Frank tries to find a way to overcome the denial metalogical. In the end, S. Frank manages to comprehend the scope of trans-rational, will not go beyond the rational, without leaving the border area between the subject and that stipulates the terms of this knowledge.

References

1. Abushenko, V.L. (2001) Frank S.L. [Frank SL]. In: Gritsanov, A.A. (ed.) *Noveyshiy filosofskiy slovar'* [The Newest Philosophical Dictionary]. 2nd ed. Minsk: Interpresservis; Knizhnyy dom. pp. 1110–1112.

2 Serbinenko, V.V. (2005) *Russkaya filosofiya* [Russian Philosophy]. Moscow: Omega-L.

3. Avtonomova, N.S. (2011) *Filosofskiy yazyk Zhaka Derrida* [Jacques Derrida's philosophical language]. Moscow: ROSSPEN.

4. Frank, S.L. (2000) *Sochineniya* [Works]. Minsk: Kharvest; Moscow: AST.

5. Frank, S.L. (1915) *Predmet znaniya: Ob osnovakh i predelakh otvlechennogo znaniya* [The subject of knowledge: On the Principles and within the limits of abstract knowledge]. Petrograd: R.G. Shreder.

6. Motroshilova, N. (ed.) *Istoriya filosofii: Zapad – Rossiya – Vostok* [History of Philosophy: West – Russia – East]. Moscow: Greko-latinskiy cabinet.

7. Gasparyan, D.E. (2014) Est' li v Filosofii Razlichiya svoya Metafizika: Zh. Delez i Zh. Derrida [Is there a difference in philosophy its metaphysics: Deleuze and Derrida]. *Filosofskie nauki*. 9. pp. 71–86.

8. Derrida, J. (1999) Difference. In: Gurko, E. *Teksty dekonstruktsii. Derrida Zh. Difference* [Texts of deconstruction. Jacques Derrida. Difference]. Tomsk: Vodoley. pp. 124–158.

9. Solov'ev, V.S. (1990) *Sochineniya*: v 2 t. [Works. In 2 vols]. 2nd ed. Vol. 2. Moscow: Mysl'. pp. 548–556.

10. Deleuze, G. (1998) *Razlichie i povtorenie* [Difference and Repetition]. Translated from French. St. Petersburg: Petropolis.

11. Derrida, J. (2012) *Zoly ugasshey prakh* [Ash dust]. Translated from French by V.E. Lapitskiy. 2nd ed. St. Petersburg: Machina.

12. Novikova, L.I. & Sizemskaya, I.N. (1997) *Russkaya filosofiya istorii* [Russian philosophy of history]. Moscow: Magistr.

УДК 1.091
DOI: 10.17223/1998863X/32/31

Д.К. Маслов

ПРИРОДА СКЕПТИЧЕСКОГО ПОИСКА

Рассматривается антискептический аргумент, утверждающий поиск несущественным для философии Секста Эмпирика, поскольку он не заинтересован в открытии истины. Развивая концепцию К. Фохт (Vogt), выдвигающей иные предпосылки понимания поиска истины для Античности, предлагается анализ природы скептического исследования. Выявляется его диалектический характер, разъясняются его особенности (поиск истинных мнений среди имеющихся с помощью тропов) и утверждается, что для скептика остается принципиально возможным открыть истину.

Ключевые слова: *античный пирронизм, Секст Эмпирик, скептический поиск.*

Античный пирронизм в лице Секста Эмпирика заявляет поиск истины как одну из своих существенных характеристик. На это указывает уже самоназвание – скептики, т.е. ищущие, исследующие (*PH* I 1–4, 7)[1]. При этом целью скептика является достижение *атараксии*, т.е. душевного спокойствия (*PH* I 12, 25, 30). Достигается она путем исследования противоречащих мнений по некоему вопросу. Таким образом, исследование, поиск являются неотъемлемой частью пирронизма, как он представлен в трактатах Секста.

Секст Эмпирик предлагает путь, приводящий к безмятежности души (*PH* I 8–10), который он тесно связывает со скептическим образом жизни. Отправной точкой, приводящей к исследованию, он полагает *диафонию*, т.е. разногласие в вещах и мнениях. Столкнувшись с разногласием и смутясь, «богато одаренные люди» начинают исследование, для того чтобы разрешить это разногласие и постичь суть вещей (*PH* I 12), что привело бы к познанию того, как достигается счастье. В процессе исследования они приходят к тому, что не могут разрешить разногласие и отдать предпочтение одному из противоречащих мнений по любому вопросу, который они подводили под исследование. Иначе говоря, они сталкиваются с равной убедительностью аргументов и фактическим отсутствием рационального основания для предпочтения одного другому. Поэтому они вынуждены воздержаться от суждения, за чем случайно следует атараксия.

Отталкиваясь от этих основных характеристик пирронизма, современные исследователи выдвинули возможный антискептический аргумент, который можно обозначить как проблему поиска истины. Каким образом скептик

[1] Трактат Секста Эмпирика «Пирроновы основоположения» (Pyrrhoniae hypotyposes) будет обозначаться как PH, а «Против ученых» (Adversus mathematicos) как M. Цитаты даются по тексту единственного издания на русском языке [1].

может исследовать, если он нацелен на атараксию? Иначе говоря, какими характеристиками обладает скептическое исследование с учетом поставленной цели, т.е. достижения *атараксии*? В данной работе мы не касаемся важного вопроса о соотношении поиска и *атараксии* в пирронизме, а именно, насколько они согласованы и не препятствуют друг другу; здесь мы намерены выявить существенные характеристики скептического поиска, поскольку он есть именно *скептический поиск*.

Проблему поиска истины скептиками поднял Дж. Палмер. Он отстаивает тезис, согласно которому скептик не заинтересован в поиске, и рассматривает заявления Секста о его приверженности поиску и его слова о нем как существенной составляющей скептического образа жизни лишь как уловку, призванную предотвратить обвинения в негативном догматизме (позиция, согласно которой истина непознаваема в принципе). Таким образом, он считает поиск несущественным для философии Секста.

Поиск, по Палмеру, предполагает стремление открыть истину, и если скептик не нацелен на ее постижение, он не может считаться исследователем [2. P. 354]. К такому выводу он приходит на основании анализа роли тропов и целей скептической философии. Также он указывает на «аргумент возможности»[1], который Секст упомянул в *PH I* 33–34. Он заключается в следующем. Если однажды будет высказано положение, которое скептики не смогут разрешить, т.е. противопоставить ему противоположное равноубедительное, то вместо того, чтобы принять его и стать догматиками, они укажут на то, что когда-то этого возражения не существовало. Из этого следует, что, возможно, существует и противоположное ему, но оно еще не обнаружено; потому для скептика нет необходимости соглашаться с тем положением, которое сейчас кажется убедительным. Данный аргумент представляет отсроченную во времени и лишь возможную ситуацию равноубедительности аргументов.

Подводя итог, Палмер пишет: «Фактический результат использования Секстом аргументативного аппарата скептических тропов заключается в том, что истина по рассматриваемым им вопросам не может быть найдена. Секст уклоняется от явной угрозы негативного догматизма, не решаясь признать воздержание от суждения целью исследования…Секст, на основании его же принципов, никогда не признает, что истина по им исследуемым вопросам не может быть открыта…Тем не менее отсутствие такого признания не означает, что открытие истины является его целью, поскольку тот, кто использует такой тип аргументов, как он, не может искать истину» [2. P. 373][2].

Данный вывод может оказаться по-настоящему серьезным возражением. Поскольку античные скептики не знали такого аргумента (о чем мы скажем далее), смоделируем их возможный ответ. Секст особо оговаривает, что пир-

[1] Так именует этот аргумент К. Перин (Possibility Argument) [3. P. 20]. Он полагает, что этот аргумент точно так же лишь возможен и потому не обязательно будет принят всеми скептиками, что означает, добавляем мы, что скептик принципиально способен найти истину с помощью тропов.

[2] К сходной мысли пришла также Г. Страйкер [4].

ронический скептик не может принимать догму[1] (*PH I* 13–14), и это составляет краеугольный пункт скептического образа жизни и исследования. Этот пункт получает свое развитие в концепции так называемых скептических выражений, fwnai> (*PH I* 187–209). Так, в *PH I* 192–193 представлена концепция *афасии* (ajfasi>a), или невысказывания. Она описывает скептический способ выражаться, при котором ничто не высказывается пропозиционально, но лишь дескриптивно, как история событий, случившихся со скептиком[2]. В таком же духе объясняется употребление скептиком глагола «быть». Когда скептик использует глагол «быть», он не подразумевает, что то, о чем он говорит, существует в действительности, но лишь имеет в виду, что ему так кажется (*PH I* 135, 198; *M XI* 18–20).

Однако тем самым Секст не устраняет обвинения в догматизме со стороны оппонентов, поскольку в его трактатах имеются свидетельства в пользу тех, кто полагает Секста негативным догматиком. Так, в одном месте он признает, что каждая проблема может быть подведена под тропы (*PH I* 169), из чего следует вывод, что истина непознаваема. Кроме того, значительное внимание в его трактатах уделяется опровержению существования критерия (*PH II* 14-79, *M VII* 27-446), доказательства (*PH II* 144-192, *M VIII* 337-481) и самой истины (*PH II* 80-96, *M VIII* 2-140). Это действительно в некоторой мере ставит под сомнение искренность Секста и представляет собой внутреннюю проблему скептической философии.

В самом деле, если скептика не интересует истина, тогда он вынужден напрасно прилагать огромные усилия для противопоставления мнений, для исследования, поскольку возможно воздержаться от всех мнений и без проведения исследования на предмет их истинности. Секст отмечает, что некоторые скептики воздерживались в изысканиях (*PH* I 30), что означает, что скептик секстовского образца[3] не воздерживается от поиска. Кроме того, если следовать предпосылкам поиска, отмеченным Дж. Палмером, то Секст вовсе не ищет истину, и это имеет роковые последствия для его философии. Во-первых, это означает, что пирронизм самопротиворечив и попадает в класс негативно-догматической философии; во-вторых, терпит крах сам скептический образ жизни и самоидентификация скептиком себя как ищущего, как исследователя. Это угрожает скептической схеме достижения *атараксии*, поскольку для пирронического скептика ей предшествует воздержание от суждения, которое, в свою очередь, достигается при помощи исследования, выявляющего равную убедительность противоположных мнений.

---

[1] То есть утверждать или отрицать нечто пропозиционально, претендуя при этом на познание вещей по природе. О понятии догмы см. [5. S. 51–70]. Вопрос о наличии догмы в пирронизме явился источником для продолжительной и плодотворной дискуссии. См. сборник статей, посвященный дискуссии по наличию у пирронических скептиков догмы и мнения [6]. В нем представлены ключевые для данного обсуждения работы М. Фреде, М. Бёрниета, Дж. Барнса и др. Рассмотрение проблемы с эпистемологической точки зрения см. [7. S. 57–92]. Своеобразным итогом спора на сегодняшний день стала статья К. Фохт [8], в которой она различает аргументы мнения (*докса*) и доктрины, т. е. собственно догмы, понимая последнюю как совокупность учения, которое претендует на выражение полноты истины.

[2] Здесь мы наталкиваемся на проблему отношения пирронизма к эпистемологическим нормам, которая, несомненно, требует отдельного исследования.

[3] Дж. Барнс ввел для обозначения представленной Секстом версии скептицизма термин «Sextan scepticism» и именовал условного последователя такого скептицизма «Sextan sceptic» [9].

Тем не менее возможно, что аргумент Дж. Палмера не затрагивает скептиков, поскольку они придерживались иных предпосылок поиска. Иначе говоря, может быть предложено и иное понятие поиска, которое поможет лучше объяснить намерения скептика и покажет слабость приведенных против него соображений. Такую концепцию разработала К. Фохт (Vogt). Она предлагает изменить предпосылки понимания поиска: вместо предпосылки открытия истины (Discovery Premise) как условия поиска принять предпосылку значения истинности (Truth Premise).

Она полагает нерелевантной предпосылку открытия истины как условие поиска. Возражение, которое выдвинул Дж. Палмер на основании предпосылки открытия истины, К. Фохт называет аргументом спокойствия (Tranquility Charge). Она утверждает, что этот аргумент попадает мимо цели, поскольку он не учитывает одну важную характеристику поиска. Как довод в поддержку своего тезиса она приводит тот факт, что возражение Палмера не было известно в Античности. Конечно, из этого не следует вывод о том, что античные оппоненты скептиков были недостаточно прозорливы по сравнению с современными исследователями, но, полагает Фохт, свидетельствует о том, что античные мыслители предполагали иное понимание поиска, отличное от выдвинутого Палмером [10. P. 33–34].

Вернемся к предлагаемой К. Фохт предпосылке. Значение истинности – термин, восходящий к Г. Фреге, который предложил два возможных значения для любого осмысленного высказывания – истина и ложь. Использование значения истинности в данном контексте полагает такое понимание поиска, при котором «исследование должно руководствоваться эпистемическими нормами в соответствии со значением истинности» [9. P. 33]. Это означает, согласно Фохт, что исследование направлено не только на поиск истины, но и на уклонение от лжи, ложных суждений. Скептический поиск, более того, вероятно, даже больше нацелен на избежание принятия мнений, которые не имеют достаточного, с точки зрения скептиков, основания. Исследовательница тем самым выявляет момент, упущенный Палмером. Ведь если бы истина была единственной целью поиска, тогда можно было бы принять все суждения за истинные, невзирая на возможные ошибки. Однако в поиске исследующий стремится избавиться от заблуждений, что, несомненно, нельзя списывать со счетов[1]. Она отмечает, что тот, кого не смущает заблуждение, вряд ли смог бы стать скептиком.

К. Фохт приписывает скептикам следование таким нормам исследования[2] и прослеживает его истоки до сократического поиска[3]. Скептики унаследовали этот тип поиска через академиков, прежде всего через Аркесилая. Во многих, особенно ранних, диалогах Сократ, исследуя, так и не приходил к какому-либо однозначному ответу и тем самым к некой непреложной ис-

---

[1] Данная норма имеет глубокие корни в Античности – можно указать как минимум на Сократа. Широко укорененным можно считать также связь Истины и Блага, которую предполагала одна из наиболее популярных школ эллинизма – Стоя. Особое внимание нужно обратить на аналогичность стоических эпистемических норм с их учением о должном и предпочитаемом. О последнем см. [11].

[2] Вопрос использования норм скептиками не является однозначным и заслуживает отдельного исследования.

[3] Краткий обзор сократического поиска [10. P. 35–36]. Также о связи сократического поиска и пирронима см. [12].

тине (например, в диалогах «Евтифрон», «Протагор», «Теэтет»). Скорее этот процесс можно охарактеризовать как негативный поиск, в ходе которого выявлялись и отсеивались ложные посылки. Более «догматические» диалоги мы можем наблюдать в так называемый поздний период философского развития Платона, где он излагает концепции, по всей видимости, не разделявшиеся Сократом (например, «Федон», «Тимей» и др.). Сократическое исследование выглядело примерно так. Сократ, утверждая, что ничего не знает, находил оппонента (зачастую софиста), который представлялся как знаток в определенной области или сразу во всех – мужестве, речах, добродетели, познании истины и т.д. Затем он расспрашивал его по вопросу, в котором оппонент заявлял притязание на знание, и находил в ответе противоречия и неувязки, выявляя ложные или сомнительные предпосылки.

Продолжая мысль К. Фохт, мы можем выделить как минимум два метода, диалектически[1] заимствованных скептиками у Платона, которые соответствуют сократическому поиску. Во-первых, это метод диерезы[2], использованный для определения софиста в одноименном диалоге (*Soph.* 219a-232e) [13]. Секст следует этому методу при обсуждении почти каждой проблемы. Он ставит вопрос, затем задает классификацию возможных ответов. Так, опровергая понятие знака, в одной из линий аргументации Секст полагает, что он может быть или чувственным, или мыслимым (*M VIII* 183). Хотя само понятие знака до этого было поставлено под сомнение, Секст соглашается допустить его существование, чтобы выяснить следствия из этого и показать их нелепость в полной мере. Следом Секст доказывает, что знак не является ни чувственным (*M VIII* 184–243), ни мысленным (*M VIII* 244–299), и приходит к выводу, что его не существует.

Здесь можно увидеть несколько иную вариацию или развитие указанного метода, заимствованного Секстом. К примеру, она была применена Платоном в диалоге «Парменид» при обсуждении единого и иного (135d-166c) [13][3]. После вступительной части и обсуждения проблем, связанных с идеями, гипотетически полагается единое, а затем выводятся следствия и оценивается их противоречивость и истинность. Этот метод можно назвать гипотетико-дедуктивным, когда гипотезы принимаются как истинные *только* в целях исследования, т.е. без полагания их истинными по природе, но лишь с целью выяснения их следствий.

Подобный ход исследования можно наблюдать и в «Теэтете», когда знание последовательно полагается как чувственное восприятие, как истинное мнение, затем как обоснованное истинное мнение. При этом явное утверждение полученных выводов как истинных во многих диалогах отсутствует. Платон описывает ситуацию в «Федоне» (107a–b), при обсуждении доказа-

---

[1] В данном случае данное понятие отсылает к диалектическому вопрошанию Сократа, когда он в целях исследования принимал посылки оппонентов, не разделяя их, но только для выведения из них следствий. Данную стратегию использовал и Секст Эмпирик: по всей видимости, каждое из его антитетических утверждений заимствовано у догматиков и не принимается им за истинное на самом деле, но лишь в целях исследования. Подробнее о диалектическом методе у Секста см. [14, 15]

[2] Хотя Секст критикуют его догматическую версию. См.: *PH II* 213.

[3] В Античности существовала точка зрения на этот диалог как на исключительно учебный, предназначенный для обретения необходимого для рассуждений диалектического навыка. Об этом пишет Прокл [16]. Комментарий к «Пармениду» Платона (631–635).

тельств бессмертия души, когда один из участников обсуждения, Симмий, несмотря на убедительность сказанного, выражает сомнение: «Величие самого предмета и недоверие к человеческим силам все же заставляют меня в глубине души сомневаться». Сократ предлагает продолжать поиск, поскольку «в тот миг, когда это станет для вас ясным, вы прекратите искать». Здесь мы видим явную перекличку со скептическим понятием поиска, следуя которому ищут лишь те, кто еще не нашел (ср. *PH* I 1–4). Исток данного метода может быть найден и ранее Платона, к примеру, в трактате Горгия «О не-сущем, или о природе», где он допускает опровергнутый им ранее как невозможный тезис, для того чтобы показать его противоречивость при выводе следствий из посылок[1].

Итак, К. Фохт указала возможность существования скептического поиска как негативного, ориентированного не столько на поиск истины, сколько на отсеивание ложных или необоснованных, т. е. потенциально ложных мнений. Она указала и на исторический контекст данного хода мыслей, отмечая укорененность такой нормативной установки в стоической философии, когда мудрец вынужден воздержаться от суждения (если истина не обнаружена), чтобы не впасть в заблуждение [10. P. 46–47].

Далее мы намереваемся глубже раскрыть характер скептического поиска истины. Каким же образом можно понимать негативное исследование, которое нацелено на поиск истины и в то же время стремится избежать лжи?

Проводя аналогию с логикой, современный немецкий философ Маркус Габриэль обозначает скептические и эпистемологические проекты как второпорядковые, поскольку они тематизируют и/или ставят под сомнение условия наших познаний первого порядка, иначе говоря, познаний о мире [17. P. 28–29]. Другими словами, знание второго порядка имеет предметом знание первого порядка и исследует его условия, обоснованность, достоверность и т.д. Используя его рассуждение, мы зачисляем скептический поиск в разряд второпорядковых на том основании, что он нацелен не на исследование мира, а того, что говорится о мире. Секст пишет, что скептик занимается изучением природы «не для того, чтобы высказываться с твердой уверенностью относительно какой-либо догмы, определяемой изучением природы, но *ради того, чтобы иметь возможность противопоставлять всякому положению равносильное, и ради невозмутимости мы стремимся к изучению природы (*курсив наш. – *Д.М.)*. Так же приступаем мы и к логической и к этической части» (*PH I* 18). Каждое рассуждение Секста построено на столкновении догматических мнений или создании контрмнений с помощью аппарата тропов. При этом нельзя упускать из виду, что философия Секста не лишена интенции на познание мира, о чем будет сказано подробнее далее.

Но если скептик хочет познать истину бытия, отчего же он тогда не исследует сам мир, но лишь сталкивает догматические мнения друг с другом?

Нам представляется убедительным следующее объяснение данной ситуации. Ко времени жизни Секста Эмпирика[2] античная философия прошла

[1] См. работу М.Н. Вольф [18].

[2] Предположительно сер. I–II в. н.э. Про обстоятельства жизни и творчества Секста подробнее см. [19].

долгий путь своего развития. Имелось солидное количество философских систем, и по большей части велась комментаторская и разъяснительная работа, а не создание новых систем.

Об этом свидетельствует то, что энциклопедически образованный Секст в основном ведет полемику не со своими современниками (исключение составляют лишь медики), но с философами, отстоящими от него во времени на несколько столетий – Зеноном и Хрисиппом, Эпикуром, Аристотелем, Платоном и т.д. Предполагается, что и скептический поиск – своего рода комментаторская работа, в которой скептик, не нагромождая еще одной догмы, пытается выявить истину и избежать принятия ложного мнения среди уже созданных догм или тех, которые только будут созданы. Несомненно, сам Секст понимал отличие своей философии от догматических школ, и, хотя он возводил свое учение к Пиррону (*PH I* 7), налицо существенные различия в свидетельствах о философии Пиррона, и даже Энесидема с учением Секста[1].

Реконструируем модель скептического поиска. Допустим, у нас имеется мнение *p*, которое утверждает нечто о мире как он есть по природе. Ввиду разногласия мнений и особенностей человеческого восприятия (см. тропы Энесидема, особенно 1–4 и 8 (*PH I* 36-163) скептик, пытаясь познать мир, предоставил бы еще одно противоречащее другим мнение. Вместо этого он исследует положение *p* с точки зрения его соответствия догматическим познавательным нормам и догматическому пониманию истины. Если *p* истинно, то оно будет удовлетворять определенным стандартам, например не будет разногласия по поводу этого положения[2]. В целях проверки скептик противопоставляет исследуемому положению противоположное, мнение *не-p*, заимствуя его из арсенала уже имеющихся аргументов либо создавая его с помощью тропов. Если оно оказывается равноубедительно с изначальным мнением *p*[3], тогда сохраняется разногласие и вместе с ним – возможность впасть в заблуждение, т. е. решить, что нечто истинно или ложно. Такое решение, в свою очередь, вызывает беспокойство, так как разумно стремиться действовать в соответствии с истиной. Но поскольку мы можем лишь предполагать нечто истинным, если не знаем это точно, мы попадаем в ситуацию, описанную в *PH I* 27 и в *M XI* 110–167, когда полагание чего-то как блага или зла по природе приводит к беспокойству.

---

[1] См.:[12, 20, 21].

[2] На основании тропов можно вычленить скептические представления об истине, к которой они стремятся. Хотя при этом Секст подчеркивает, что он использует учения догматиков, т. е. их нормы диалектически, иначе говоря, чтобы показать их внутреннее несоответствие своим же учениям (*M VIII* 85)

[3] Тезис о равноубедительности вызывает вопросы. Что, если приведенное скептиками мнение будет убедительнее? Или если будет убедительнее изначальное мнение? Имеется в виду лишь психологическое состояние убежденности или их логическая сила? Убедительность индивидуальна, и потому одно положение может быть убедительнее другого для одного человека и иначе для другого человека. Это отсылает нас ко второму тропу Энесидема (*PH I* 79–89). Возможно, тут имеет значение разногласие как таковое – берется все человечество, и при этом нечто должно казаться всем истинным. Иначе говоря, ситуация отсутствия разногласий может оказаться условием истинности мнения. Однако это на основании второго тропа кажется недостижимым (ср. с идолами рода Ф. Бэкона). Кроме того, даже такое идеальное состояние также не исключает возможность ошибки, ведь и все человечество может ошибаться. На это косвенно указывает первый троп, говорящий об отличиях в восприятии среди живых существ (*PH I* 40–78). Данная критика, напомним, распространяется лишь на чувственное восприятие и познание.

Итак, истинность мнения проверяется исходя из неких дискурсивных правил в сопоставлении с иным мнением, что предотвращает даже возможность впасть в заблуждение. Основание для этого – разногласие, которое коренится в различиях чувств и мыслей по каждому исследуемому предмету. Возможно, что мнение *p* истинно, но мы об этом не знаем из-за разногласия. Последовательность действия скептика означает, что он после тщательного и своеобразного исследования, убедившись в равносилии противоположных мнений, окажется в состоянии воздержания и тем самым избежит лжи (и треволнений, связанных с полаганием чего-либо как блага и зла), нежели примет, возможно, истинное мнение, которое, возможно, ложно, не говоря о том, что таковое нельзя признать знанием, с точки зрения догматиков, к примеру стоиков[1]. Благодаря этому воздержанию скептик *случайно* достигает спокойствия, т.е. не прямым путем и намеренно, а косвенно.

При этом принципиально не исключена ситуация, когда определенное мнение или догма будут доказаны как истинные, и не будет разногласия, и скептик не сможет противопоставить противоположного суждения. Тем самым, несмотря на исследование второго порядка, скептик познает истину первого порядка, т.е. сам мир, поскольку теория, которая пройдет проверку тропами, окажется истинной. В этом случае скептик станет догматиком и достигнет спокойствия прямым путем, т. е. намеренно, чем подтвердятся его слова о том, что он познает «ради невозмутимости» (*PH I* 18).

Вышесказанное означает, что скептик может достичь истины с помощью своего метода, в процессе отбраковки необоснованных или, возможно, неистинных убеждений, когда, во-первых, мнение будет обладать силой убедительности и как бы навяжет само себя, во-вторых, ему не найдется и не будет создано с помощью тропов равное по силе и аргументации и, в-третьих, когда исчезнет разногласие. Хотя третье условие практически невыполнимо, оно может выступать как некое идеальное состояние в глазах скептиков, поскольку разногласие является источником скептицизма (PH I 12). Чтобы обойти возражения, связанные с первым тропом Энесидема, о чем мы упомянули выше, третье условие должно быть связано только с разумным, а не чувственным познанием.

Хотя обрисованная здесь ситуация носит лишь гипотетический характер, поиск истины скептиком тем не менее отвечает негативным и позитивным стандартам поиска, так как выполняет необходимые условия, на которые указала К. Фохт, – исследование ведется в соответствии с эпистемическими нормами значения истинности. В контексте скептического стремления к *атараксии* это может означать, что тропы могут привести к ней догматическим путем. Однако данный вопрос требует комплексного исследования, охватывающего вопрос о догме, проблему скептической нормативности и проблему возникновения *тарахэ*, беспокойства.

Итак, в заключение можно отметить, что скептический поиск, несмотря на наличие негативно догматических тенденций (и основанных на этом возражений, таких как рассмотренное нами в начале статьи), выполняет необходимые условия и тем самым сохраняет цельность скептической филосо-

[1] Секст излагает стоическое понимание знания истины в *M VII* 38–45.

фии. Поиск имеет диалектические корни, нацелен на избежание лжи и принципиально не исключает возможность познания истины. При этом поиск имеет характер исследования второго порядка, когда исследуется не мир, а мнения о мире с целью выяснить, какое из них истинно и какое ложно согласно правилам дискурсивной рациональности. Наличие равной убедительной силы противоречащих аргументов позволяет скептику достигать атараксии не прямым путем, иначе говоря, случайно, ненамеренно.

Литература

1. *Секст Эмпирик.* Сочинения в 2 т. / пер. Н.В. Брюллова-Шаскольская, А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1975–1976.

2. *Palmer J.* Skeptical Investigation // Ancient Philosophy 20, 2000. P. 351–375.

3. *Perin C.* Demands of Reason. An essay on Pyrrhonian scepticism. N. Y.: Oxford University Press, 2010. 130 p.

4. *Striker G.* Scepticism as a kind of Philosophy // Archiv für Geschichte der Philosophie. Vol. 83, Issue 2. P. 113–129.

5. *Vogt K.* Skepsis und Lebenspraxis: Das pyrrhonische Leben ohne Meinungen. München: Alber Verlag, 1998. 202 s.

6. *The Original Sceptics:* a Controversy / ed. by M. Frede, M. Burnyeat. Indianapolis: Hacket Pub., 1997. 155 p.

7. *Heidemann D.* Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung. Berlin: Walter De Gruyter, 2007. 383 S.

8. *Vogt K.* Appearances and assent: sceptical belief reconsidered // The classical quarterly. 2012. Vol. 62. Issue 2/ P. 648–663.

9. *Barnes J.* Sextan skepticism // Maieusis. Essays on Ancient philosophy in honour of Myles Burnyeat. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 322–334.

10. *Vogt K.* The Aims of Skeptical Investigation // Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy / ed. by D. Machuca. N. Y.: Springer, 2011. P. 33 – 50.

11. *Гаджикурбанова П. А.* Этика Ранней Стои: учение о должном. М.: ИФРАН, 2012. 219 с.

12. *Woodruff P.* Aporetic pyrrhonism // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1988.Vol. VI. P. 139–168

13. *Платон.* Сочинения: в 3 т. / ред. А. Ф. Лосев. М.: Мысль, 1970. Т. 2. 611 с.

14. *Couissin P.* Le stoicisme de la nouvelle Academie // Revue d`historie de la philosophie 3, 1929. P. 241–276.

15. *La Sala R.* Die Züge des Skeptikers. Der dialektische Charakter von Sextus Empiricus` Werk. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005. 204 s.

16. *Прокл.* Комментарий к «Пармениду» Платона / пер. и ред. Л. Ю. Лукомский. СПб.: Міръ, 2006. 896 с.

17. *Gabriel M.* An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus. München: Verlag Karl-Alber, 2008. 420 S.

18. *Вольф М.Н.* Софистика. Горгий Леонтинский: трактат «О не-сущем, или О природе» в современных интерпретациях. Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014. 249 с.

19. *House D.* The life of Sextus Empiricus // The Classical Quarterly 1980.. Vol.30, № 1. P. 227–238.

20. *Bett R.* Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy. Oxford: Oxford University Press, 2000

21. *Hankinson R.* Aenesidemus and the rebirth of Pyrrhonism // The Cambridge Companion to Ancient skepticism / ed. by R. Bett. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 105–119

Maslov Denis K. Institute of Philosophy and Law, SB RAS (Novosibirsk, Russian Feleration)
DOI: 10.17223/1998863X/32/31

ESSENCE OF SCEPTICAL INVESTIGATION

Keywords: ancient pyrrhonism, sextus empiricus, skeptical investigation

Philosophy of Sextus Empiricus, the main representatives of ancient Pyrrhonism, suggests a definite way to the common goal for Hellenistic philosophers – happiness, which is understood by

Sceptics as tranquility and peace of mind (ataraxia). At the bottom of this way lies a philosophical study on controversial issues about the nature of things. One can see the importance of the investigation for sceptical lifestyle by the name itself - the skeptics, that means investigators, inquisitors. However, a modern researcher G. Palmer cast doubt on the importance of the search for truth in Pyrrhonism and concluded that Sextus Empiricus is not interested in discovering the truth – which Palmer considers as a necessary condition of investigation. Therefore, the search is used only as a defence and a protection from accusations of negative dogmatism. K. Vogt criticizes this interpretation and suggests other premises of understanding the ancient concept of the search, which, in her opinion, were shared by the skeptics, for a better explaining of the Pyrrhonian philosophy. She puts forward as a condition a value of truth premise, according to which an essential quality for the philosophical search is not only the discovery of truth, but also the identification and avoidance of false beliefs. We suggest the following picture of skeptical investigation by developing the idea of K. Vogt, and showing the rootedness of the skeptical method in the ancient philosophical tradition (Gorgias, Socrates, Plato). Sextus defines it as a second-order investigation, it explores not the world, but is investigating the truth and falsity of beliefs, which pretend to apprehend the nature of things. The main opponents are not contemporaries of Sextus, but philosophers of the past. Every belief is investigated with a skeptical modes. A lack of justification of any belief becomes clear through investigation, if it is possible to oppose to him an equal convincing belief among the existing ones, or create one by means of modes. Thus, this procedure eliminates all came to the study untrustworthy beliefs, which may be false and therefore can lead to anxiety. This outcome - refraining from judgments about having equal persuasiveness beliefs - accident leads sceptic to *ataraxia*. At the same time there is a possibility of finding the truth, if a certain belief will be tested through modes, and will have an irresistible power of persuasion. Thus, a skeptical search satisfies the standard of investigation, that was already mentioned.

References

1. Sextus Empiricus. (1975–1976) *Sochineniya* v 2 t. [Works. In 2 vols]. Translated by N.V. Bryullova-Shaskol'skaya, A. F. Losev. Moscow: Mysl'.

2. Palmer, J. (2000) Skeptical Investigation. *Ancient Philosophy*. 20. pp. 351–375.

3. Perin, C. (2010) *Demands of Reason. An essay on Pyrrhonian scepticism.* New York: Oxford University Press.

4. Striker, G. (2001) Scepticism as a kind of Philosophy. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 83(2). pp. 113–129. DOi: 10.1515/agph.83.2.113

5. Vogt, K. (1998) *Skepsis und Lebenspraxis: Das pyrrhonische Leben ohne Meinungen* [Skepticism and practice of life: The life without Pyrrhonian opinions]. München: Alber Verlag.

6. Frede, M. & Burnyeat, M. (eds) *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis: Hacket Pub.

7. Heidemann, D. (2007) *Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*. Berlin: Walter De Gruyter.

8. Vogt, K. (2012) Appearances and assent: sceptical belief reconsidered. *The classical quarterly*. 62(2). pp. 648-663. DOI: 10.1017/S0009838812000225

9. Barnes, J. (2007) Sextan skepticism. In: Maieusis. *Essays on Ancient philosophy in honour of Myles Burnyeat*. Oxford: Oxford University Press. pp. 322–334.

10. Vogt, K. (2011) The Aims of Skeptical Investigation. In: Machuca, D. (ed.) *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*. New York: Springer. pp. 33–50.

11. Gadzhikurbanova, P.A. (2012) *Etika Ranney Stoi: uchenie o dolzhnom* [Ethics of the Early Stoa: Doctrine of the proper]. Moscow: IFRAN.

12. Woodruff, P. (1988) Aporetic pyrrhonism. In: Annas, J. (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 6. Oxford: Oxford University Press. pp. 139–168

13. Plato. (1970) *Sochineniya*: v 3 t. [Works. In 3 vols]. Vol. 2. Moscow: Mysl'.

14. Couissin, P. (1929) Le stoicisme de la nouvelle Academie [The stoicism of the new Academy]. *Revue d`historie de la philosophie*. 3. pp. 241–276.

15. La Sala, R. (2005) *Die Züge des Skeptikers. Der dialektische Charakter von Sextus Empiricus` Werk* [The trains of the skeptics. The dialectical character of Sextus Empiricus` work]. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

16. Proclus Lycaeus. (2006) *Kommentariy k "Parmenidu" Platona* [Commentary on "Parmenides" by Plato]. Translated by L.Yu. Lukomskiy. St. Petersburg: Mir".

17. Gabriel, M. (2008) *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus* [At the limits of epistemology. The necessary finiteness of objective knowledge as a lesson of skepticism]. München: Verlag Karl-Alber.

18. Wolf, M.N. (2014) *Sofistika. Gorgiy Leontinskiy: traktat "O ne-sushchem, ili O prirode" v sovremennykh interpretatsiyakh* [Sophistry. Gorgias Leontinsky: A treatise "On the Non-Existant, or About the nature" in modern interpretations]. Novosibirsk: Novosibirsk State University.

19. House, D. (1980) The life of Sextus Empiricus. *The Classical Quarterly*. 30(1). pp. 227–238.

20. Bett, R. (2000) *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*. Oxford: Oxford University Press.

21. Hankinson, R. (2010) Aenesidemus and the rebirth of Pyrrhonism. In: Bett, R. (ed.) *The Cambridge Companion to Ancient skepticism*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 105–119

УДК 1.18
DOI: 10.17223/1998863X/32/32

М.Д. Мирошниченко

ЗВУК, ПРЕДМЕТ, ПРОЕКЦИЯ: ВИТГЕНШТЕЙН И ПОНИМАНИЕ МУЗЫКИ

Рассматриваются темы предметов и проективного отношения в Логико-философском трактате Витгенштейна в отношении к опыту вслушивания в музыке XX века (Дж. Кейдж, Дж. Тенни, К. Кардью). Переопределяется понятие простого предмета как любого, что приобретает особую значимость в контексте теории кланговъ Дж. Тенни. Рассматривается проблематизация понятия проективного отношения на примере разрыва внутренних отношений проецируемого и проецирующего при исполнении сочинения «Treatise» К. Кардью.

Ключевые слова: *проекция, кланг, вслушивание, графическая нотация.*

1. Наблюдатель, мой мир и его описание

На мой взгляд, основной замысел «Логико-философского трактата» [1] состоит в том, чтобы констатировать подобие устройства мира, языка и мышления. Ход мысли Витгенштейна таков, что на границе определенным образом устроенного мира находится тот, кто может составлять себе образ мира в мышлении и может говорить о своих образах членораздельно, т.е. в предложениях, ограничивающих мир. Говорение об образах мира, осуществляемое при помощи языка, – это описание мира, которым исчерпывается (ограничивается) возможность осмысленного языка. Онтологические положения Трактата основываются на констатации того, что мир не является монолитным, его можно расчленить, т. е. проанализировать до простых предметов. Мир распадается на факты (Tatsachen) в логическом пространстве, в конечном счете раскладываемые на составленные друг с другом определенным образом предметы, т. е. атомарные факты (Sachverhalten) (1.2, 2.01[1]). Логическое пространство – это пространство возможностей предмета входить в те или иные атомарные факты (2.013), причем он не мыслим вне такого пространства. Возможность вхождения предмета в атомарный факт составляет его форму (2.0141): здесь кажется уместным уподобить предмет детали пазла, поскольку форма детали пазла определяет возможность ее соединения с другими деталями. Формы предметов – это пространство, время и цвет (2.0251), ибо предмет всегда где-то расположен (невозможны непространственные предметы), всегда до, одновременно или после других предметов и всегда как-то окрашен.

Мир предполагает существование кого-то, кто *описывает* этот мир, – наблюдателя. *Мы* создаем для себя *образы* фактов, *изображающие* положение вещей (Sachlage) в логическом пространстве (2.11). Положения вещей или

[1] Цитаты из «Логико-философского трактата» приводятся в соответствии с авторской нумерацией афоризмов.

факты расположены в логическом пространстве, потому они *возможны*, только если мы *можем* создать себе их образ. Образ, так же как и изображаемое им, может быть расчленен на элементы образа, которые соединяются друг с другом тем же способом, что и вещи в изображаемом положении вещей (2.13, 2.131, 2.14, 2.141, 2.15). Таким образом, элементы нашего образа мира – это образы отдельных предметов, составляющих положения вещей, наблюдаемые нами. Мы создаем себе образ описываемого нами положения вещей, полагаясь на то, что можно соотнести элементы нашего образа и предметы отображаемого положения вещей. Такое соотнесение элементов образа и предметов Витгенштейн называет *отношением отображения*, или *проективным отношением*; соотносительные связи между предметами и элементами образа он уподобляет щупальцам элементов образа, которыми образ касается мира (2.1513, 2.1514, 2.1515). Для того, чтобы мочь отображать положение вещей в действительности, образ должен иметь нечто общее с отображаемым. Это общее – определенная устроенность, сочлененность друг с другом элементов образа или предметов положения дел – *логическая форма*, т.е. *форма действительности* (2.18, 2.2).

Наш образ факта в мире создается в мышлении, потому такой образ факта является мыслью (3). Мысль нуждается в проекции, наброске возможного положения вещей как бы ради пробы. Такой проекцией служит предложение, которое мы как бы набрасываем на мир с тем, чтобы узнать, осмысленно ли оно. В связи со своей проективно-набрасывающей функцией оно определяет *место в логическом пространстве* – возможность и невозможность существования того, что оно изображает (3.4, 3.411).

Предложение «постольку является образом положения вещей, поскольку оно логически расчленимо» (4.032). Логически расчленить предложение – значит проанализировать его, разложив на элементарные предложения, т.е. на такие сцепления имен, в которых отдельным именам соответствовали бы отдельные предметы в положении вещей (3.2, 3.201, 3.202, 3.203, 3.22). Такого рода полный логический анализ предложения предоставляется логической символикой, подчиняющейся *логической грамматике – логическому синтаксису*.

Присутствие в мире наблюдателей – тех, кто создает образы мира, мыслит о нем и проецирует свои мысли на него в предложении, □ имплицирует возможность ***описания мира***. Эта возможность, на мой взгляд, раскрывается в неявной телеологии мира и языка: целью мира является выделение из него описывающего его наблюдателя, который в языке выносит суждения о мире (создает описание мира) и тем самым выстраивает свой мир, исчерпывая его. Целью языка является описание мира, т. е. его исчерпание. Таким образом, оказывается, что цель языка и цель мира совпадают в том смысле, что в мире предусмотрена возможность языка, полностью описывающего мир, а в языке предусмотрена возможность полного описания, этот мир исчерпывающего. Их телеология зиждется на корреляции целей языка и мира.

Полностью описать мир – значит указать все истинные элементарные предложения (4.26), их перечислением мир исчерпывается. Мир ограничен совокупностью всех предметов или, что то же самое, совокупностью элементарных предложений, описывающих их (5.5561). Выходит, что полное опи-

сание мира – точнее, моего образа мира, моего опыта мира – исчерпывается указанием всех элементарных предложений, описывающих предметы. Однако в связи с этим кажутся загадочными афоризмы 5.62 и 5.63, гласящие: «Тот факт, что мир есть *мой* мир, проявляется в том, что границы *языка* (единственного языка, который понимаю я) означают границы *моего* мира». «Я есть мой мир (микрокосм)». Что они могут сказать в контексте так прочитанного Трактата? На мой взгляд, ключ к разгадке этих утверждений кроется в интерпретации идей Витгенштейна о простых объектах, или предметах, в связи с логическим пространством. Здесь мы опираемся на расходящиеся интерпретативные стратегии, предпринятые, с одной стороны, Я. Хинтиккой [2], с другой стороны, Д.Ч. Маккарти [3]. Хинтикка считает, что предлагаемый Витгенштейном полный анализ предложения связан с теорией Б. Рассела. Согласно этой теории, всякое суждение должно рассматриваться как логическая конструкция из «объектов знакомства» – непосредственных данных опыта. Анализ суждения раскладывает его на объекты знакомства, являющиеся конечными пунктами анализа. Объекты знакомства выступают фундаментом наших знаний о мире, это единственное, что дано нам. Поскольку объекты знакомства являются конечными пунктами анализа, они сами уже не могут быть предметами описания; мы не можем ни определить их, ни приписать им существование или несуществование, поскольку в противном случае это указывало бы на возможность их дальнейшего анализа. Афоризм 2.02 гласит: «Объект прост». У Витгенштейна простые предметы выступают субстанцией мира, существующей в пространстве возможных атомарных фактов (2.013, 2.021). Хинтикка утверждает, что мир Трактата является феноменологическим, поскольку предметы подобны расселовским объектам знакомства. Тогда оказывается, что предметы, которые соединяются в атомарные факты и образы которых я создаю, являются предметами моего опыта мира. С другой стороны, Маккарти интерпретирует Трактат как презентирующий позицию «логического холизма (wholism)», в которой предметы выступают не начальными точками в деле построения образа мира, но скорее конечными пунктами анализа: «Витгенштейнов Welt, мир-в-логическом-пространстве, не был великим логическим сооружением, выстраиваемым повторяющимися (iterable) семантическими конструкциями из независимых единиц значения, логических атомов» [3. P. 52]. «Простым объектом» может быть все что угодно – условно говоря, в ситуации проведения анализа предложения «Здесь расположен стол» согласно правилам логической грамматики-синтаксиса простым объектом, анализ которого далее не нужен, является стол, в то время как в другом случае анализ продвигается дальше: стол раскладывается на его свойства «быть четырехногим», «быть коричневым», «быть твердым» и т. д. Витгенштейн не приводит примеров простых объектов только потому, что оными могут выступить какие угодно предметы, потому можно сказать: основное определение предмета в Трактате – *любое*. Иными словами, простота предмета обладает множественностью «уровней»: один и тот же предмет в зависимости от вхождения знака, его обозначающего, в предложения, может выступить как конечным пунктом анализа, так и промежуточным, далее анализируемым до более простых составляющих. Важно помнить последующую критику идеи логическо-

го анализа в «Философских исследованиях», где Витгенштейн вопрошает, можно ли считать разобранный на части предмет проанализированным, поэтому возникает вопрос: когда у нас есть предложение «На столе лежит книга», что может считаться простыми предметами, на которые распадается при анализе данное предложение? В данном случае, на мой взгляд, это стол и книга, а не четыре ножки, столешница и *n* страниц с нанесенной на них краской определенных очертаний. При принятии иной установки, например, на документирование молекулярной структуры этой конфигурации объектов в пространстве-времени предметами будут считаться уже молекулы, из которых состоят эти предметы. Только прагматические, зависящие от контекста соображения определяют, где стоит остановиться в нахождении простых составляющих предложений, описываемых ими положений дел и образов, выступающих посредниками между первыми и вторыми.

Итак, мы имеем два разных подхода к толкованию Трактата: условно говоря, атомистский и холистский; основным пунктом расхождения этих трактовок выступает вопрос указания начального/конечного пункта анализа языка: (1) с простых неопределяемых составляющих субстанцию мира предметов (Хинтикка); (2) с изначальной данности мира как целого (Маккарти). На мой взгляд, такая амбивалентность является примечательной, поскольку отчасти совпадает с замечанием Булеза о двух разных направленностях композиторских практик «современной музыки»: с одной стороны, манифестируется холистическое видение мира как целого, составляющего с субъектом нерасторжимое внутреннее единство, – откуда выводится практика музыки как «неинтересного», невыразительного вслушивания в мир; с другой стороны, утверждается радикальная рассредоточенность, распадение этого целого на логические атомы, некоторые простые составляющие, первичные неопределяемые – откуда берет свой исток практика предельного усложнения техник нотации и звукоизвлечения. Средним, опосредующим элементом-посредником здесь выступает субъект как расчленяющий данное целое на части и собирающий разрозненные семантические единицы в непредзаданное целое мира. Джон Кейдж: «Есть выбор. Если он [композитор] не желает оставить свои попытки контролировать звук, он, вероятно, усложнит свою музыкальную технику до аппроксимации новых возможностей и осведомленностей. (Я использую слово «аппроксимация», потому что измеряющий разум не способен окончательно измерить природу.) Или, как и ранее, он, возможно, отбросит желание контролировать звук, очистит свой разум от музыки и приступит к раскрытию средств позволить звукам быть самими собой скорее, чем переносчиками созданных человеком теорий или выражениями людских сантиментов» [4. P. 10].

2. Феноменология логического пространства

В своей статье 1929 г. «Некоторые замечания о логической форме» [5] Витгенштейн предлагает сосредоточить внимание на «логическом исследовании самих феноменов», тематизирующем логические формы цветов, звуков «с их градациями, непрерывными переходами и соединениями в различных пропорциях, все из которых мы можем охватить нашими обычными средствами выражения» [5. С. 324]. Такой поворот является вполне объяс-

нимым, если рассматривать образы мира, создаваемые нами, как то, что мы видим в мире, и потому наиболее важным в этой статье является описание геометрической организации пространства цветности. В Трактате Витгенштейн говорит о таких феноменологических сущностях, как цвета и точки. Описание мира становится описанием моего визуального опыта, описанием событий в моем поле зрения, ведь эти точки расположены не где-нибудь, а в моем визуальном пространстве, увиденном как геометрически организованная плоскость, расчлененная на окрашенные в тот или иной цвет точки. Элементарные предложения описывают цветные точки как события моего визуального опыта. Дать полное описание мира как данного мне визуального пространства в поле зрения – значит перечислить все элементарные предложения, говорящие о нем, с указанием истинных и ложных предложений (4.26). Дать же полное описание моего визуального поля означает дать полное описание *моего* мира.

Однако представляется необходимым указать на то, что Трактат претендует на проведение полного описания опыта мира, исчерпывающего выразительные возможности языка. Потому важно помнить о том, что в статье 1929 г. Витгенштейн говорил не только о визуальном опыте мира. Феноменология логического пространства «среднего» Витгенштейна предлагает символический аппарат описания опыта мира в его полноте. Выстраивание мира начинается с логического построения (описания) моего феноменального поля. Такое построение начинается с описания пространства цветности, поскольку внутренним свойством предмета (тем свойством, которым предмет не может не обладать) является его окрашенность. Далее он упоминает и слуховой опыт: «Пятно в поле зрения не должно быть обязательно красным, но оно должно иметь цвет, оно окружено, так сказать, цветным пространством. Тон должен иметь *какую-то* высоту, осязаемый объект – *какую-то* твердость и т. д.» (2.0131). Такой мир является не просто расчленимым на логические атомы, он предстает мне (как мой мир) своеобразной мозаикой, поскольку распадается на окрашенные точки моего визуального пространства и «озвученные» точки моего слухового пространства. Так представленное поле зрения совпадает с *феноменальным полем* в мысли М. Мерло-Понти как местом моего непосредственного опыта. Мир выступает как мой мир, поскольку в опыте мира «чувствование есть не что иное, как это жизненное сообщение с миром, которое делает для нас мир привычным местом нашей жизни» [6. С. 85]. Мерло-Понти отмечает, что «это феноменальное поле не есть вовсе “внутренний мир”, “феномен” – это не какое-то “состояние сознания” или “психический акт”, феноменальный опыт не сводится к интроспекции и интуиции в бергсоновском смысле» [6. С. 90]. Описывая своего рода «свойскость», привычность мира, Мерло-Понти переопределяет понятие непосредственного: это «не впечатление, не объект, который совпадает с субъектом, но смысл, структура, спонтанное упорядочение частей» [6. С. 91]. Поскольку феномены – это единственное, что у нас есть, постольку они являются «колыбелью вещей» [6. С. 92]. Можно предположить, что *предметы* у Витгенштейна и есть эти феномены, выступающие «ингредиентами физической реальности».

В таком ракурсе афоризм 2.0232 «Объекты бесцветны» становится ясен: он означает, что предметы (объекты), поскольку они являются цветами, уже не могут быть как-то окрашены, ведь объект здесь и есть цвет. Витгенштейн указал на бесцветность предмета, поскольку невозможно себе представить какой-то цвет, который был бы как-то окрашен. Синий не может обладать свойством «быть красным», невозможно приписать свойства обладания цветом тому, что *уже* является экземплификацией оного. Более того, можно сказать, что предмет не только бесцветен, но и *беззвучен*: будучи первичным неопределяемым, предмет, будучи экземплификацией звука или цвета, уже не может быть описан; звуку такой-то высоты уже не может быть приписана какая-либо высота. После полностью проведенного анализа суждения, вплоть до предметов Трактата, мы получаем, так сказать, раскладку суждения, описывающего опыт мира. Такая раскладка будет объединением элементарных предложений, т.е. предложений о точках моего феноменального поля. Описание моего опыта мира можно проанализировать вплоть до составляющих типа «это красное», «это звучит с такой-то высотой» и так далее. Таким образом, простыми (бесцветными и беззвучными) предметами в мире Трактата выступают цвета и звуки, т.е. объекты моего опыта, феномены.

Кажется немаловажным, что, говоря о логической форме, Витгенштейн в качестве наиболее наглядного примера приводит именно музыку. Так, в афоризмах 3.141, 4.011, 4.014, 4.0141 он говорит о том, что нотации в партитуре, звуковым волнам и музыкальной мысли присуща общая логическая форма, а то, что устанавливает между всеми ними внутренние отношения, – это *закон проекции*, правило перевода с языка нот на язык звуковых волн:

«4.014. Граммофонная пластинка, музыкальная мысль, партитура, звуковые волны – все это стоит друг к другу в том же внутреннем образном отношении, какое существует между языком и миром. Все они имеют общую логическую структуру. Как в сказке о двух юношах, их конях и их лилиях. Они все в некотором смысле одно и то же.

4.0141. В том, что есть общее правило, благодаря которому музыкант может извлекать из партитуры симфонию, благодаря которому можно воспроизвести симфонию из линий на граммофонной пластинке и – по первому правилу – снова воспроизвести партитуру, – в этом заключается внутреннее сходство этих, казалось бы, совершенно различных явлений. И это правило есть закон проекции, который проецирует симфонию в язык нот. Оно есть *правило* перевода языка нот в язык граммофонной пластинки».

Предметы в логическом пространстве обладают формой, т.е. возможностью их вхождения в атомарные факты. Форма предмета определяет совокупность способов, которыми он комбинируется с другими предметами, – вспомним о форме детали пазла, определяющей возможность ее соединения с другими деталями, выступающими как ее корреляты. Форму, общую и отображаемому предмету, и отображающему его образу, Витгенштейн называет логической формой. Логическая форма предмета, определяющая его возможности соединения с другими предметами, всегда уже дана вместе с самим этим предметом (2.012), т.е. сопутствует ему; если предмет всегда является предметом моего непосредственного опыта, феноменом, то логиче-

ская форма этого предмета сама феноменом не является, хотя всегда сопутствует ему – она *кажет* себя в нем.

В «Некоторых замечаниях о логической форме» Витгенштейн трактует высказывания, описывающие геометрическую организацию моего визуального пространства как правила логического синтаксиса. В неопубликованных заметках 1929 г. он пишет: «Физика отличается от феноменологии тем, что она обеспокоена установлением законов. Феноменология устанавливает только возможности» (цит. по: [7]). Устанавливая возможности, феноменология оказывается описанием логического пространства как феноменального поля, описанием, выстраиваемым как совокупность элементарных предложений о предметах, т.е. феноменах – цветах и звуках. Она определяет возможности соединения предметов в моем феноменальном поле, потому предложения, описывающие геометрическую организацию феноменального поля, являются правилами логического синтаксиса – они указывают на то, что возможно в моем опыте мира *как* видимого и *как* слышимого. Мир как совокупность предметов моего опыта определяет его логику: «Физика стремится определить закономерности; она не оставляет следов на том, что возможно... В феноменологии же это всегда вопрос возможности, т.е. смысла, а не истинности и ложности» [8. P. 81–82]. В таком случае логический анализ мира и языка является феноменологическим и предстает своего рода «феноменологической грамматикой». Она описывает мой опыт мира, причем то, что он представляется мне и как монолитная целостность, и как расчленимое (анализируемое) единство фактов в моем феноменальном поле, что возможно благодаря тому, что этот опыт мира всегда уже как бы «просвечен» смыслом, понятен и в своей понятности доступен.

3. Предмет, любое, кланг

В «Некоторых замечаниях о логической форме» Витгенштейн устанавливает зависимость истинностных значений элементарных предложений, описывающих цвета типа «это красное»: если точка с такими-то и такими-то координатами окрашена в синий цвет, то уже логически невозможно сказать о ней же, что она окрашена в зеленый. Однако что можно сказать о взаимозависимости истинностных значений элементарных предложений, описывающих опыт слушания мира? Чем является предмет, т.е. любое, в ситуации опыта слушания мира?

Для нахождения дефиниции предмета звукового опыта мира обратимся к работе американского композитора и музыкального теоретика Джеймса Тенни (1934□2006) 1961 года «META + HODOS: Феноменология музыкальных материалов XX века и подход к изучению формы» [9]. В этой работе Тенни говорит о том, что с учетом введения новых техник звукоизвлечения и подходов к композиторской практике в XX в. необходима разработка «нового концептуального каркаса» для описания опыта вслушивания в новую музыку. Поэтому в дескриптивных целях он вводит новый термин для обозначения единицы восприятия музыки. Он пишет: «Вместо “звука”, “звуковой конфигурации” или “музыкальной идеи”... я предлагаю слово кланг – которое нужно понимать как отсылающее к любому звуку или звуковой конфигурации, которая воспринимается как первичная музыкальная единица –

единичный слуховой гештальт» [9. P. 23]; «практически любой звук или конфигурация звуков – неважно как прост или сложен он может быть с акустической точки зрения – может функционировать в более широком музыкальном контексте как кланг, только если он воспринят в этом контексте как первичный музыкальный гештальт» [9. P. 24]. Предметом моего слухового опыта мира, мира звучащего, является кланг – нечто услышанное как единый звук и распознанное в более широком контексте звучания мира. Если сопоставить эти утверждения с интерпретацией Маккарти, то получим: клангом может быть назван любой звук – не только какой-то одномоментный краткий импульс, но и, скажем, целостный длительный кусок шума урбанизированного пространства. Клангом может считаться и целостное музыкальное произведение, и небольшой его фрагмент, а категориальное различие музыкального/немузыкального стирается. Здесь можно обнаружить склонность скорее ко второму, «холистическому» видению/слышанию мира: весь мир звучит, потому нет никакой разницы между музыкальным и немузыкальным; кланг как любое (звучащее) может быть воспринят как музыка или как немузыка, т. е. шум.

Аналогично рассмотрению Витгенштейном визуального поля можно рассматривать «слуховое поле» как плоскость, пересекаемую линиями с произвольно установленной шкалой. Описание опыта услышанного звука (кланга) будет иметь вид «*x* с такой-то высотой звука». Так, у нас получается, согласно Антонии Сулез, что «ноты подобны функциональным отношениям, как пропозициональные знаки в символизме. По той же причине, почему бы не сказать, что нотоносец напоминает логическое пространство и конституирует координатное пространство со значениями на шкале так, что ноты на нотной линейке могли бы, так сказать, занять место в логическом пространстве» [10. P. 587].

4. «Tractatus» и «Treatise»: символизм и проекция

Пример экстраполяции символизма Трактата на понимание музыки можно найти в культуре XX в. Этот пример укажет нам путь радикализации ранних воззрений Витгенштейна на роль логической формы и закона проекции. Наиболее ярким примером такого влияния является произведение британского композитора Корнелиуса Кардью (1936–1981) под названием «Treatise», над которым он работал в 1963–1967 гг. 193-страничная партитура этого произведения представляет собой так называемую *графическую* нотацию, в которой роль нотной записи исполняет система символов, состоящая из линий, геометрических фигур и абстрактных форм. В своей книге 1974 г. «Штокхаузен торгует империализмом» [11] Кардью говорит о том, что при написании «Трактата» он вдохновлялся изучаемой им в студенческие годы философией Фреге и раннего Витгенштейна: «В первые дни написания *Трактата* (1963) я изучал труды Фреге. В Учебнике [к *Трактату*] я процитировал две его фразы: “Таинственное могущество слов свободно от мысли”, и “Никто не будет ждать, что смысл возникнет из пустых символов” <...> В ходе работы над Трактатом я был увлечен философскими работами Людвига Витгенштейна в области логики и языка» [11. P. 127].

Кардью пишет: «Трактат произвольно комбинирует образы трансформаций, происходящих в реальном мире: образы математических или логических трансформаций (умножение элементов, отношения между парами неподобных объектов, присутствие и отсутствие элементов), и физических трансформаций (фрагментация, расщепление, сжатие, искривление, плавление, взаимопроникновение и т.д.). И среди всех этих визуальных абстракций от реальности множество средств используются, чтобы изумить читателя: трехмерные эффекты, образные эффекты, намеки на реальные объекты (деревья, облака и т.д.) и таинственные музыкальные символы» [11. P. 86].

«Трактат» представляет собой особую систему символов, и музыкант-импровизатор должен, глядя на страницы, заполненные этой нотацией, извлекать звуковые секвенции, которые, очевидно, должны обладать той же логической формой, что и партитура в особой символической системе, разработанной Кардью. Здесь мы имеем дело с радикализацией позиции Витгенштейна из афоризмов 4.014 и 4.0141 Трактата. Однако здесь же возникает затруднение, на которое впоследствии указывал сам Кардью: где предел тому, что может создать музыкант? Каким образом определить, что извлекаемые согласно графической нотации звуки образуют структуру, кланг, обладающий той же логической формой, что и изображаемое в партитуре? Кардью замечает по поводу своих ранних работ, что в них «всё может быть превращено во что угодно»; отношение проекции между символической записью и извлекаемыми звуковыми волнами нарушается или устанавливается произвольно. Здесь, как кажется, возникает то, что в поздней философии Витгенштейна было описано как «не соответствующее, не противоречащее» правилу грамматики; графическая нотация оказывается не просто системой символов, основанной на принципе проекции, но и грамматикой, правилам которой нужно следовать. Чтобы исполнить «Трактат» Кардью, нужно следовать его символическим указаниям, не задаваясь вопросом наличия либо отсутствия внутренних отношений между заданным в партитуре и извлекаемым звуком. Понимание связывается со следованием правилу, с действием согласно указаниям графической партитуры. Джон Кейдж: «Ранние произведения обладают началами, серединами и окончаниями. Позднейшие лишены их. Они начинаются где угодно, длятся на протяжении любого времени и вовлекают больше или меньше инструментов и играющих на них. Они, следовательно, не являются предопределенными объектами, и подходить к ним как к объектам – совершенно упустить из виду самое главное. Они суть поводы для опыта, и этот опыт не только обретается ушами, но также и глазами» [12. P. 31].

Разрыв внутренних отношений между знаками партитуры и извлекаемыми звуками способствует переопределению понимания музыки: понять (*увидеть*) музыкальную партитуру правильно – значит отбросить ее, обрести иное отношение к звучащему/молчащему миру и воспользоваться шансом *услышать* мир иначе; определением музыки становится непредопределенность, музыкой может оказаться *любое*.

Литература

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011.

2. *Хинтикка Я.* О Витгенштейне / сост. и ред. В.А. Суровцева. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2013.

3. *McCarty D. Ch.* The Philosophy of Logical Wholism. Synthese. Vol. 87, No. 1. Wittgenstein, Part I (Apr., 1991). P. 51–123.

4. *Cage J.* Experimental music // Cage J. Silence: Lectures and Writings by John Cage. Wasleyan University Press, 1973. P. 7–12.

5. *Витгенштейн Л.* Некоторые замечания о логической форме (1929) // Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916 / под общ. ред. В.А. Суровцева. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2009. С. 321–330.

6. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999.

7. *Noë R.A.* Wittgenstein, Phenomenology and What It Makes Sense to Say. // Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 54, No. 1. (Mar., 1994). P. 1–42.

8. *Ludwig Wittgenstein* and the Vienna Circle. Oxford, Blackwell, 1979.

9. *Tenney J.* META+HODOS: A Phenomenology of 20th Century Musical Materials and an Approach to the Study of Form, and META Meta+Hodos. Edited by Larry Polansky. Oakland, Calif.: Frog Peak Music.

10. *Soulez A.* Time, Music and Grammar. When Understanding and Performing What is Understood are Two Facets of the Same Action. Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society. New Series Vol. 1 (2006). Friedrich Stadler and Michael Stöltzner (Eds.): Time and History. Heusenstamm: ontos verlag. P. 585–599.

11. *Cardew C.* Stockhausen Serves Imperialism. UbuClassics, 2004.

12. *Cage J.* Composition as process // Cage J. Silence: Lectures and Writings by John Cage. Wasleyan University Press, 1973. P. 18–34.

Miroshnichenko Maxim D. National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/32

SOUND, OBJECT, PROJECTION: WITTGENSTEIN AND UNDERSTANDING MUSIC

Keywords: projection, clang, listening, graphical notation.

Phenomenology of logical space in Tractatus Logico-Philosophicus and in “Some Remarks on Logical Form” by Ludwig Wittgenstein faces the necessity to give the definition of objects, being simultaneously starting points and endpoints of the procedure of the logical analysis of language. Juxtaposition of two divergent interpretations of Tractarian objects – 'atomist' and 'wholist' ones – leads to indication of two principal attitudes towards the world, both of which derived from the acceptance of corresponding interpretations. Parallelism between the ambiguity of the attitude towards the world in Tractatus and divergence of composing practice strategy in P. Boulez and J. Cage is mentioned: technical improvement of the musical material against allowance for sounds to be themselves, i.e. to be anything. Phenomenological interpretation of Tractarian objects allows to give them definition 'anything', for anything can become simple object in the Tractatus. Comparing the notion of the object as anything with theoretical works by J. Tenney shows that any sound can be clang (unit of understanding “contemporary music”), hence the border between the musical and the non-musical vanishes. The breakdown of the border between music and sound implies the possibility of extrapolation of the projection principle from the Tractarian symbolism to the musical one, which is considered with the example of composition “Treatise” by C. Cardew, where the graphical notation leaves space for determination of the relationship between score and sound produced to the musician-performer. Thus inner relation between sign and corresponding sound is splitting, and there only remains possibility to understand music as unpredeterminated, unprescribed and hence *any*.

References

1. Wittgenstein, L. (2011) *Logiko-filosofskiy traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus]. Translated from German. Moscow: Kanon+ ROOI “Reabilitatsiya”.

2. Hintikka, Ya. (2013) *O Vitgenshteyne* [About Wittgenstein]. Moscow: Kanon+ ROOI “Reabilitatsiya”.

3. McCarty, D.Ch. (1991) The Philosophy of Logical Wholism. *Synthese*. 87(1). pp. 51–123. DOI: 10.1007/978-94-011-3552-8_3

4. Cage, J. (1973) *Silence: Lectures and Writings by John Cage*. Wasleyan University Press. pp. 7–12.

5. Wittgenstein, L. (2009) *Dnevniki 1914–1916* [Diaries of 1914–1916]. Translated from German. Moscow: Kanon+ ROOI Reabilitatsiya. pp. 321–330.

6. Merleau-Ponty, M. (1999) *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception]. Translated from French by I.S. Vdovina, S.L. Fokin. St. Petersburg: Yuventa; Nauka.

7. Noe, R.A. (1994) Wittgenstein, Phenomenology and What It Makes Sense to Say. *Philosophy and Phenomenological Research*. 54(1). pp. 1-42. DOI: 10.2307/2108354

8. Wisemann, F. (1979) *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*. Oxford, Blackwell: Rowman & Littlefield Publishers.

9. Tenney, J. (1988) *META+HODOS and META Meta+Hodos: A Phenomenology of 20th Century Musical Materials and an Approach to the Study of Form*. Oakland, Calif.: Frog Peak Music.

10. Soulez, A. (2006) Time, Music and Grammar. When Understanding and Performing What is Understood are Two Facets of the Same Action. In: Stadler, F. & Stöltzner, M. (eds) *Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society*. New Series. Vol. 1. Heusenstamm: Ontos Verlag. pp. 585–599.

11. Cardew, C. (2004) *Stockhausen Serves Imperialism*. London: Latimer New Dimensions Limited.

12. Cage, J. (1973a) *Silence: Lectures and Writings by John Cage*. Wasleyan University Press. pp. 18–34.

УДК 1.16. 16.43
DOI: 10.17223/1998863X/32/33

А.С. Мишура

ВОЛЯ – ЭТО НЕ ОПЫТ: ПОЗДНИЙ ВИТГЕНШТЕЙН И ФИЛОСОФИЯ ДЕЙСТВИЯ

Рассматривается философия действия в поздних работах Людвига Витгенштейна. В первой части анализируется критика Витгенштейном различных вариантов каузальной теории действия: теории иннервации, идеомоторной теории действия У. Джеймса, теории действия как попытки. Во второй части предлагается развитие критических замечаний Витгенштейна в двух возможных направлениях: 1) натуралистической; 2) трансцендентальной философии.

Ключевые слова: *Витгенштейн, действие, воля.*

Введение

Ключевой вопрос философии действия, а именно, «Что такое действие?», никогда не был основным предметом исследования Людвига Витгенштейна. Однако в его поздних работах и рукописном наследии можно обнаружить некоторое количество заметок, в которых обсуждается природа действия и его отличие от прочих явлений. Задача по прояснению интеллектуального контекста этих заметок была в целом выполнена Майклом Скоттом [1, 2]. Однако в своих работах Скотт скорее сосредоточивается на прояснении позиций адресатов критических выпадов Витгенштейна, а свои собственные взгляды представляет в качестве набора интуиций, не пытаясь связать их воедино и проанализировать следствия.

Такой подход представляется полностью оправданным и вполне адекватным историко-философским задачам в отношении работ Витгештейна. Однако при этом остается нерешенной другая задача – найти в интуициях Витгенштейна некоторую внутреннюю когерентность наряду с тривиальным тезисом об отсутствии у него целостной теории действия. Такой теории, по крайней мере в завершенном виде, у Витгенштейна нет. Однако это не значит, что я не могу осуществить попытку поиска такой теории на основе его интуиций. Было бы неправильным считать этот проект реконструкцией взглядов Витгенштейна.

Задача данной работы состоит в том, чтобы развить идеи Витгенштейна относительно природы действия. Очень важно на этом пути будет, с одной стороны, не потерять проблему, с которой столкнулся Витгенштейн при анализе действия, с другой – не «сбежать» от этой проблемы. Соответственно, в первой части статьи я постараюсь сформулировать основную проблему философии действия Витгенштейна. Под проблемой здесь имеется в виду не ошибка, а некоторый вопрос, на который необходимо дать ответ. В этом анализе я буду активно опираться на уже имеющиеся исследования, прежде всего, на упомянутые работы Скотта. Во второй части статьи я постараюсь предложить пути развития

проблемы, с которой столкнулся Витгенштейн. Разумеется, не стоит рассчитывать на какое-то простое или окончательное решение.

I

В знаменитом 621 параграфе «Философских исследований» Витгенштейн пишет: «Но не будем забывать и другого: когда "я поднимаю свою руку", поднимается моя рука. И возникает проблема: что же останется, если тот факт, что я поднимаю руку вверх, отделить от того, что поднимается вверх моя рука?» [3. С. 246]. Эта формулировка стала крайне популярной в силу некоторой первичной интуитивной понятности поставленной проблемы. Действительно, что остается? Однако поставленный таким образом вопрос не может иметь ответа, поскольку вообще непонятно, что могло бы остаться хотя бы теоретически. Можно, конечно, пойти простым путем и сказать, что разница между двумя случаями выражается в местоимении «я». В одном случае есть «Я», который поднимает руку, в другом месте есть только поднимающаяся рука. Однако в таком ответе «зашито» множество странных предпосылок. К примеру, идея о том, что моя рука не входит в «Я». Кроме того, совершенно непонятно, каково значение местоимения «Я», на что оно указывает в данном случае. Разумеется, речь не идет о совершенно ошибочной постановке вопроса – он явно затрагивает какие-то существенные и доступные многим философам интуиции, о чем можно судить по популярности самого отрывка. Однако для прояснения этих интуиций необходима дополнительная работа. В первую очередь надо понять, с кем дискутирует Витгенштейн.

В ближайшей перспективе Витгенштейн дискутирует сам с собой, на это указывает фраза «Но не будем забывать и другого» [3 С. 246], которая явно является реакций на предшествующий 620 параграф. Однако 620 параграф также легко вырвать из контекста и поспешно интерпретировать в духе того, что Витгенштейн остается под впечатлением от работ Шопенгаэура, влияние которых вполне заметно и в Логико-философском трактате (6.373. 6.374. 6.423), и особенно в дневниковых записях периода его разработки [4. С. 130. 133, 134]. Для того чтобы избежать этой поспешности, необходимо вначале понять, кто были невидимыми оппонентами Витгенштейна в параграфах с 611 по 632, на какие теории он возражает. Только после этого станет понятна собственно проблема, с которой работал Витгенштейн и перспективы её решения. Ниже я кратко рассмотрю теории действия, которые критикует Витгенштейн, и выделю: 1) основную идею, объединяющую эти теории; 2) суть Витгенштейновской критики этих теорий; 3) проблему, которая остается открытой в результате отказа от этих теорий. Следует уточнить, что данный обзор будет предельно кратким, а большинство ссылок будут адресовать к «Философским исследованиям», в силу доступности этой книги отечественному читателю. Более детальный обзор со ссылками на весь корпус

текстов Витгенштейна представлен в ранее упомянутой статье Майкла Скотта «Контекст философии действия Витгенштейна» [2].

Блок «Философских исследований», посвященный анализу действия, открывается параграфом 611: «Допустим, кто-то заявил бы: “И волевой импульс (das Wollen) – это всего-навсего опыт”. (И “воля” – лишь “представление”). Оно приходит когда приходит, и я не могу вызвать его. Не могу вызвать? Как *что*? Что тогда я могу вызвать? С чем я сравниваю волевой импульс, высказываясь таким образом?» [3. С. 245] После прочтения этого параграфа сразу возникает вопрос: кто мог бы сказать, что воля это всего лишь представление? Традиционно, главным объектом критики Витгенштейна считали идеомоторную теорию Уильяма Джеймса [5, 6], однако Майкл Скотт раскрыл более широкий контекст, в который входят так называемые теории иннервации, с которыми Витгенштейн также полемизирует.

А. *Теории иннервации*

Теории иннервации активно разрабатывались отцами экспериментальной психологии Вильгельмом Вундтом [7], Германом фон Гельмгольцем [8] и были популярны в психологии второй половины XIX в. Основная их идея заключалась в том, что всякому намеренному движению предшествует специфическое ощущение «иннервации», которое и придает действию характер «активности» в перспективе от первого лица. Иннервация как ощущение соответствует передаче нервного импульса в организме от мозга к мышцам. Таким образом, намеренным движениям предшествуют ощущения иннервации в связанных с движениями мышцах, эти ощущения и придают действию свойство «активности». Известно, что Витгенштейн был знаком с теориями иннервации по работам Гельмгольца, Вундта и его учеников, а также сам во время учебы принимал участие в экспериментальных исследованиях восприятия ритма [2. С. 604]. Кроме того, он прямо критикует чувство иннервации в «Заметках по философии психологии» [9. § 845], а также в «Лекциях по философии психологии» [10. С. 35. С. 202]. В «Философских исследованиях» Витгенштейн также обращает внимание на ощущения, связанные с намеренным движением [3. § 617. § 624. § 625].

Одним из основных возражений Витгенштейна являются намеренные воздержания от какого-либо движения, которые не могут сопровождаться чувством иннервации, но тем не менее воспринимаются как нечто активное [9. § 845]. Другим примером являются «ментальные действия», подсчет в уме, представление какого-либо объекта, концентрация внимания, которые также не сопровождаются чувством иннервации [9. § 759]. Можно поставить под сомнение тот факт, что воздержания от действия или ментальные действия являются собственно действиями, однако они сопровождаются ощущением ментальной активности и имеют этот активный характер наряду с движениями тела. Следовательно, активный характер какого-либо переживания не обязательно сопровождается мускульными ощущениями. Стоит отметить, что сам активный характер действия как отличительную его черту Витгенштейн не оспаривает.

Б. *Идеомоторная теория Уильяма Джеймса*

Одним из главных оппонентов теории иннервации был Уильям Джеймс, предложивший собственную идеомоторную теорию действия [11]. Основная

идея этой теории состоит в том, что каждому намеренному движению предшествует ментальный образ кинестетического ощущения (ощущение в теле, сообщающее о его положении в пространстве через рецепторы в мышечном и связочном аппарате), который ранее сопровождал это движение. Интересным следствием из этой теории является то, что в первый раз всякое действие производится ненамеренно, после этого формируется кинестетический образ действия, и в последующих случаях, чтобы совершить действие намеренно, агент должен вначале вызвать образ этого ощущения, который, в свою очередь, вызовет действие. Кинестетический образ является необходимым и, иногда, достаточным условием действия, однако в некоторых случаях к нему необходимо добавить некоторое усилие (fiat). Усилие необходимо тогда, когда имеются два образа двух возможных действий, соответственно, усилие, оставляющее в сознании только один образ, своего рода концентрация внимания, также может входить в совокупную причину действия. Однако если усилие нужно не для всякого действия, идеомоторный образ необходим всегда. В случае с многосоставным и привычным набором действий, к примеру чисткой зубов, это может быть кинестетический образ завершенного действия, такой образ вызывает все предшествующие в цепи действия.

Нетрудно заметить, что именно эта теория является одним из главных объектов рассмотрения Витгенштейна в «Философских исследованиях». Так, в уже упомянутом параграфе 621 он прямо упоминает кинестетические ощущения: «Не является ли в таком случае мой волевой импульс лишь кинестетическими ощущениями» [3. С. 247]. Основным аргументом против теории Джеймса служит простое наблюдение: «Произвольно двигая рукой, я не прибегаю ни к каким средствам, чтобы вызвать это движение» [3. С. 245]. Кроме того, не понятно, можно ли всякую сложную цепь действий интерпретировать таким образом. К примеру, можно ли через кинестетические ощущения описать быстрый слепой набор текста на клавиатуре?

Другой проблемой является вопрос о возникновении самих кинестетических ощущений. Если, как утверждает Джеймс, они обычно появляются без какого-либо усилия воли [11. С. 567], возникает вопрос о том, почему действие не является пассивным опытом. Действительно, рассмотрим идеомоторную цепь причин: в сознании без кого-либо усилия возникает образ, образ производит действие, действие происходит. Неясно, почему тогда действие имеет активный характер. Отсюда становятся яснее вопросы, которые Витгенштейн ставит в параграфах 611–613 «Философских исследований». Действие не является чем-то, что мы пассивно ожидаем или наблюдаем со стороны [3. § 612, § 627]. В идеомоторной теории явно теряется «активный» характер действия.

Другой проблемой идеомоторной теории является отсутствие ясных образов кинетических впечатлений в нашем опыте. Джеймс полагал, что для каждого движения в нашей памяти есть специфическое, отличное кинестетическое ощущение [11. 492]. Однако в реальности мы обычно с трудом можем различать эти образы между собой, и неясно, как на основе такого смутного различения возможна сложная дифференциация движений. На эти проблемы Витгенштейн указывает при анализе кинестетического ощущения

в параграфах 624–625 «Философских исследований», а также в «Заметках по философии психологии» [9. § 391, § 395].

B. Действия как попытки действия

Следующая точка зрения, которой оппонирует Витгенштейн, состоит в том, что всякое действие имеет причиной попытку его совершить. Подобные размышления имеют в качестве фундирующего опыта различные примеры с временным или патологическим параличом, когда агент пытается совершить действие, но обнаруживает, что не может это сделать (интересные рассуждения можно найти в дневниках Витгенштейна 1914–1915 гг. [4. С. 142]).

Витгенштейн прямо оппонирует этой позиции в «Философских исследованиях»: «Поднимая руку, я чаще всего не *пытаюсь* её поднять». Основным аргументом против этой теории является тот факт, что обычно мы не используем какие-либо посредствующие звенья, для производства действия, наши желания, намерения и прочие ментальные состояния также не являются такими последующими звеньями [3. § 614–616].

Если искать что-то общее во всех теориях, критикуемых Витгенштейном, таким общим будет идея некоторого данного в опыте элемента, который предшествует действию и сообщает ему активный характер. Этим элементом может быть чувство иннервации, образ ощущений в мышцах, суставах и связках, ощущение попытки. Любой из этих вариантов при ближайшем рассмотрении оказывается противоречащим опыту. Однако проблема остается, следуя параграфу 621 «Философских исследований», его можно переформулировать следующим образом: что отличает действие от ненамеренного движения? Отказ от феноменальных причин действия, в том числе намерений, не означает ответа на этот вопрос.

II

Изложенные выше интуиции относительно действия, по моему мнению, можно собрать в три группы: 1) действие имеет активный характер; действие делается, а не просто наблюдается; 2) действие не производится посредством чего-то; действие не имеет каких-то предшествующих феноменальных причин; 3) мы не удивляемся нашим действиям (в том смысле, в каком можем удивиться ненамеренным судорогам); мы знаем, какие движения являются нашими действиями. Первая группа описывает свойство «активности», вторая «беспричинность» действия, третья осведомленность агента о своем действии или ощущение «авторства». Ниже я постараюсь связать эти интуиции.

Основной проблематический вопрос звучит следующим образом: как можно теоретически объяснить активность и «авторство» действия без введения в теорию данных в опыте антецедентов действия?

В первую очередь надо разделить два типа действия. Необходимость этого разделения обусловлена значительной чувствительностью действия к интроспективному исследованию. Те действия, которые совершаются без особых размышлений в повседневной жизни, явно не могут быть феноменологически идентичны действиям, которые совершаются с большой концентрацией внимания, а особенно действиям, которые философ пытается пронаблюдать в своем опыте (назовем последние проблематическими, так как

им часто предшествует состояние неопределенности, размышление об альтернативах, сомнения и т.п.), хотя бы потому, что наблюдение за действием имеет тенденцию его прекращать (потому что это другое действие): можно сколько угодно наблюдать намерения, желания, любые ментальные состояния, предшествующие действию, однако действия не произойдет. Таким образом, трудно вообще сказать, что предшествует действию в повседневных практиках, поскольку мы не склонны наблюдать за ними, а само наблюдение разрушает объект, определенный тип действий (что не исключает других методов исследования практик).

Однако и в случае с повседневными практиками и в случае с проблематическими действиями критика Витгенштейна остается релевантной. Это не значит, что ментальные состояния не могут быть причинами движений тела, к примеру, можно рефлекторно увернуться от брошенного предмета, это действие будет иметь и свойство активности, и свойство авторства. В причины действия будут явно входить и ментальные состояния – визуальный образ летящего в меня предмета. При этом стоит отметить, что в принципе я могу решить не уворачиваться и позволю предмету попасть в меня, что также будет действием.

Между тем, поскольку невозможно установить какого-либо четкого и постоянного типа ментальных состояний, предшествующих действию, необходимо сделать ясный вывод: ментальные состояния не являются необходимыми причинами действия. Соответственно, специфику действия стоит искать не в каких-либо данных в опыте причинах. В таком случае остается возможность теории, согласно которой у действия вообще нет никаких причин [12] или, по крайней мере, никаких специфичных для действия причин. Однако такой разворот оставляет много других проблем, в частности, не совсем ясно, как конкретное физическое событие – движение тела – может не иметь никаких причин. Кроме того, каким образом можно в такой концепции объяснить ощущение авторства и активности?

Я предлагаю рассмотреть теорию действия, основанную на другом допущении: сущностные основания действия имеют место, однако принципиально не могут быть даны в опыте. В рамках такого подхода точнее будет разделить действие на два компонента: 1) феноменальный; 2) нефеноменальный. Феноменальный компонент будет состоять, собственно, в том, что мы можем наблюдать в качестве действия – движения тела, ментальные действия, а нефеноменальный будет включать в себя причины феноменального данного. Так, в простом действии – представлении оранжевого апельсина – представленный апельсин будет феноменальным аспектом, а собственно акт представления нефеноменальным. В поднятии руки феноменальным будут собственно ощущения в теле, визуальное восприятие и т.п., а нефеноменальным будет сам акт поднятия руки. Чем является этот акт? Наиболее точный ответ: этот акт вообще ничем не является. В уже упомянутом 620 параграфе «Философских исследований» Витгенштейн пишет: «Кажется, что деяние как таковое не содержит в себе ни грана опыта. Оно представляется как бы непротяженной точкой, острием иглы. Это острие и кажется нам подлинным действующим лицом. А все совершающееся в мире явлений только следствием этого деяния. Кажется, будто слова "Я действую"

имеют определенный смысл отдельно от всего опыта» [3. С.246]. Здесь Витгенштейн проблематизирует нефеноменальный аспект действия. Однако параграф 621, где он как бы «одергивает» себя, представляется иначе, если провести разграничение на данное в опыте и не данное в опыте.

Тот факт, что причины феноменально данного действия не могут быть даны в опыте, представляется достаточно очевидным: у действий нет устойчивых ментальных антецедентов, интенция как такой антецедент представляется предельно искусственным конструктом, который не имеет отношения к реальному опыту, многие действия совершаются без всяких предшествующих интенций, спонтанно и непосредственно; ментальные состояния не могут объяснить ни свойство авторства, ни свойство активности, поскольку они имеют место и без каких-то дополнительных элементов Удивиться можно, пожалуй, только тому, как многие современные аналитические философы следуют в русле каузальной теории Дональда Дэвидсона [13], которая не отвечает по существу ни на один из критических аргументов ранних аналитических философов (общий обзор критики каузальной теории действия в ранней аналитической философии см. [14]).

Однако каким образом перенесение причин феноменального действия в нефеноменальное может объяснить переживание авторства и активности? Здесь необходимо уточнить два возможных смысла «нефеноменальности» причин действия. Первый имеет сугубо натуралистический смысл: действие имеет своими причинами такие физиологические процессы в мозге, которые производят соответствующий опыт авторства и активности. События, произведенные «неверным» образом, могут порождать движения тела или ментальные образы так, что они не будут иметь свойство авторства и активности. В такой перспективе задачу по определению природы действия можно передать от философов к нейрофизиологам, которые просто опишут нормальный процесс производства действий.

Альтернативный смысл можно назвать «трансценденталистским», именно к нему, судя по всему, Витгенштейн «склонялся, пытаясь не склониться» в параграфах 620–621. Подлинной причиной действия является трансцендентная опыту воля, которая и производит феноменальное «действие», будучи, по сути, подлинным «деянием». В таком случае воля отождествляется с подлинным агентом действия, что придает феноменальному переживанию и ощущение активности, и ощущение авторства.

Общие проблемы натурализма и трансцендентализма лежат за пределами рассмотрения в рамках данной статьи, однако ясно, что какой бы из этих вариантов не был выбран, за ним последует множество проблем. Тем не менее эти проблемы будут не специфичны для анализа действия, а типическими для этих программ. Итак, пройдя немного вслед за Витгенштейном в анализе действия, можно выйти на развилку, существенную для всей современной философии. Аргументы в пользу того или иного пути следует рассмотреть отдельно, в том числе относительно их следствий в моральной философии и философии действия.

Литература

1. *Scott M.* Wittgenstein's philosophy of action // The Philosophical Quarterly. 1996. Vol. 46, No. 184.

2. *Scott M.* The Context of Wittgenstein's Philosophy of Action // J. of the History of Philosophy. 1998. Vol. 36, No. 4.

3. *Витгенштейн Л.* Философские исследования. Философские работы / пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. Ч. I.

4. *Витгенштейн Л.* Дневники, 1914–1916: С прил. Заметок по логике (1913) и Заметок, продиктованных Муру (1914) / пер., вступ. ст., ком. и послесл. В. А. Суровцева. Томск: Водолей, 1998.

5. *Hacker P.M.S.* "Wittgenstein: Mind and Will", Vol. 4 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Blackwell, 1996.

6. *Candlish S.* "Das Wollen ist auch nur eine Erfahrung", Philosophical Investigations / ed. R.L. Axrington and Hans-Joachim Glock, London: Routledge, 1992.

7. *Wundt W.* Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele. Leipzig: Voss, 1863.

8. *Helmholtz H.* Handbuch der physiologischen Optik. 2nd edition Hamburg: Voss, 1896

9. *Wittgenstein L.* Remarks on the Philosophy of Psychology. Vol. I / ed. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, tr. G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

10. *Wittgestein L.* Wittgenstein's Lectures on the Philosophy of Psychology 1946–47, ed. P.T. Geach. Chicago, 1988.

11. *James W.* The Principles of Psychology. London: Macmillan and Co, 1891.

12. *Ginet C.* On action. Cambridge: Cambridge University Press, 1990

13. *Davidson D.* Essays on action. Oxford University Press, 2002.

14. *Candlish S., Damnjanovic N.* Reasons, Actions, and the Will: The Fall and Rise of Causalism", in ed. Michael Beaney The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy. Oxford University Press, 2013.

Mishura Aleksandr S. National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/33

THE WILL IS NOT AN EXPERIENCE: THE PHILOSOPHY OF ACTION IN LUDWIG WITTGENSTEIN'S LATER WORKS

Keywords: Wittgenstein, action, will

In this paper, I review and discuss the philosophy of action in Wittgenstein's later works. In the first part, I discuss Wittgenstein's criticism of the variety of contemporary theories in the philosophy of action: the theory of innervation, the ideomotor theory of action of William James, the "trying" theory of action. Key intuitions in Wittgenstein's criticism can be summarized in three points: 1) Action has an active as opposed to passive quality as it is given in our experience; 2) action is not produced by some kind of means, action has no prior phenomenal causes; 3) we know what movements are our actions. The first group denotes the property of "activeness", the second one denotes "non-causal" property of actions, and the third one denotes the property of "authorship". In the second part, I develop these intuitions. The problem goes as follows: how can we explain the property of "activeness" and the property of "authorship" of action without introducing in our account the phenomenally given antecedents of action? I propose to divide two types of action. Those actions that are done without much thought in everyday life (automatic), and those actions that occur with a high concentration of attention and deliberation (problematic). Further, I propose to consider the theory of action that is based on the following assumptions: real causes of action can not be given in experience. We should analyze the action as having two components: 1) a phenomenal and 2) non-phenomenal. The phenomenal component of action is what we can observe as the action like the bodily movements or the mental actions. Non-phenomenal includes the causes of this phenomenal part. There are two possible meanings of "non-phenomenal" causes of action. The first approach is naturalistic: the actions have unconscious physiological processes in our body (more precisely – in our brains) as their causes. These processes produce the relevant experience of authorship and activity. The alternative approach is the "transcendentalist's" agent-cause: the cause of action is the transcendental will, which cause the phenomenal "action". The agent is the will and exists as the agent only when he wills, i.e. when he is doing something.

References

1. Scott, M. (1996) Wittgenstein's philosophy of action. *The Philosophical Quarterly*. 46(184). DOI: 10.2307/2956446

2. Scott, M. (1998) The Context of Wittgenstein's Philosophy of Action. *Journal of the History of Philosophy*. 36(4).

3. Wittgenstein, L. (1994) *Filosofskie issledovaniya. Filosofskie raboty* [Philosophical investigations. Philosophical works]. Translated from German by M.S. Kozlova, Yu.A. Aseev. Moscow: Gnozis.

4. Wittgenstein, L. (1998) *Dnevniki, 1914–1916* [Diaries, 1914–1916]. Translated from German by V.A. Surovtsev. Tomsk: Vodoley.

5. Hacker, P.M.S. (1996) *"Wittgenstein: Mind and Will". Vol. 4of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Blackwell: Wiley-Blackwell.

6. Candlish, S. (1922) Das Wollen ist auch nur eine Erfahrung [The want is also just an experience]. In: Axrington, R.L. & Glock, H.-J. (eds) *Philosophical Investigations*. London: Routledge.

7. Wundt, W. (1863) *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele* [Lectures on Human and Animal Soul]. Leipzig: Voss.

8. Helmholtz, H. (1896) *Handbuch der physiologischen Optik* [Handbook of Physiological Optics]. 2nd ed. Hamburg: Voss.

9. Wittgenstein, L. (1980) *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Oxford: Basil Blackwell.

10. Wittgestein, L. (1988) *Wittgenstein's Lectures on the Philosophy of Psychology 1946–47*. Geach Chicago.

11. James, W. (1891) *The Principles of Psychology*. London: Macmillan and Co.

12. Ginet, C. (1990) *On action*. Cambridge: Cambridge University Press.

13. Davidson, D. (2002) *Essays on action*. Oxford University Press.

14. Candlish, S. & Damnjanovic, N. (2013) Reasons, Actions, and the Will: The Fall and Rise of Causalism. In: Beaney, M. (ed.) *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*. Oxford University Press.

УДК 123.1
DOI: 10.17223/1998863X/32/34

В.В. Оглезнев, С.Н. Брянский

ИСАЙЯ БЕРЛИН И ПРОБЛЕМЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ «СВОБОДА»

Представлено исследование проблем определения понятия «свобода» средствами аналитической философии языка на примере концепция свободы Исайи Берлина. Рассмотрены некоторые критические аргументы против его подхода, их слабые и сильные стороны. Высказано предположение о неэффективности деления свободы на негативную и позитивную

Ключевые слова: *негативная свобода, позитивная свобода, проблемы определения, Исайя Берлин*

Очевидность тезиса, что свобода – это имманентное свойство человеческой природы, это то онтологическое качество, без которого помыслить человека не представляется возможным, сегодня не вызовет сомнений. Как верно отметил Г. Харт, «если вообще существуют какие-либо моральные права, из этого следует, что существует по крайней мере одно естественное право, равное право всех людей на свободу» [1. С. 175]. И далее, «это право таково, что его имеют все люди, способные к осуществлению выбора; они имеют его в силу того, что они люди, а не только тогда, когда они являются членами какого-либо общества или находятся в некотором особом отношении друг к другу. Оно не создается, и его не обретают посредством добровольных действий, в отличие от других моральных прав» [1. С. 175–176]. Если осуществление свободы возможно лишь через поведение человека, то тематизация свободы, видимо, должна переместиться из области метафизики в область социального взаимодействия, где есть возможность не только эмпирически подтвердить наличие свободы, но и, самое главное, через соответствующие социальные механизмы гарантировать возможность ее реализации. Мы не задаемся вопросами вроде «Свободен ли Робинзон Крузо на необитаемом острове?», равно как и «Насколько свободен Робинзон Крузо?», ибо Робинзону Крузо попросту не с кем соизмерить свою свободу. В этом смысле предикат «свободный» становится излишним и/или неуместным. Из чего можно сделать вывод, что понятие «свобода» есть социальное явление, результат социального взаимодействия.

Но несмотря на широкое вхождение понятия «свобода» в различные контексты и его обычное употребление в речевой практике, тем не менее трудности с определением этого понятия по-прежнему остаются и, как нам представляется, по следующим причинам. Во-первых, «свобода» относится к той группе понятий, к которым традиционных способ определения, известный в философии как *per genus proximum et differentiam specificam*, оказывается неприменимым в том смысле, что, применяя данный метод, нам одинаковым образом не удается ни установить общий род со специфическим различием,

ни выяснить общий и специфический признак в содержании понятия. Все попытки определить понятие «свобода» посредством метода *per genus proximum et differentiam specificam* приводят к тому, что родо-видовое определение, являясь универсальным для большинства «обычных» понятий, не является пригодным для «свободы» ни в смысле *de res*, ни в смысле *de terminus* [2. С. 231–233]. Во-вторых, любое исследование, связанное в той или иной степени со «свободой», сталкивается с лингвистическими трудностями различения стиля и слов «liberty» и «freedom», которые используются либо попеременно, либо взаимозаменяемо. Хотя в западной литературе были сделаны некоторые попытки различить свободу-liberty и свободу-freedom, но они не завоевали особой популярности [3–5]. При этом эти термины не могут быть переведены на другие европейские языки, в том числе и русский, которые содержат только одно понятие латинского или немецкого происхождения (например, liberte, Freiheit), тогда как английский язык содержит оба. И наконец, в-третьих, изучая проблемы определения понятия «свобода», нельзя не учитывать тот вклад в определение этого термина, который внес И. Берлин, предложив оригинальную трактовку определения «свободы» [6]. Ему удалось не просто установить два варианта понимания этого термина («негативное» и «позитивное»), ознаменовав тем самым начало новых дискуссий и споров, связанных с определением понятия «свобода», но то, что ему впервые удалось определить «свободу» не в качестве изолированного понятия, но в контексте его употребления, применив популярную в философии середины XX в. технику определения под названием «определение через употребление» («definition in use»).

То, что сделал Берлин, представляет интерес, как минимум, по двум причинам. Во-первых, экспликация понятия «свобода» в контексте социального взаимодействия позволяет применить к анализу этого понятия совершенно другие методологические средства, прошедшие апробацию и подтвердившие свою эффективность в философии языка. То есть нас должно интересовать не значение понятия «свобода» самого по себе, взятого изолированно, но то, как оно употребляется в различных речевых контекстах. Иными словами, Берлин показал, что «свобода» является контекстуально обусловленным понятием, получающим значение только в рамках контекста его употребления. Во-вторых, результатом применения указанной методологии явилась концепция Берлина о двух видах свободы – негативной и позитивной, которая ему показалась тесно связанной с политической традицией. То есть негативная и позитивная свободы это не просто два разных вида свободы, но они могут быть представлены как конкурирующие, несовместимые интерпретации одного политического идеала. Но поскольку политическая составляющая философии свободы Берлина [7] для целей данной работы имеет второстепенное значение, обратимся к применяемой им методологии.

Итак, в чем суть разделения свободы на негативную и позитивную? Как они соотносятся? Представим, Вы, управляя автомобилем, подъезжаете к перекрестку. Вы поворачиваете налево, хотя никто и ничто не вынуждало Вас поступить так, а не иначе. Затем Вы, проехав перекресток, поворачиваете направо, но никто и ничто не препятствовало тому, чтобы Вы повернули налево или поехали прямо, так как на дороге нет других машин, нет никаких

дорожных препятствий или запрещающих знаков. Вы как водитель кажетесь абсолютно свободным. Но эта ситуация могла бы измениться весьма кардинально, если предположить, что Вам вдруг причудилось, что Вы забыли выключить дома утюг. Вы поворачиваете налево, а затем направо, отчаянно пытаясь добраться до дома прежде, чем это сделает пожарная машина. Вместо «самостоятельного» управления автомобилем, Вы чувствуете, что Вас «ведут», поскольку это иррациональное чувство заставляет Вас неудержимо крутить руль сначала налево, а затем направо. Хотя Вы совершенно ясно осознаете, что наверняка Вы выключили утюг и что из-за этого маневра на перекрестке Вы, вероятнее всего, опоздаете на вокзал, куда Вы, собственно, и направлялись. Таким образом, Вы далеко не свободны от этого иррационального чувства, которое препятствует выполнению задуманного.

Эта история дает нам два противоположных понимания свободы. С одной стороны, свобода представляет собой отсутствие внешних препятствий и ограничений. Вы свободны, если никто и ничто не мешает Вам сделать что-либо. В этом смысле в вышеупомянутой истории Вы кажитесь свободным. С другой стороны, свобода понимается как присутствие контроля со стороны кого- или чего-либо. Чтобы быть свободным, надо быть независимым, т.е. Вы должны быть в состоянии управлять Вашей собственной судьбой в Ваших же интересах. В этом смысле в приведенной выше истории Вы кажитесь несвободным: Вы не контролируете свою собственную судьбу, поскольку Вы не в состоянии управлять чувством, от которого предпочитаете избавиться.

Берлин назвал эти два вида свободы негативной и позитивной соответственно. Основная причина для использования этих обозначений в том, что в первом случае свобода представляется как простое отсутствие кого- или чего-либо (т.е. препятствий, барьеров, ограничений или вмешательства), тогда как во втором случае требуется присутствие кого- или чего-либо (т.е. контроля, самообладания, самоопределения или самореализации). Берлин отмечает, что «первое из этих значений или смыслов, которое, следуя множеству прецедентов, я называю «негативным», содержится в ответе на вопрос: “Велико ли пространство, в рамках которого человек или группа людей может делать что угодно или быть таким, каким хочет быть?” Второй смысл, называемый мною «позитивным», возникает в ответе на вопрос: “Где источник давления или вмешательства, которое заставит кого-то делать то, а не это или быть таким, а не другим?” Вопросы эти различны, хотя ответы на них могут частично совпадать» [6. С. 126].

Таким образом, негативная свобода может пониматься как отсутствие препятствий, барьеров или ограничений. У каждого есть негативная свобода до той степени, что действия в этом отрицательном смысле доступны только для него одного. Позитивная свобода есть возможность действия или факт действия. Однако все-таки без ответа остаются такие вопросы, какая концепция свободы правильная? Или какая свобода, в конце концов, желательна? Берлин хотя и намекает на возможные ответы, но однозначно тем не менее на эти вопросы не отвечает.

Однако это делает, и надо сказать весьма успешно, Дж. МакКаллум. Его основной тезис заключается в том, что не имеет смысла различать два вида

свободы – позитивную и негативную – и определять, какая из них является единственной, «наиболее истинной» или «наиболее ценной» свободой, ибо различие между ними достаточно нечетко и отчасти основано на серьезных заблуждениях. Он предлагает «избавиться от общепринятой, но малополезной сосредоточенности на «типах» свободы и обратиться к истинно важным проблемам в этой области социальной и политической философии» [8. С. 312]. МакКаллум утверждает, что фактически есть только одно фундаментальное понимание свободы, которого придерживаются обе дискутирующие стороны. И единственное, в чем они расходятся, так это то, как понятие «свобода» должно интерпретироваться. Действительно, в истории философской мысли можно обнаружить множество различных интерпретаций свободы, а искусственная дихотомия Берлина вынудила нас считать, что должны быть только два ее варианта. МакКаллум как раз и продолжает то, с чего начал Берлин, но до конца не довел, а именно: исследовать понятие «свобода» аналитическими средствами философии языка. А это, в самом деле, приводит к тому, что концепция свободы Берлина становится эмпирически и методологически неэффективной.

МакКаллум дает следующее определение понятия свободы: субъект, или актор, свободен от определенных ограничений или препятствующих обстоятельств, чтобы сделать что-то. В этом смысле свобода является триадическим отношением, т.е. отношением между тремя элементами: актором, определенными препятствующими обстоятельствами и его поведением в этих условиях. Так, если взять формулу «*X* по отношению к *Y* является (не является) свободным сделать (не сделать) *Z*», то *X* принимает значение актора, *Y* – «препятствующих обстоятельств», таких, как принуждение, ограничение, вмешательство и преграды, и *Z* – действий, состояния личности или обстоятельств. Но наличие в высказывании всех трех элементов необязательно, так как, если «при обсуждении свободы отсутствует ссылка на один из этих параметров, это должно происходить лишь потому, что считается, будто он понятен из самого контекста обсуждения» [8. С. 314]. Следовательно, любое высказывание о свободе или несвободе может быть представлено в виде высказывания вышеупомянутой формы, определяющей, что свободно или несвободно и кто свободен или несвободен сделать что-то.

Предложенная концептуальная схема, по-видимому, имеет универсальных характер, поскольку может быть протестирована в разных областях социального взаимодействия. Представим иудея, живущего в кибуце, соблюдающего правила кашрута и шаббат, за чем строго следит община или раввин. Допустим, иудей переезжает в другую страну, где нет других иудеев и за соблюдением правил кашрута никто не следит. Он в этом случае обладает негативной свободой, поскольку нет никаких факторов, ограничивающих его рацион, в его окружении нет ни одного человека, ведающего в кошерности того или иного продукта. Иудей сам определяет порядок питания и свой рацион, руководствуясь при этом только своим мировоззрением, воспитанием, моралью, этикой, и сам делает выбор, какой пищей питаться, по каким дням работать и т.д., то есть он обладает и позитивной свободой. Таким образом, получается, что иудей в нашем примере обладает и негативной и позитивной свободой одновременно. Какое значение тогда имеет разделе-

ние свободы на два вида? По-видимому, МакКаллум прав, что это разделение не имеет особого смысла, ибо рассмотренная ситуация легко укладывается в предложенную им формулу как с точки зрения негативной, так и с точки зрения позитивной свободы.

Рассмотрим другой пример. Мне надо перейти дорогу, но я не хочу для этого идти 500 метров до ближайшего пешеходного перехода. С одной стороны, я свободен как в позитивном, так и в негативном смысле, поскольку, казалось бы, никто и ничто не мешает мне осуществить задуманный план – перейти дорогу там, где я нахожусь, но, с другой стороны, я оказываюсь несвободным как в позитивном, так и негативном смысле, поскольку правила дорожного движения вынуждают меня переходить дорогу только по пешеходному переходу. Как мы видим, каждое требование свободы принимает оба значения – и как свобода от чего-то (т.е. от препятствующих обстоятельств), и как свобода сделать что-то. Следовательно, дихотомия Берлина между «свободой от» и «свободой для» является избыточной или, как минимум, вводящей в заблуждение. Отличает эти два понимания исключительно вариант интерпретации каждой из трех переменных в триадическом отношении свободы. Действительно, применяя формулу «*X* по отношению к *Y* является свободным сделать (не сделать) *Z*» к анализу правовых ситуаций, мы получаем, что, поскольку «препятствующими в правовой сфере и будут сами правовые нормы, ограничивающие наше поведение в особом (формально-юридическом) смысле, то *X* свободен совершить *Z*, т.е. совершить «все, что прямо не запрещено законом». Однако *X* несвободен не совершить *Z*, так как наличие *Y* вынуждают его поступить так, а не иначе. Таким образом, *X* является свободным в том и только в том случае, когда имеют место «обстоятельства», соответствующие *Y*. Иными словами, человек является свободным в правовой сфере только в пределах действия правовой нормы. Как сказал Харт, «любой взрослый человек, способный к выбору, (1) имеет право на отказ от принуждения или ограничений по отношению к нему со стороны других людей, за исключением случаев, связанных с предотвращением принуждения или ограничений, и (2) свободен выполнять (то есть не имеет обязательств воздерживаться от выполнения) любое действие, не являющееся принуждающим или ограничивающим, или таким, целью которого является причинение вреда другим людям» [1. С. 175]. Это еще раз потверждает, что явно выраженный бихевиористский аспект этого триадического отношения позволяет уйти от проблематики различения различных видов свободы и четко уловить коммуникативное содержание понятия «свобода».

В формуле свободы МакКаллума интерпретация каждой из трех переменных остается открытой для того, чтобы она могла охватить и негативное и позитивное понимания свободы. Именно поэтому, он считает, что «многие люди, делящие свободу на позитивную и негативную, не в состоянии понять, что осмысленность разговоров, касающихся свободы акторов, в конце концов, сводится к пониманию свободы как триадического отношения. Свидетельством этого недопонимания, или же предпосылкой к нему, является простое, но общепринятое определение различия между двумя видами свободы как различия между понятиями «свободный от» и «свободный для» – описание, предполагающее, что свобода может быть одним из двух диадических

отношений. Но такое описание не различает два абсолютно разных вида свободы; оно может служить лишь для того, чтобы подчеркнуть одну или другую из двух особенностей каждого случая свободы акторов. Следовательно, когда речь заходит о различении двух видов свободы, мнение того, кто утверждает, что «свобода от» – "единственно возможная", или что "свобода для" – наиболее истинная… нельзя считать разумным и ясным» [8. С. 318].

Тем не менее триадическая формула свободы МакКаллума, несмотря на ее сильные стороны, оказавшие влияние на философов свободы, имеет и слабые места. Возможно, поэтому проведенное Берлиным разделение продолжает доминировать в дискуссиях о значении политической и социальной свободы. Вот что по этому поводу пишет К. Скиннер, один из оппонентов МакКаллума: «Если негативный анализ свободы всегда принимает триадическую форму, как это предлагает МакКаллум, то он всегда будет включать по крайней мере неявную ссылку на то, что индивид обладает независимой, нескованной волей, вследствие чего он может действовать свободно, преследуя избранные им цели. Верно то, что это иногда ставится под сомнение» [9. С. 157]. В качестве примера он ссылается на тезис Дж. Грея, который утверждает, что «свобода должна рассматриваться как фундаментально диадическое, а не триадическое понятие» [10. С. 511]. Другой слабой стороной формулы МакКаллума считается то, что она не распространяется на всевозможные концепции свободы и в этом смысле не является универсальной, как предполагал ее автор. В частности, отмечает Ч. Тейлор, понятие самообладания или саморегуляции предполагает наличие некоего контроля, который не объясним с помощью свободы как триадического отношения. Поскольку если рассматривать свободу как включающую в себя саморегуляцию, то получаем осуществление свободы в противоположность ее возможности [11]. Если интерпретировать свободу через контекст ее осуществления, то свобода состоит не просто в возможности выполнения определенных действий (т.е. при отсутствии ограничений на их выполнение), но и в том, чтобы фактически совершать определенные действия определенными способами. Идея свободы как отсутствие ограничений на реализацию подобных выводов могла бы быть оспорена как не способная описать осуществление свободы, поскольку последнее не указывает на отсутствие ограничений.

Действительно, понятие «свобода» вряд ли может быть адекватно охарактеризовано и четко определено в терминах одной теории, не оставив при этом возможности для иной его интерпретации. Равно как и не может быть разработано универсальной концепции свободы, учитывающей разнообразные оттенки и нюансы ее употребления. Как верно отмечает Л. Свендсен, «разделение позитивной и негативной свободы, как свободы от и свободы для, могло бы иметь педагогическое значение, но когда это разделение превращается в определение этих форм, то оно окончательно сбивает с толку» [12. С. 111]. Но несомненно то, что применение различных методов в исследовании понятия «свобода» позволяет нам лучше понять то, о чем мы говорим.

Литература

1. *Hart H.L.A.* Are There Any Natural Rights? // The Philosophical Review. 1955. Vol. 64, No. 2. P. 175–191.

2. *Оглезнев В.В., Суровцев В.А.* Определение *per genus proximum et differentiam specificam* и юридический язык // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2015. № 2 (9). С. 228–240.

3. *Gibbs B.* Freedom and Liberation. London: Chatto and Windus, 1976.

4. *Flathman R.* The Philosophy and Politics of Freedom. Chicago University Press, 1987.

5. *Арон Р.* Эссе о свободах. М., 2005.

6. *Берлин И.* Философия свободы. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001.

7. *Оглезнев В.В.* Интерпретация понятия «свобода» в аналитической политической философии // Вестн. Томского гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2010. № 3 (11). С. 61–67.

8. *MacCallum G.C.* Negative and Positive Freedom // The Philosophical Review. 1967. Vol. 76, No. 3. P. 312–334.

9. *Скиннер К.* Идея негативной свободы: философские и исторические перспективы // Логос. 2013. № 2 (92). С. 155–186.

10. *Gray J.* On Negative and Positive Liberty // Political Studies. 1980. Vol. 28. P. 507–26.

11. *Taylor C.* “What’s Wrong with Negative Liberty”, in A. Ryan (ed.), The Idea of Freedom. Oxford University Press, 1979.

12. *Svendsen L.* A Philosophy of Freedom. London: Reaktion Books, 2014.

Ogleznev Vitaly V. National Research Tomsk State University; Russian State University of Justice (Tomsk, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/34

BRYANSKIY Sergey N. National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/34

ISAIAH BERLIN AND PROBLEMS WITH THE DEFINITION OF FREEDOM

Keywords: negative freedom, positive freedom, problems of definition, ordinary language, context, Isaiah Berlin.

The article deals with a study of the problems with the definition of freedom by the means the analytic philosophy of language on an example of Isaiah Berlin’s concept of freedom of. Certain critical arguments against his approach, their strengths and weaknesses, are represented. As it is known, the idea of distinguishing between a negative and a positive sense of the term «freedom» goes back at least to Kant, and was examined and defended in depth by Isaiah Berlin in the 1950s and ’60s. Discussions about positive and negative freedom normally take place within the context of political and social philosophy. They are distinct from, though sometimes related to, philosophical discussions about free will. Work on the nature of positive liberty often overlaps, however, with work on the nature of autonomy. As Berlin showed, negative and positive freedom are not merely two distinct kinds of freedom; they can be seen as rival, incompatible interpretations of a single political ideal. Since few people claim to be against liberty, the way this term is interpreted and defined can have important philosophical implications. It has also suggested that the idea of distinguishing between a negative and a positive sense of the term of freedom is for the several reasons ineffective.

References

1. Hart, H.L.A. (1955) Are There Any Natural Rights? *The Philosophical Review*. 64(2). pp. 175–191.

2. Ogleznev, V.V. & Surovtsev, V.A. (2015) Definition per genus proximum et differentiam specificam and legal language. *Scholae. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya – Ancient Philosophy and the Classical Tradition*. 2(9). pp. 228–240. (In Russian).

3. Gibbs, B. (1976) *Freedom and Liberation*. London: Chatto and Windus.

4. Flathman, R. (1987) *The Philosophy and Politics of Freedom*. Chicago: Chicago University Press.

5. Aron, R. (2005) *Esse o svobodakh* [An essays on freedoms]. Moscow: Praksis.

6. Berlin, I. (2001) *Filosofiya svobody. Evropa* [Philosophy of Freedom. Europe]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

7. Ogleznev, V.V. (2010) Interpretatsiya ponyatiya “svoboda” v analiticheskoy politicheskoy filosofii [The interpretation of the concept of “freedom” in the analytical political philosophy]. *Vest-*

nik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 3(11). pp. 61–67.

8. MacCallum, G.C. (1967) Negative and Positive Freedom. *The Philosophical Review.* 76(3). pp. 312-334. DOI: 10.2307/2183622

9. Skinner, K. (2013) Ideya negativnoy svobody: filosofskie i istoricheskie perspektivy [The idea of negative liberty: The philosophical and historical perspectives]. *Logos*. 2(92). pp. 155–186.

10. Gray, J. (1980) On Negative and Positive Liberty. *Political Studies*. 28. pp. 507–26. DOI: 10.1111/j.1467-9248.1980.tb01256.x

11. Taylor, C. (1979) What's Wrong with Negative Liberty. In: Ryan, A. (ed.) *The Idea of Freedom.* Oxford University Press.

12. Svendsen, L. (2014) *A Philosophy of Freedom.* London: Reaktion Books.

Вестник Томского государственного университета
Философия. Социология. Политология. 2015. № 4 (32)

УДК 111.8
DOI: 10.17223/1998863X/32/35

И.И. Павлов

КОМПОЗИТОРСКАЯ ТЕХНИКА И НЕВЫРАЗИМОЕ: К ФИЛОСОФИИ МУЗЫКИ Л. ВИТГЕНШТЕЙНА[1]

Реконструируется тематизация Л. Витгенштейном языка музыкального произведения. На материале заметок Витгенштейна о европейских композиторах анализируются отношения языка музыкального произведения и того, что не может быть к нему редуцировано. Путем сопоставления различных текстов Витгенштейна демонстрируется единство вопросов, поднимаемых философом при обсуждении как музыкального, так и логического/естественного языка.

Ключевые слова: *Л. Витгенштейн, философия музыки, философия языка, философия культуры, классическая музыка.*

Традиционно работы Людвига Витгенштейна рассматриваются в рамках истории аналитической философии языка. Часто встает вопрос и об этике и философии религии Витгенштейна. Но сегодня всё большую популярность приобретают исследования философии психологии Витгенштейна, включая проблемы музыкального и цветового восприятия. Такой вектор развития современного витгенштейноведения делает актуальным поиск общих идей, которые сообщают мысли Витгенштейна единство если не системы, то по крайней мере устойчивого семейного сходства, позволяющего интерпретировать неоднозначные высказывания философа по одной из проблем в контексте его интеллектуальной позиции по другим вопросам.

Влияние мысли Витгенштейна на многие направления современной философии позволяет констатировать, что постановка вопроса о возможных взаимосвязях различных его идей актуальна не только для истории философии, но и для разработки новых стратегий философствования на пересечении основных тенденций современных философских направлений.

Одним из способов обнаружения стержневых для творчества Витгенштейна тем мне представляется обращение к Витгенштейну как к философу культуры. В данной статье я обращусь к заметкам австрийского философа, опубликованным его учеником, философом-аналитиком Г.Х. фон Вригтом, под заглавием «Различные заметки» («Vermischte Bemerkungen»). После первой публикации (1977) заметки выдержали ряд переизданий, в том числе в переводах на английский и русский языки. В России «Vermischte Bemerkungen» известны как «Культура и ценность»[2].

Не ставя перед собой задачу окончательной реконструкции философии культуры Витгенштейна, я реконструирую философское рассмотрение про-

[1] В работе использованы результаты проекта «Рациональность в действии: интенции, интерпретации, интеракции», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 г.

[2] Русское заглавие является переводом английского «Culture and Value» (1980).

блемы музыкального языка и несводимого к нему духа произведения, представленное в заметках «Культура и ценность», и выявлю его взаимосвязь с другими направлениями мысли австрийского философа. Для достижения этой цели необходимо решить две основные задачи: во-первых, рассмотреть рассуждения Витгенштейна о европейской музыке, изложенные в «Культуре и ценности», и, во-вторых, определить место этих рассуждений в контексте его аналитической философии языка.

В заметках «Культура и ценность» Витгенштейн говорит о музыке как о феномене европейской культуры, рассматривая зависимость музыкальных произведений от эпохи и национальности композитора. Оценивая музыку различных композиторов, принадлежавших к разным эпохам, Витгенштейн выражает свое отношение к значимости для произведения музыкального языка, включая различные технические приемы, и того неуловимого элемента, который не может быть редуцирован к языку, а значит, не может быть сымитирован путем освоения композитором той или иной техники. Таким образом, обращение к дневниковым высказываниям Витгенштейна о классической музыке, которые на первый взгляд не связаны с темой непосредственно, предоставляет необходимый для последующего анализа фактический материал.

Об эпохе барокко Витгенштейн говорит крайне мало. С ней он сопоставляет музыку композитора эпохи романтизма Шуберта, когда говорит, что она полна кульминаций. «Барочный» стиль Шуберта отличается от музыки других композиторов, в которой мелодии скорее не самодостаточные языковые средства, но побеги, шаги по тропе, предполагающие изменение значимости [1. С. 78–79]. В другом фрагменте Витгенштейн вспоминает Шуберта в связи с контрапунктом: Шуберт брал уроки контрапункта – «экстраординарно сложной задачи для композитора», чтобы выработать собственное отношение к нему [1. С. 71]. И действительно, поскольку в контрапункте и тема, и противосложение (а часто и интермедия) не предполагают изменение значимости, композитору крайне сложно передать некоторое отношение – то, что несводимо к инструментальному применению языка, будь то язык барокко или романтизма. Возникает соблазн работать по схеме – подобный соблазну эпохи романтизма: каждую мелодию доводить до кульминации[1].

Про классицизм как особую эпоху Витгенштейн не пишет, но отмечает, что музыка Моцарта и Гайдна не затрагивает тему судьбы [1. С. 120]. Также Витгенштейн рассуждает об особой «необходимости», с которой одна тема следует из другой в увертюре к опере Моцарта «Женитьба Фигаро». Эта необходимость не есть необходимость формы (как это возможно, например, при формальном подходе к контрапункту): парадигма, требующая этого перехода, неясна; она естественна, а не сконструирована в музыкальном языке [1.С.90–91].

---

[1] Бах, однако, сумел преодолеть этот соблазн. То прилежание, с которым он трудился, предполагает, по Витгенштейну, великое смирение, сострадание и силу, а потому он и сумел выразить себя полностью на «языке великих» (в его случае – в контрапункте) [1. С. 107]. Также и в романтическом идеале Витгенштейна композитор, в отличие от Шуберта, сохраняет согласованность лишь на уровне «рядов нот и изменения тона», но не в поле значимости [1. С. 79]. На уровне формы, поверхности, музыка всегда проста, и лишь благодаря своей сути она становится «самым сложным из искусств» [1. С. 33].

Бетховен и следующие за ним композиторы первой половины XIX в. более всего привлекают Витгенштейна – именно с этой эпохой, с «шумановским идеалом», прервавшимся во второй половине XIX столетия, философ связывает свой «культурный идеал» [1. С. 25]. Эту эпоху он называет эпической и говорит, что сейчас, в XX в., невозможно описать её как эпос: лишь сама эпическая культура может воспринять себя как эпос и предсказать свою судьбу. Культура подобна человеку, который может предвидеть свою смерть, но не составить о ней отчет. Предвидение судьбы эпической культуры можно найти в музыке Бетховена [1. С. 33–34]. В ней же – а именно в Девятой симфонии – можно найти и особую иронию [1. С. 87, 119]. При чтении «Культуры и ценности» можно почувствовать, что именно по близости к сложному и возвышенному духу Бетховена Витгенштейн оценивает музыку других композиторов.

К героической музыке Витгенштейн относит также симфонии австрийского композитора Брукнера (1824–1896), который, несмотря на совпадение по времени их творчества, совсем не похож на Малера [1. С. 39]. «Бесполезная» музыка Малера [1. С. 102] – пример того, как обрывается героический идеал во второй половине XIX в. Но именно к этому периоду относится творчество Ф. Ницше, который, по мнению Витгенштейна, более других приблизился к пониманию эпической культуры [1. С. 33]. Даже после гибели старой культуры над пеплом продолжает парить ее дух [1. С. 26].

Кроме Брукнера, из представителей романтизма второй половины XIX в. Витгенштейн выделяет двух других австрийских композиторов, гостей дома Витгенштейнов, – И. Брамса и Й. Лабора. Брамсу философ посвящает короткие восклицания: «Сила музыкального мышления в Брамсе» [1. С. 49], «Всеохватное умение Брамса» [1. С. 52]. Но все-таки Брамс не способен выразить «космическое» Бетховена, он пишет приземленную музыку [1. С. 119]. Сложнее отношение Витгенштейна к Лабору: о серьезности его музыки философ говорит как о запоздавшей [1. С. 42], а также ссылается на его размышление об изношенности и непригодности некоторых музыкальных идей [1. С. 46]. Будто противопоставляя Лабора поздним романтикам, Витгенштейн подчеркивает: «Лабор, когда он пишет хорошую музыку, абсолютно неромантичен. Это весьма примечательно и важно» [1. С. 43]. В целом Витгенштейн характеризует австрийскую музыку как сложную для понимания, многозначную, не стремящуюся к правдоподобию [1. С. 25–26] (вероятно, «правдоподобной» Витгенштейн считает как патетику «великого сердца Бетховена» [1. С. 122], так и «бесполезность» Малера).

Кроме позднего романтизма, в резком противопоставлении с героическими симфониями находится музыка Ф. Мендельсона. Хотя Мендельсон и творил в первой половине XIX в. – период, высоко оцениваемый Витгенштейном, – философ крайне негативно характеризует его наследие. В его музыке Витгенштейн обнаруживает характерные, с его точки зрения, черты еврейского духа – полное отсутствие трагедии[1] и духовную мимикрию («…веселится, лишь когда всем весело, или добр, лишь когда все вокруг до-

[1] «Когда дерево ломается, а не гнется, – это трагедия. В трагедии нет ничего еврейского. Мендельсон, пожалуй, – самый нетрагический из композиторов» [1. С. 24].

бры») [1. С. 25]. В отличие от героических композиторов, Мендельсон суров «наполовину»[1], ему недостает «мужественности» мелодики [1. С. 64], в его музыке не найти «дикое животное», скрывающееся за всем великим искусством [1. С. 67]. Лучшая музыка Мендельсона состоит из арабесок, что смущает слушателей, подобно культуре евреев, если ее мерить по западным меркам [1. С. 45][2]. У Мендельсона нет сложной для понимания музыки [1. С. 49].

Проблеме понимания музыки и искусства в целом посвящены несколько заметок «Культуры и ценности». Примечательно, что эта проблема, в отличие от рассуждений о духе европейской музыки, выходит за рамки заметок и попадает на страницы «Голубой и коричневой книг» и знаменитых «Философских исследований»[3].

Несколько раз Витгенштейн сопоставляет музыку с жестом [1. С. 110][4], а понимание и объяснение музыки – с особым выражением лица [1. С. 83], постукиванием зубами [1. С. 55–56], с танцем или также с жестом [1. С. 105]. Все эти объяснения – лишь аналогии, но никак не дефиниции. Те же метафоры (жеста и выражения лица) Витгенштейн применяет к пониманию слова и предложения[5]. В конечном итоге он приходит к выводу, который включает в текст «Философских исследований»: понимание музыки и понимание предложения похожи, но этот механизм понимания не может быть однозначно выражен [1. С. 218–219; ФИ, §527]. Невозможно точное описание мелодии – ее нужно слышать [1. С. 66]. Так же невозможен точный перевод предложения – кроме его повторения [1. С. 35].

Но возможно ли хотя бы отчасти приблизиться к рационализации этого механизма? Да, если мы, по завету Витгенштейна, будем не думать, а смотреть [ФИ, §66], вглядываться в употребление конкретных выражений. Например, понимание проблематичных для философского осмысления слов, которые отсылают к «индивидуальным чувствам» – названий цветов и слова «боль», – возможно благодаря тому, что человек корректно выполняет взаимодействие с цветом, а боль проявляет стоном или гримасой [ФИ, § 380–393], т.е. следует правилу языковой игры в определенной форме жизни. Также и понимание музыки вплетается в повседневную жизнь: «Понимать музыку значит жить человеческой жизнью» [1. С. 107][6].

Но необходимо помнить, что мелодия не тождественна тому содержанию, которое отчасти выражается словами или жестами, и не вызывает особое состояние человека, как наркотик [3. С. 232]. Она идет как бы рядом

---

[1] Этим он отличается и от Брамса – «Мендельсона без изъянов» [1. С. 40].

[2] Похоже, здесь вновь появляется мотив формы без содержания – тот же, что и в анализе музыки Шуберта, не сумевшей решить романтический аналог «экстраординарной задачи контрапункта».

[3] Кроме идей, озвученных в «Культуре и ценности», наиболее известным высказыванием Витгенштейна о музыке в основном корпусе его философского наследия являются параграфы 4.014 и 4.0141 «Логико-философского трактата», сравнивающие отношение между предложением и фактом с особым внутренним отношением граммофонной пластинки, музыкальной мысли, партитуры и звуковых волн.

[4] Также с жестом и вопросом, ответом на который будет жест, Витгенштейн сравнивает архитектуру – искусство, которое во многих заметках «Культуры и ценности» рассматривается наравне с музыкой [1. С. 49, 73].

[5] Например, во второй части «Коричневой книги» [3. С. 218].

[6] Ср.: «…говорить на языке означает действовать, то есть форму жизни» [ФИ, §23].

с жизнью, и ощущения, воспринимающие повседневные события жизни, помогают пониманию музыки [1. С. 42]. Но невозможно полностью свести понимание музыки к следованию правилу, так как, кроме некоторой музыкальной формы, предстающей аналогом языка [1. С. 64], в музыке присутствует другой аспект невыразимого. Этот аспект не конструируется формами жизни и языковыми играми (или похожими на них музыкальными структурами), а, напротив, наполняет смыслом всё, что может быть выражено [1. С. 46].

В своих заметках о композиторах Витгенштейн смотрит глубже музыкальной формы и критикует тех композиторов и те способы сочинения музыки, которые увлекаются языком композиторской техники в ущерб содержанию. Лишь гений вроде Баха, в музыке которого больше языка, чем, например, у Моцарта и Гайдна [1. С. 64], может справиться с контрапунктом. Конечно, нельзя просто противопоставить язык и содержание, так как содержание неотделимо от языка[1]. Но все-таки возможно (и Витгенштейн это делает) выявить в музыкальном произведении особый дух, «характер» [1. С. 65] – и этот дух на более высокой ступени соответствует тому, что значит «жить человеческой жизнью».

Но почему Витгенштейн не включил свои рассуждения о героической эпохе Бетховена и идеале Шумана в философские работы, которые он готовил к публикации? В заметках «Культура и ценность» философ замечает, что «проблемы интеллектуального мира Запада» (развитие эпической культуры глазами самой этой культуры), которые «утрачены для западной философии», не входят в сферу его интересов. «Есть проблемы, которых я никогда не затрагивал, которые <…> не принадлежат моему миру» [1. С. 33]. Напротив, основная тема аналитических работ Витгенштейна, к публикации которых он стремился, – язык, будь то язык экстенсиональной логики или гибкая система языковых игр, – не просто принадлежит «миру Витгенштейна», но формирует его[2].

Скорее всего, именно благодаря своему сходству с языком, мелодия (но не эпический дух) проникает не только в главные аналитические работы Витгенштейна, но и в «его мир»: «Музыкальная фраза <…> проникает в мою жизнь, я делаю ее своей» [1. С. 110]. Пожалуй, именно в этом смысле эстетическое исследование (в том числе и вне музыки) становится близко философскому исследованию, особенно в математике [1. С. 53].

Но кроме героического характера в истории европейской музыки Витгенштейн находит и другой, еврейский, — и похоже, что этот характер он готов признать «своим» в самом метафизическом смысле. Философию Витгенштейна характеризует та же «непоэтическая ментальность», ведущая к «конкретному мышлению», которую Ренан обнаруживает у семитских на-

---

[1] Например, в зависимости от темпа тема меняет свой характер – «переход из количества в качество» [1. С. 111]. Но в то же время «выражение души в музыке <…> не описывается в терминах громкости и темпа» [1. С. 120].

[2] «Границы моего языка означают границы моего мира» [ЛФТ, 5.6]; «Я выступает в философии благодаря тому, что "мир есть мой мир"» [ЛФТ, 5.641]. Таким образом, в философии Витгенштейна после устранения новоевропейской концепции субъекта вводится понимание «своего мира» и вообще «своего», которое не противостоит миру. Эта концепция, на мой взгляд, является фундаментальной для реконструкции культурфилософии австрийского аналитика.

родов [1. С. 29][1]. Как и музыка Мендельсона, дом, который Витгенштейн спроектировал для своей сестры, – пример «репродуктивного искусства», в нем нет «первобытной жизни, дикой жизни, которая рвется на волю» [1. С. 67]. Витгенштейн не находит в себе «силы дерева, которое твердо стоит на месте, что бы ни творилось вокруг» [1. С. 25]. Трагическое упорство чуждо его идеалу [1. С. 24].

В чем же тогда идеал Витгенштейна? «Мой идеал – холодная уверенность» [1. С. 25]. Цель всей его работы – «ясность и отчетливость», метод, но не само здание, которое стремятся построить ученые, представители западной цивилизации прогресса – лишь словесного прогресса, а не сущностного [1. С. 31]. Фокусируясь на методе – языке, – Витгенштейн надеется показать, что «в научном познании нет великих, существенных проблем», тем самым опровергнув основную идею западной философии [1. С. 42] – идеологию прогресса. Философская интенция Витгенштейна отчетливо видна в «Логико-философском трактате», где из анализа логической формы философ выводит равноценность всех предложений [ЛФТ, 6.4] и подчеркивает, что «не может быть никаких предложений этики» [ЛФТ, 6.42]: «смысл мира должен лежать вне его» [ЛФТ, 6.42].

Решив сосредоточиться на предельно строгом анализе языка, Витгенштейн не публикует свои заметки о духе европейской музыки. Однако этот дух неразрывно связан с музыкальной формой, которая все-таки входит в «мир Витгенштейна» и его аналитическую философию, хотя и не может быть выражена в языке. Подобно Баху, Витгенштейн работает с языком, но, не надеясь своим техническим приемом выразить невыразимое, выносит за пределы своей работы молчание как отношение к языку. Таким образом, анализ того, что Витгенштейн говорит о смысле жизни, не может до конца вскрыть отношения философа к своей речи, которое всегда остается вне сказанного, дабы не превратиться в очередной технический прием.

Философия музыки Л. Витгенштейна, представленная в заметках «Культура и ценность», включает в себя как его подчас интуитивные рассуждения о творчестве различных композиторов, так и строгие замечания о параллели между проблемами понимания музыки и понимания языка, непосредственно связанные с аналитической философией. Разделяя мысль Витгенштейна на тематические рубрики, нельзя забывать о невозможности разделить форму и содержание музыкального произведения, в котором даже темп исполнения влияет на характер звучания. Также следует помнить, что духовная задача невыразимого в языке отношения композитора к используемому музыкальному языку сама составляет содержательный пласт музыки. Объединение этих выводов позволяет рассмотреть философию музыки Витгенштейна как в ее цельности, так и во взаимосвязи с его философией языка и с тезисом о невыразимости смысла жизни.

Литература

1. *Витгенштейн Л.* Культура и ценность // Культура и ценность. О достоверности. М.: АСТ: Астрель, 2010. С. 15–126.

[1] Витгенштейн не запрещает говорить о зависимости философии от темперамента, но подчеркивает, что в этом есть лишь толика правды [1. С. 39].

2. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011.

3. *Витгенштейн Л.* Голубая и коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям» / пер. с англ. В. А. Суровцева, В. В. Иткина. Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2008.

4. *Витгенштейн Л.* Философские исследования / пер. с нем. Л. Добросельского. М.: АСТ: Астрель, 2011.

Pavlov Ilya I. National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/35

COMPOSITIONAL TECHNIQUES AND INEXPRESSIBLE: TO L. WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY OF MUSIC

Keywords: L. Wittgenstein, philosophy of music, philosophy of language, philosophy of culture, classical music.

Ilya Pavlov's article searches the aspects of L. Wittgenstein's philosophical heritage, which can help researcher to find the new fruitful strategies for interpretation Wittgenstein's philosophy in general. Author emphasized that Wittgenstein's reflections on the music are one of these aspects because they helps to see how philosopher's ethical, cultural and religious concepts correlates with published works on analytical philosophy of language. For this research author uses L. Wittgenstein's notes "Culture and Value". In this source author analyzes philosopher's point of view on the great European composers as well as his reflections on the compositional technique, the musical form and the music. Then the paper deals with more general Wittgenstein's thoughts about the religion, culture, nations and the historical path of the Europe, which can be found in notes "Culture and Value". Author considers these general metaphysical ideas to be linked with the analogical places in Wittgenstein's notes and his published works "Logical-Philosophical Treatise" and "Philosophical Investigations", which demonstrate the correlation between the functions of the musical language and the natural language of people's everyday communication. Wittgenstein's judgments about the composers are analyzed not in order of appearance in the text of notes "Culture and Value", but in chronological order. So, chaotic notes of philosopher are grouped together in systematic review of European culture's history. Basing on the quotes from Wittgenstein's notes, author demonstrates the analogies in wittgensteinian description of polyphonic language of baroque music and solemn one of romantic music of XIX century. Both, they are some compositional techniques which can express the musical composition's spirit irreducible to this technique (Bach, Beethoven) as well as only develop empty musical form (Mendelssohn, Shubert). This irreducible spirit can't be analyzed. It designates that language of the music as well as the natural language in its everyday practice are based on people immediate life and the characters of the persons. Analysis of music, language and its understanding by human faces many philosophical problems because the human life can't be reduced to formal schemes and techniques. At the same time, these techniques (such as counterpoint) can't be abstracted from existential and metaphysical aspect of the life.

References

1. Wittgenstein, L. (2010) *Kul'tura i tsennost'. O dostovernosti* [Culture and values. About reliability]. Transalted from German. Moscow: AST: Astrel'. pp. 15–126.

2. Wittgenstein, L. (2011) *Logiko-filosofskiy traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus]. Translated from German. Moscow: Kanon+ ROOI Reabilitatsiya.

3. Wittgenstein, L. (2008) *Golubaya i korichnevaya knigi: predvaritel'nye materialy k "Filosofskim issledovaniyam"* [The blue and brown books: preliminary materials for the "Philosophical Investigations"]. Translated from English by V.A. Surovtsev, V.V. Itkin. Novosibirsk: Siberian University Publ.

4. Wittgenstein, L. (2011) *Filosofskie issledovaniya* [Philosophical Investigations]. Translated from German by L. Dobrosel'skiy. Moscow: AST: Astrel'.

УДК 1.16. 16.43
DOI: 10.17223/1998863X/32/36

Г.С. Рогонян

ДЭВИДСОН И ПРИНЦИП НЕДОВЕРИЯ

Рассматривается сентенциальный подход к анализу пропозициональных установок. Как правило, главный инструмент интерпретации чужой речи и поведения – установка на истинность предложений – ускользает от нашего внимания. Во многом это обусловлено тем, что требование холистического подхода к нашим убеждениям продиктовано семантической неопределенностью перевода. Выдвигается предположение, что именно расширенное понимание семантических аномалий позволяет установить причины неочевидности сентенциальной природы пропозициональных установок.

Ключевые слова: *пропозициональные установки, радикальная интерпретация, холизм, семантическая неопределенность.*

I

Только допуская, что другой человек может ошибаться и что сам он об этом знает, у нас есть шанс понять его – его речь, поступки, поведение в целом. Дональд Дэвидсон считал, что знание о возможной ошибке (т.е. понятие о ней) является необходимым условием наличия у человека не просто отдельных убеждений, но и мышления как такового [1]. Знание о возможной ошибке, если угодно, является оборотной стороной убеждения в том смысле, что человек знает, что то, что он считает истинным, может отличаться от того, что действительно является истинным, – он знает, что его убеждение может оказаться ложным. И чтобы знать это, у него уже должны быть понятия объективной истины и ошибки. Одновременно это означает, что стороннему наблюдателю есть что понимать относительно этого человека. Более того, как и первый, он может ошибаться в этом, и они оба об этом знают. Понятия истины и ошибки являются общими для них обоих, будучи тем необходимым минимумом, благодаря которому они могут начать понимать друг друга, даже если говорят на совершенно незнакомых друг другу языках.

Но какова природа того, что может оказаться ложным и относительно чего сторонний наблюдатель может ошибаться?

Традиционно убеждение рассматривают как пропозициональную установку, понимая ее реляционно, т.е. как психологически внутреннее отношение личности к содержаниям своего сознания, в частности к мысли, или пропозиции. Убеждение здесь тесно связано с понятием ментального *содержания*, как бы стоящего за нашими высказываниями и поведением в целом. Такое содержание иногда называют интенциональным объектом сознания, ментальной репрезентацией или пропозицией, которая может быть выражена с помощью различных синонимичных предложений. А разные способы отношения к пропозиции характеризуют различные пропозициональные установки (верить, надеяться, сомневаться и т.д.). Более того, прак-

тически все ментальные состояния, как правило, либо непосредственно приравниваются к пропозициональным установкам, либо считаются основанными на них. Говорить о пропозициях, или значениях предложений, как о неких сущностях или объектах вполне привычно и естественно, поскольку мы именно таким образом и говорим в повседневной жизни о наших мыслях и идеях.

У пропозиционального подхода есть свои преимущества и недостатки, и он по-прежнему не сходит со сцены, принимая ту или иную форму в различных теориях. В связи с этим интересно было бы рассмотреть его наиболее известную альтернативу – сентенциальный подход, рассматривающий убеждение как установку на предложения, а не на ментальные сущности – и понять, почему она, при всей весомости ее аргументов, до сих пор не вытеснила его. В чем причина того, что ей не хватает той же интуитивной убедительности, что и у пропозиционального подхода?

Возможно, одной из причин такого положения дел является то, что сентенциальный подход тесно связан с непрозрачностью референции и семантической неопределенностью. В таком случае многое из того, что У. Куайн писал о причинах невосприимчивости семантической неопределенности, должно иметь какое-то отношение и к сентенциальному подходу, поскольку, как указал сам Куайн, одной из причин такой невосприимчивости является приверженность менталистским теориям языка, т.е., по сути, невосприимчивость сентенциальной структуры убеждения [2. P. 73–79]. Но что является причиной неочевидности последней? Действительно, неочевидность, о которой пишет Куайн, является скорее теоретической, тогда как неочевидность сентенциальной природы убеждения, по всей видимости, скорее интуитивная. Тогда что связывает эти два вида неочевидности?

Чтобы ответить на эти вопросы, можно обратиться к тому, как Дэвидсон применил семантическую концепцию истины к анализу естественных языков, и попытаться понять причины того, почему сентенциальное устройство убеждениий и ментальных состояний в целом обычно ускользает от нашего внимания.

II

Не будучи редукционистом по отношению к ментальным состояниям, Дэвидсон тем не менее был довольно скептичен по отношению к пропозициям и интенциональным объектам мысли (если, конечно, не рассматривать их в качестве теоретических или абстрактных). Если ментальное состояние с характерной для него интенциональностью – это, прежде всего, то, что мы приписываем себе и другим на основе наблюдения за вербальным и невербальным поведением, то необходимо признать, что изначально мы приписываем другим не просто наличие какого-то ментального содержания, а неявную установку на истинность некоего предложения. Установка на истинность предложения здесь – нечто принципиально иное, чем то, что считают субъективным отношением к ментальному содержанию, пропозиции и т.д. Причем речь в данном случае идет не об установке на *содержание* этого предложения, а на условия его истинности, исходя из которых, по замыслу Дэвидсона, мы только и определяем это содержание. В частности, он

пишет: «Поскольку установка считать истинным остается той же вне зависимости от того, является ли предложение истинным или нет, она непосредственно соответствует мнению. Понятие мнения, таким образом, пригодно для того, чтобы заполнить брешь между объективной истиной и тем, что считают истинным» [3. С. 242].

Иными словами, понятие мнения заполняет брешь между предложением и реальностью, однако «брешь» в данном случае надо понимать не онтологически или эпистемологически, а чисто теоретически, т.е. в смысле удобства для объяснения. Убеждение – это, если угодно, теоретический термин, обозначающий чью-то установку на истинность некоторого предложения, а точнее, диспозицию считать и высказывать это предложение в качестве истинного при определенных обстоятельствах. Тот акцент и приоритет, который Дэвидсон отдает установке на истинность предложения, позволяют сделать вывод относительно теоретического статуса ментальных предикатов: «Часто неправильно считается, что семантическое понятие истины избыточно, что нет никакого различия между утверждением, что предложение *s* является истинным, и использованием *s* для вынесения суждения. Правильной здесь может быть скорее теория избыточности мнения: быть убежденным, что *p* не должно отличаться от мнения, что *p* истинно» [3. С. 242].

Тем не менее избыточность убеждения еще не означает избыточность интенциональности, которую мы приписываем ментальным состояниям и пропозициональным установкам. Просто интенциональностью теперь наделяются сами предложения. Что это означает?

Предложенный Дэвидсоном анализ ментальных состояний предполагает, что любое высказывание, выражающее пропозициональную установку и использующее местоимение «что», на самом деле является двумя паратаксически объединенными высказываниями, которые с семантической точки зрения относительно независимы друг от друга и обладают собственными условиями истинности[1]. Например, высказывание «Я считаю, что Луна меньше Солнца» паратаксически объединяет «Луна меньше Солнца» и «Я так считаю» (или «Я считаю истинным это»). Паратаксический подход заключается в том, что реляционный эффект (т.е. эффект интенциональности) в пропозициональных установках, на самом деле, возможен благодаря тому, что одно высказывание указывает на другое, т.е. указывает за пределы себя так, как если бы оно было на что-то направлено или служило указателем. Если одно предложение в этом случае описывает содержание пропозициональной установки («Луна меньше Солнца»), то другое описывает саму установку (или модальность) по отношению к этому содержанию, т.е., если угодно, *характер* установки на истинность первого предложения («Я так считаю» или «Я считаю истинным это»). В таком случае эффект интенциональности здесь обеспечивают такие части предложения, как демонстративы и индексикалы.

Однако сразу напрашивается следующий вопрос: разве функционирование индексикалов не объясняется, наоборот, интенциональностью наших состояний? Судя по всему, у Дэвидсона не было развернутого ответа на этот

[1] Подробнее об этом см. [4] и [5].

вопрос. Впрочем, он замечает в связи с этим, что проблему демонстративных и индексикальных выражений не решить, если не оставить стоящую за понятием интенциональности идею мистического знакомства с ментальными объектами нашего сознания [6. P. 63–64].

Тем не менее остается еще один вопрос: как и почему возникло именно реляционное понимание ментальных состояний? Только ли в грамматике все дело, которая и подталкивает к субстантивации придаточных предложений, описывающих содержание пропозициональных установок? Иными словами, если представление об интенциональном объекте формируется из того предложения, которое выражает содержание установки, то почему это предложение перестает восприниматься нами в качестве такового?

III

Начать можно с того, что в том, как Дэвидсон понимал семантическую концепцию истины А. Тарского, процесс определения условий истинности какого-либо предложения никогда окончательно не завершен. Этот процесс находится в постоянной зависимости от меняющегося контекста перевода и интерпретации. Поэтому в Т-схеме «*'s'* истинно, если и только если *p*» для перевода предложения объектного языка (*s*) на месте предложения метаязыка (*p*) могут фигурировать совершенно разные предложения, с помощью которых интерпретатор пытается перевести чужую речь. Но если в окружающем нас мире обстоятельства постоянно меняются, то семантическая теория призвана исследовать те ограничения, которые мы неосознанно налагаем на все это многообразие вариантов перевода в таких Т-предложениях. Более того, условия истинности интерпретируемых предложений необходимо каким-то образом «удерживать», чтобы гарантировать относительное тождество их содержания.

Действительно, пропозициональная установка – это не просто установка на истинность предложения, но одновременно и установка на его отношения с другими предложениями, *а также* на его отношения с миром[1]. Это как бы два типа условий истинности, на каждом из которых корреспондентная и когерентная теории истины, успешно объединенные Дэвидсоном в его подходе, ставят свой акцент. Иными словами, речь здесь идет об установке на весь холистический багаж предложения, т.е. на всю совокупность связей этого предложения с другими предложениями. Если сеть убеждений является сетью логически связанных друг с другом установок на истинность предложений, то убеждение – это еще и установка на некий шаблон умозаключений, т.е. набор выводов, которые я могу сделать на основании того, что считаю некоторое предложение истинным. Или, иначе, это набор инференциальных связей, которые я могу проследить или хотя бы только предположить.

[1] Именно поэтому, кстати, Т-предложение можно считать парафразом интенциональных идиом. Если пропозициональная установка «*x* верит, что *p*», где *p* – это предложение «Луна меньше Солнца», означает готовность *x* утверждать в качестве истинного предложение *p*, то Т-предложение как раз и описывает эту готовность: «Луна меньше Солнца» истинно, если и только если Луна меньше Солнца. В этом смысле Т-предложение – это способ переформулировать интенсиональный контекст выражения в экстенсиональный.

Следует отметить также, что Т-предложение задает некий устойчивый *тип* предложения как инструмент для повторяющихся приписываний убеждений – себе и другим[1]. Необходимость сформировать многократно воспроизводимый с помощью Т-предложения тип обусловлена тем, что изменились или продолжают изменяться обстоятельства, при которых некое убеждение может быть высказано. Иными словами, постоянно могут уточняться, или неожиданно измениться, условия истинности в правой части Т-предложения, в соответствии с которыми мы считаем истинным предложение в левой части. В результате может измениться содержание приписываемого убеждения. Эта зависимость языкового значения и убеждения от меняющихся параметров отдельной ситуации, собственно, и отражена в куайновском понятии неопределенности перевода, а у Дэвидсона, соответственно, в неопределенности интерпретации.

Действительно, если в Т-предложении его правая часть, указывающая на условия истинности, задает не только перевод, но и, шире, интерпретацию некоторого предложения из левой части, то, как было сказано, в этой части в качестве таковых условий могут фигурировать самые разные факторы. Нечто можно считать истинным, если и только если что? Поскольку условия истинности предложения (или убеждения) устанавливаются эмпирически, то их всегда можно пересмотреть, что и задает неопределенность значения сказанного, на время подвешивая семантический статус предложения в левой части. По сути, Т-предложение выступает здесь лишь неким рецептом или регулятивом для интерпретации предложения, содержащегося в его левой части. Иначе говоря, мы не можем быть до конца уверены в том, что поняли его или что знаем те условия, при которых оно истинно.

Здесь необходимо отметить, что в том случае, когда Т-предложение в результате процедуры раскавычивания представляют как «‘*s*’ истинно, если и только если *s*», мы, на самом деле, имеем дело с *идеальным* положением дел, т.е. когда все возможные флуктуации в формулировке условий истинности удается избежать. Обычно же достичь этого сложно, если вообще возможно. Поэтому *в каком-то* смысле верно, что предложение «снег бел» является истинным, если и только если трава зеленая [7. С. 56–57]. Дэвидсон, пусть и в качестве крайности, признает это – по крайней мере, это не абсурдно. Хотя, разумеется, это мало чем поможет интерпретатору – ему здесь необходимы определенные ограничения, как формальные, так и эмпирические, налагаемые на его теорию истины [8. С. 198–200]. Тем не менее можно сказать, что тот факт, что трава зеленая, может быть *частью* условий истинности предложения «снег бел», пусть при этом и не ближайшим соседом в общей сети убеждений (т.е. предложений, которые мы считаем истинными). Формулируя Т-предложение для одного убеждения, мы *косвенным* образом формулируем их для всей сети убеждений, поскольку «снег бел» будет истинно не только потому, что «трава зеленая» истинно, но и потому, что многое другое, с чем данное утверждение может быть косвенно связано, должно быть «на своем месте» [3. С. 237]. На самом деле, мы каждый раз переводим не одно предложение за другим, а холистическим образом всю совокупность

[1] Хотя логика таких приписываний в обоих случаях будет существенно различаться. Подробнее см. [9].

предложений одного языка на предложения другого языка. Именно в силу холистического характера как значения предложений, так и наших убеждений *s* будет истинным, если и только если истинно, что *p*, а также *q*, а также *r* и т.д.

Более того, в такой последовательности взаимосвязанных условий истинности проявляется каузальная история индивида, причем в самом широком смысле этого слова – от инференциальных шаблонов до диспозиций, привычек и склонностей. Та или иная часть этой истории выступает рамкой, или фоном, для внимания к условиям истинности высказывания предложения в определенный момент, помогая тем самым согласовать и вписать интерпретацию этого высказывания в общую историю индивида.

Косвенным образом в пользу такого понимания роли каузальной истории говорит и то, что Дэвидсон, на самом деле, не считал, что Т-предложение *задает* значение того предложения, к которому оно относится. Самое большее, на что в этом случае можно рассчитывать, это только приближение к его пониманию, поскольку полностью установить все условия истинности какого-либо предложения невозможно. Однако, замечает Дэвидсон, мы при этом знаем Т-предложения множества других предложений объектного языка. Вся в целом эта холистическая картина того, как предложения связаны друг с другом посредством соотнесения друг с другом их Т-предложений, показывает, что, только поместив предложение в контекст этих связей, мы можем его понять. Весь этот контекст связей между предложениями, собственно, и есть воплощение каузальной истории отдельного индивида [8. С. 198–199; 10. С. 218–219].

IV

Тем не менее показать, почему сентенциальный анализ пропозициональных установок делает избыточным само понятие убеждения – это одно, и совсем другое дело – показать, почему нам кажется, что мы вместо предложения имеем дело с неким состоянием, интенциональным объектом, ментальной сущностью или чем-то подобным. Разумеется, демонстрация сентенциальной структуры убеждения является первым шагом к ответу на этот вопрос. Но тогда остается понять, каким образом семантический холизм и связанная с ним неопределенность значения вносят свой вклад в формирование такого представления об убеждении.

Как мы видели, Дэвидсон релятивизирует Т-предложения к конкретному носителю языка или группе, поскольку первым (и главным) эмпирическим свидетельством в пользу истинности предложения является то, что сами носители языка считают его таковым. В этом случае мы переходим от обобщения «Говорящие по-немецки считают ‘Es schneit’ истинным тогда и только тогда, когда идет снег» к Т-предложению «‘Es schneit’ истинно (по-немецки) для субъекта *x* во время *t*, если и только если идет снег во время *t* (и около *x*)» [10. С. 217]. Такая релятивизация необходима, поскольку в каждой интерпретации мы хотим понять конкретного носителя языка в конкретных обстоятельствах. А это, в свою очередь, неизбежно ведет к признанию того, что все носители языка в той или иной мере отличаются друг от друга в том, что касается признания условий истинности для отдельных предложений.

Причем параметров и обстоятельств, обусловливающих такие различия, бесконечное множество: «Можно допустить, что субъекты различаются более часто и более радикально относительно одних предложений, чем относительно других, и нет никаких причин не принимать во внимание наблюдаемые или выводимые индивидуальные различия, которые могут быть помыслены как вызывающие аномалии (с точки зрения теории)» [10. С. 217–218]. Общая политика интерпретации в такой ситуации, считает Дэвидсон, заключается в том, чтобы ориентироваться, прежде всего, на те условия истинности, которые наилучшим образом способствуют установлению истинности предложений. И таковыми условиями, т.е. наилучшими эмпирическими свидетельствами в пользу истинности предложений, являются те, которые максимизируют общее согласие.

Действительно, только на фоне общего согласия относительно большей части предложений имеет смысл говорить не только об ошибках или несогласии, но и вообще о каких-либо различиях во мнениях. Теория истины как теория интерпретации, в таком случае, спокойно признает и допускает любые возможные аномалии, поскольку такая «теория не делает носителей языка универсальными хранителями истины … ее цель – не абсурдная цель уничтожения разногласий и ошибок» [10. С. 218]. Вместо того, чтобы каждый раз предоставлять предложению объектного языка соответствующее ему Т-предложение, она предлагает некоторый образец, «который сохраняет формальные ограничения … и удовлетворяет требованиям эмпирических свидетельств, насколько это возможно» [10. С. 218]. Слова «насколько это возможно» подразумевают здесь именно максимизацию общего согласия.

Однако из такого допущения можно сделать и более радикальный вывод: не только такие локальные аномалии, как спор или ошибки, предполагают общий фон согласия относительно истинности большей части предложений, но и само допущение общего согласия, или принцип доверия (principle of charity), как его называет Дэвидсон, предполагает, в свою очередь, некий общий фон возможных семантических аномалий. В противном случае не было бы смысла и необходимости в принципе максимизации согласия и в принципе доверия как «конститутивного идеала рациональности» [11. P. 222–223]. Действительно, получается, что принцип доверия предполагает не только исходную установку на совпадение и взаимосогласованность убеждений говорящего и его интерпретатора. Предположение о возможных аномалиях является, в каком-то смысле, оборотной стороной этого принципа. Можно даже сказать, что такое допущение предваряет и мотивирует принцип доверия: поскольку я не могу знать все причины и следствия чьих-либо высказываний, то мне остается только довериться говорящему, допуская общие для нас стандарты рациональности.

Более того, Дэвидсон говорит, что «теория, предназначенная интерпретировать высказывания одного субъекта и основанная только на его установках по отношению к предложениям, имела бы множество похожих конкурентов, поскольку различия в интерпретации могли быть компенсированы соответствующими различиями в приписанных мнениях» [10. С. 218]. Далее он добавляет: «Вытекающая отсюда неопределенность интерпретации является дубликатом неопределенности перевода Куайна». И такую семантиче-

скую неопределенность вполне можно считать источником потенциальных аномалий в том, что касается понимания другого.

Тем не менее, считает Дэвидсон, такая «[н]еопределенность значения или перевода не представляет неспособность схватывания существенных различий; она отмечает тот факт, что некоторые очевидные различия не являются существенными. Если присутствует неопределенность, то потому, что даже когда в наличии все свидетельства, тем не менее все еще остаются открытыми альтернативные пути установления фактов» [10. С. 219]. Иными словами, неопределенность значения не стоит понимать в смысле концептуального релятивизма, поскольку это в каком-то смысле всего лишь индифферентность в выборе способа интерпретации – подобно тому, как мы можем выбирать способ измерения веса или температуры. В любом случае, при всех возможных различиях, которые, как говорит Дэвидсон, несущественны, сохраняется некий инвариант информации, а именно: функциональная роль отдельного предложения или числовой величины сохраняется при трансформации одного способа интерпретации или измерения в другой. Нас в этом случае интересует не само предложение, а та функция, которую оно выполняет в контексте своих связей с другими предложениями определенного языка. В любом случае, такая (индифферентная) неопределенность в способе интерпретации не является источником *глобальных* аномалий, т.е. не ведет к концептуальному или онтологическому релятивизму. Самое большее, что нам грозит, это вполне обычные и ожидаемые с обеих сторон коммуникации локальные несовпадения в том, как мы понимаем друг друга.

Однако не стоит забывать, что, во-первых, интерпретатор не может знать обо всех несущественных различиях в способах интерпретации, а во-вторых, он в таком случае не может всегда знать, где проходит та грань, которая отделяет несущественные отличия от существенных. В качестве еще одного дестабилизирующего фактора сюда можно добавить и неустранимую избыточность языковых ресурсов, предоставляющих различные варианты перевода и интерпретации чужой речи. В конечном счете, есть еще и возможность того, что, как признавал сам Дэвидсон, пусть и в виде исключения, говорящий также может ошибаться относительно значения своих слов, поскольку это значение всегда, так или иначе, частично детерминировано событиями, о которых он может не знать[1].

Всего этого уже достаточно, чтобы допустить, что в интерпретации чужих слов мы опираемся не на одно, а на два фундаментальных допущения одновременно – на допущение общего согласия относительно большинства истин (без которого было бы невозможно рациональное мышление) и на допущение принципиальной семантической неопределенности (без предположения которой рациональное мышление, получается, также не было бы возможно). Действительно, Т-предложения в силу вариации эмпирических свидетельств в правой части в пользу ретроспективно изменяющегося значения их левой части не задают окончательным образом значение предложения, а делают это лишь приблизительно. Тем не менее мы, как правило, мо-

[1] Однако такой семантический экстернализм, считает Дэвидсон, никоим образом не угрожает нашему знанию о том, что мы имеем в виду, когда говорим от первого лица. Подробнее об этом см.: [12].

жем справиться с возникающими аномалиями в интерпретации происходящего и в целом понять, о чем идет речь, – что, собственно, и является задачей радикального перевода и радикальной интерпретации.

V

Теперь можно попытаться ответить на вопрос, почему убеждение кажется нам реляционным и, соответственно, почему мы, как правило, не воспринимаем его сентенциальную природу.

На основании вышесказанного можно предположить, что убеждение – это то предложение, относительно которого на фоне остальных предложений, считающихся истинными, степень неопределенности в данных обстоятельствах больше, чем обычно. Иными словами, это предложение, относительно истинности которого имеющиеся в нашем распоряжении эмпирические свидетельства не позволяют принять окончательное решение. Дэвидсон в этой связи замечает: «Если значительная степень согласия по простым вопросам, которая предполагается при коммуникации, ускользает от внимания, то это потому, что разделяемых истин слишком много и они слишком скучны, чтобы заслуживать упоминания. Мы обычно хотим говорить о том, что ново, удивительно или спорно» [10. С. 218]. Соответственно, мнение изначально предполагает ситуацию неопределенности условий истинности для некоторого предложения: «Мнение построено, чтобы заполнить разрыв между предложениями, считаемыми истинными отдельными индивидуумами, и предложениями, истинными (или ложными) по общественным стандартам» [10. С. 219]. Неопределенность условий истинности заставляет нас как бы выделить это предложение на фоне остальных и вместе с тем объясняет, почему мы приписываем этому предложению (в качестве мнения) субъективный статус: «Для мнения характерна не его доступность лишь одному человеку, но возможность быть уникальным» [10. С. 219], причем уникальным в первую очередь именно относительно общего фона, т.е. множества остальных предложений. Внимание к этому предложению обычно и реализуется в построении Т-предложения как средства перевода и интерпретации.

Итак, понятие мнения, равно как и языкового значения, необходимо нам лишь для того, чтобы зафиксировать наличие этого зазора между предложениями, считающимися истинными, и тем предложением, которое вызывает определенные сомнения и разногласия. Но для самой теории, добавляет Дэвидсон, при условии, что она справляется со своей задачей, эти понятия не являются необходимыми, она может обойтись без них [10. С. 220]. Они нужны только для того, чтобы обозначить степень возможной аномальности и неопределенности: «Ведь даже если, вопреки рациональным ожиданиям, никакой неопределенности вообще не было, то такие сущности, как значения и объекты мнений, не представляли бы самостоятельного интереса. Мы могли бы, конечно, с чистой совестью изобретать такие сущности, если бы были уверены, что нет никаких равновероятных альтернативных теорий. Но если бы мы знали это, мы знали бы и то, как сформулировать наши теории, не упоминая об этих сущностях» [10. С. 220].

Иными словами, мы используем идею таких сущностей не только в качестве удобного описания ситуаций с неопределенными условиями истинно-

сти, но и для того, чтобы обозначить потенциальные границы используемых нами теорий истинности. Или иначе: именно под видом мнения и значения неопределенность и аномальность входят в коммуникацию и становятся объектом нашего внимания. Здесь важно отметить, что семантические аномалии, о которых идет речь, шире тех, о которых говорит в этой связи Бьерн Рамберг [13. P. 86–87]. Действительно, эти аномалии подразумевают не только ошибочность, ложность и противоречие в наших интерпретациях, но и в целом непредсказуемость и неопределенность выводов на основании утверждения истинности некоторого предложения. Отсюда можно заключить, что не только принцип доверия является необходимым и предварительным условием мышления и приписывания убеждений, но таковым является и предположение о возможной аномальности и неопределенности причин и следствий, скрывающихся за тем или иным высказыванием: «Именно возможность ошибки придает мнению смысл» [3. С. 239].

Итак, предварительное знание о возможных семантических аномалиях является необходимым условием для приписывания кому-либо установки на истинность некоторого предложения. Тем самым мы приписываем не только утверждение истинности, но и проблемный характер этому предложению, которое кто-либо высказал или мог бы высказать, поскольку мы сами не знаем или не уверены в его истинности. Но как только для нас истинность этого предложения подтвердится, оно станет уже частью объективной реальности, точнее, того общего фона, который часто остается незаметным. Именно поэтому вместе со значительной долей согласия от нашего внимания ускользает и сентенциальная (лингвистическая) природа того, относительно чего это согласие уже достигнуто. Но вместе с этим от нашего внимания ускользает и сентенциальная природа того, относительно чего на данный момент такого согласия нет. За счет чего это происходит?

Если ментальное состояние, которое мы приписываем в качестве пропозициональной установки, – это состояние неопределенности условий истинности некоего предложения, то Т-предложение с помощью своей биусловной связки удерживает предложение объектного языка в таком состоянии: *s* истинно, *если и только если* истинно это. А дальше может идти перечисление альтернатив: *p*, *q*, *r* и т.д. Отсюда мы видим, за счет чего предложение *s* удерживается в качестве объекта внимания – за счет паратаксически последовательного объединения элементов совокупности *p*, *q*, *r* и т.д. Действительно, в соответствии с холистическим подходом смысл предложения является не какой-либо сущностью, а совокупностью его связей с другими предложениями и языковыми выражениями, или, иначе, его функциональной ролью в контексте таких связей. Множество этих связей как бы суммируется в понятии значения (смысла сказанного) как чего-то эфемерного, что стоит за предложением, но при этом относительно независимо от него и до конца не определено.

Здесь стоит отметить, однако, что методологически правильным было бы начинать с неопределенности условий истинности, а не значения, поскольку именно их неопределенность и задает семантическую неопределенность и, соответственно, невосприимчивость сентенциальной структуры. В Т-предложении левая часть становится как бы прозрачной в пользу правой части, на которой мы и концентрируем свое внимание (или, иными словами, перехо-

дим от установки *de dicto* к установке *de re*). С другой стороны, чем больше неопределенность в правой части Т-предложения, т.е. чем больше конкурирующих или просто альтернативных кандидатов на статус условий истинности, определяющих наше понимание левой части, тем больше внимания (или, если угодно, осознанности) к самой левой части и ее сентенциальной структуре. Именно в этот момент мы можем заметить, например, что утверждаем нечто противоречивое, неправильно или плохо сформулированное и т.д.

VI

В заключение можно отметить, что сложность каузальной истории индивида также вносит свой вклад в неопределенность условий истинности. Неопределенность перевода и интерпретации является во многом следствием этой истории. Одновременно это объясняет и то, почему аномальность, по мнению Дэвидсона, является одной из главных черт ментального: именно сложность и неопределенность каузальной истории отвечают за такую характерную для нашего сознания черту, как спонтанность и свободный характер ассоциирования. Иными словами, не семантическая аномальность является результатом приписывания кому-либо ментальных состояний, а, наоборот, само понятие ментальных состояний является результатом допущения о потенциально аномальном характере связей между предложениями.

Наконец, именно семантические аномалии и неопределенность объясняют тот подчеркнутый индивидуализм в отношении языкового значения, на котором настаивал Дэвидсон в пику теориям, ориентированным на социальные конвенции и следование правилам. Мы лучше всего понимаем речь человека не с точки зрения того, что другие люди имели бы в виду под теми же самыми словами, а когда интерпретируем его так, как он сам хотел бы, чтобы его интерпретировали (здесь можно добавить: «в данных конкретных обстоятельствах»). Действительно, каждый из нас говорит так, чтобы быть *интерпретируемым*. Но что это значит, если не «в соответствии с общими нормами и правилами»? Однако обычно мы говорим в первую очередь не перед лицом правил и норм, а перед лицом именно возможных аномалий в том, что мы на самом деле говорим, и в том, как нас могут при этом понять. А поскольку такие аномалии не поддаются какой-либо строгой классификации, то решения говорящего и слушающего всякий раз в той или иной степени уникальны.

Литература

1. Davidson D. The Problem of Objectivity // Davidson D. Problems of Rationality. Oxford: Clarendon Press, 2004. P. 15–38.

2. Quine W. V. Word and Object. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960.

3. Дэвидсон Д. Мышление и речь // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М.: Праксис, 2003. С. 221–243.

4. Дэвидсон Д. О местоимении «что» // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М.: Праксис, 2003. С. 141–161.

5. Рогонян Г. Паратаксис и семантические аномалии // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2014. № 18. С. 90–112.

6. Davidson D. What is Present to the Mind? // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press, 2001. P. 53–68.

7. Дэвидсон Д. Истина и значение // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М.: Праксис, 2003. С. 45–70.

8. Дэвидсон Д. Радикальная интерпретация // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М.: Праксис, 2003. С. 182–201.

9. Davidson D. First Person Authority // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press. P. 3–14.

10. Дэвидсон Д. Мнения и основания значения // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М.: Праксис, 2003. С. 202– 220.

11. Davidson D. Mental Events // Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxford: Oxford University Press, 1980. P. 207–227.

12. Davidson D. Knowing One's Own Mind // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press, 2001. P. 15–38.

13. Ramberg B. Donald Davidson's Philosophy of Language. An Introduction. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Rogonyan Garris S. National Research University Higher School of Economics, Saint-Petersburg School of Social Sciences and Humanities, Department of Sociology (Saint-Petersburg, Russian Federation).

DOI: 10.17223/1998863X/32/36

DAVIDSON AND THE PRINCIPLE OF DISTRUST

Keywords: propositional attitudes, radical interpretation, holism, semantic indeterminacy

The article discusses the sentential approach to the analysis of propositional attitudes. As a rule, the main tool for interpretation of another's speech and behavior – attitude of holding-true a sentence - escapes our attention in conversation. The reason for this is largely due to the fact that the requirement for a holistic approach to our beliefs depends on the semantic indeterminacy of translation. Author of the article suggests that widened understanding of semantical anomalies can clarify why sentential structure of propositional attitudes usually escapes our attention.

References

1. Davidson, D. (2004) *Problems of Rationality*. Oxford: Clarendon Press. pp. 15-38.

2. Quine, W.V. (1960) *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

3. Davidson, D. (2003) *Istina i interpretatsiya* [Truth and Interpretation]. Moscow: Praksis. pp. 221–243.

4. Davidson, D. (2003a) *Istina i interpretatsiya* [Truth and Interpretation]. Moscow: Praksis. pp. 141–161.

5. Rogonyan, G. (2014) *Parataksis i semanticheskie anomalii* [Parataxis and semantic anomalies]. *Mysl': Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva*. 18. pp. 90-112.

6. Davidson, D. (2001) *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press. pp. 53–68.

7. Devidson, D. (2003b) *Istina i interpretatsiya* [Truth and Interpretation]. Moscow: Praksis. pp. 45–70.

8. Davidson, D. (2003c) *Istina i interpretatsiya* [Truth and Interpretation]. Moscow: Praksis. pp. 182–201.

9. Davidson, D. (2001a) *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press. pp. 3–14.

10. Davidson, D. (2003d) *Istina i interpretatsiya* [Truth and Interpretation]. Moscow: Praksis. pp. 202–220.

11. Davidson, D. (1980) *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press. pp. 207–227.

12. Davidson, D. (2001b) *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press. pp. 15–38.

13. Ramberg, B. (1989) *Donald Davidson's Philosophy of Language. An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.

УДК 1:18
DOI: 10.17223/1998863X/32/37

Е.С. Шевчук

ПЛЮРАЛИЗМ И ЭГАЛИТАРИЗМ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ВЛАДИСЛАВА ТАТАРКЕВИЧА

Анализируется эстетическая концепция Владислава Татаркевича. Определяются предмет, направление и методологическая позиция эстетических исследований ученого. Выясняется, что ключевой характеристикой эстетических работ В. Татаркевича является обоснование им плюрализма в эстетике. Ценными и все еще актуальными являются его наблюдения относительно современной теории искусства.

Ключевые слова: *плюрализм, эстетика, искусство, прекрасное, история.*

Ключевой проблемой современной эстетики является вопрос о предмете, границе и методах эстетических исследований. Свитетельством этого являются работы известных теоретиков эстетики, а также исследователей современного искусства У. Эко, Ж.-Ф. Лиотара, В. Велша, Р. Шустермана, Б. Дземидока и др. В своих работах они стремятся проанализировать процессы, происходящие в современной эстетике и являющиеся следствием тех изменений, которые происходят сегодня в искусстве и культурной сфере в целом. Их исследования направлены на поиск «нового лица» эстетики, поскольку эти ученые считают, что эстетика как теория искусства обязана учитывать трансформации в среде художественного творчества.

Глубокий кризис модели эстетики, защищающей автономию и эстетичность искусства, произошел в середине XX в. Попытки преодолеть этот кризис связаны с 70–80 гг. XX в. В это время появились новые философские теории искусства (А. Данто, Дж. Дики, Й. Марголис), лишенные нормативистского и эсенсиалистского характера. Их общей чертой является осознание того, что эстетика не должна замыкаться ни на произведениях исключительно высокого искусства, ни на произведениях западного искусства.

Следует отметить, что еще ранее появилась теория, которая стремилась очертить предметные и методологические перспективы дальнейшего развития эстетики. Автором этой теории, ставшей сегодня классикой, является польский философ и искусствовед Владислав Татаркевич (1886–1980).

Следует отметить, что в первой половине XX в., когда собственно и формировалась теория В. Татаркевича, в польской эстетике существовало много концепций (Р. Ингарден, Л. Блаустайн, Г. Ельзенберг и проч.), которые не учитывали значение внеэстетической проблематики, роли социокультурных детерминант в появлении произведений искусства, подчеркивали, прежде всего, аксиологическую составляющую художественных явлений, в своих исследованиях ограничивались только классическими образцами искусства; вследствие чего уже со второй половины XX в. обвинялись в несостоятельности относительно явлений современного искусства. Многие же наблюдения и выводы Татаркевича, сделанные в традиции средиземномор-

ской эстетики, являются ценными и имеют значение для дальнейшего развития как эстетической теории, так и художественной практики.

Нас будут интересовать главные программные моменты эстетической теории В. Татаркевича: его взгляд на предмет, методологическую направленность и задачи эстетики, его понимание значения искусства в жизни человека, определение социокультурных коннотаций современного искусства, критика нормативистских и монистических концепций, что открывает путь использованию данной теории в исследованиях современного искусства, а также способствует лучшему пониманию проблем, возникших сегодня в области эстетики.

По мнению философа, эстетика одновременно является как наукой о прекрасном, так и наукой об искусстве. Согласно Татаркевичу, это два основных направления исследований эстетики, но, кроме них, существует еще много других. Оба понятия (прекрасное и искусство), считает ученый, имеют свою сферу и предмет, но их нельзя разделять, однако можно выбрать – заниматься прекрасным или искусством.

В. Татаркевич пытался очертить задачи эстетики. Считал, что она должна определять характеристики исследуемых предметов, т. е. должна ответить на вопрос: что характеризирует прекрасное и что характеризирует искусство, как прекрасное действует на людей, как искусство возникает и как развивается [1. С. 10].

Философ считал, что определение многоаспектности в развитии и формировании понятий эстетики значительно расширяет сферу ее исследований, но одновременно основательным образом углубляет и обогащает знание о связи эстетики и других форм сознания. Такой подход выражает принятое общее методологическое основание, вырастающее из убеждения «о многообразии явлений: прекрасного, искусства, эстетической позиции, не говоря уже о многообразии понятий, взглядов на прекрасное, искусство, эстетику в различные эпохи, у разных писателей, а даже у одного и того же писателя» [2. С. 6]. Потому с 1913 г. программным в эстетике В. Татаркевича стало понятие плюрализм.

Детальным обоснованием «плюралистического характера» явлений из сферы эстетики является работа В. Татаркевича «Позиция эстетическая, литературная и поэтическая» («Postawa estetyczna, literacka i poetycka»). Констатировав разнообразие переживаний, лежащих в основе эстетических явлений, В. Татаркевич предложил их разделение на три вида: эстетические переживания (в них доминирует эмоциональный фактор), литературные (важная роль в них отводится интеллекту) и поэтические (главную роль в них играют воображение и чувства). «Эти три выделенные вида переживаний, без сомнения, разные, хотя в обиходе носят тоже название эстетических» [3. С. 85]. Такое различение, а потом интерпретация выделенных по принципу аналогии трех эстетических проявлений (эстетическое, литератур-

ное и поэтическое), согласно философу, должны служить обоснованию разнообразия видов позиций и эстетических переживаний.

Тезисом в защиту плюрализма, по мнению В. Татаркевича, может служить то, что на протяжении истории эстетика имела различные проявления, а поэтому история, представляющая ее развитие, также должна быть многообразной. «Разновидность характеризирует также историю других гуманитарных наук, однако в истории эстетики проявляется особенно ярко. Древние историки эстетики большей частью развивали какое-то одно ее измерение, пренебрегая другими. Если что-то выделяет мою книжку, – это то, что она стремится в одинаковой мере учесть разные проявления эстетики» [4. С. 25].

Относительно плюрализма в сфере искусства он писал: «Многообразие того, что называем искусством, является фактом: в разные времена, в разных странах, различных течениях, стилях произведения искусства не только имеют различные формы, но исполняют различные функции, являются выражением различных интенций и действуют по-разному».

Своеобразным обобщением плюрализма в эстетических взглядах В. Татаркевича может рассматриваться его альтернативное определение искусства и произведения искусства. Оно следует из убеждения, что определение произведения искусства ни в коем случае нельзя сводить к функции, которую последнее исполняет [5. С. 50–53].

Философ считает, что знание об искусстве имеет три предмета: (1) сами произведения искусства; (2) переживания, которые человек испытывает относительно этих произведений; (3) понятия, с помощью которых он схватывает произведения, и названия, которые им дает. Это, однако, не означает, что Татаркевич разграничивает эти понятия. В его теории они взаимосвязаны с художественной и интеллектуальной глубиной. Отдельного внимания заслуживает процесс перехода от фактов к понятиям. Дескрипция и выяснение понятий в этом контексте отчетливо связаны между собой. Задача историка не только описать, но и прояснить их. Философ стремится объяснить исследуемые предметы. В понимании В. Татаркевича, объяснение основывается на убеждении, что существует две группы эстетических явлений: природные говорят сами за себя, другие же требуют прояснения.Они становятся понятными только для тех, кто знает условия их возникновения, психологию художников, философов, знатоков, выразивших их; учитывает современные взгляды на искусство, процессы, идущие в обществе, и т.п.

По его мнению, философ, а особенно историк эстетики, должен учитывать сложность генезиса эстетических явлений, каждый раз должен обращаться к истории общественного строя, философии и искусства.

Важную роль в работах В. Татаркевича играет внеэстетическая, общественная проблематика, а также вопросы вкуса, моды, предподчтений. Философ стремится наилучшим образом передать интеллектуальный климат или общие определения главных этапов развития эстетической мысли. Например, интерпретируя рождение ренессансной или барокковой эстетики, он отмечает всю сложность ответа на вопрос о предмете теории прекрасного и искусства. В исследовании этого вопроса его интересуют, таким образом, не только разные восприятия границ классического Возрождения, но и тесно

связанные с этим проблемы позиции Италии в мире в те времени. То, что принято называть фоном эпохи, в интерпретации В. Татаркевича приобретает значение художественного описания и вызывает ассоциации с творчеством Гейзинги или Бурхарда. Примером чего может быть хотя бы образ рождения эпохи Средневековья или описание маньеризма.

Содержанием «Истории эстетики» В. Татаркевича стали два направления: эстетика *explicite* и эстетика *implicite*. Мыслитель обращает внимание на то, что предыдущие историки эстетики занимались только взглядами эстетиков, философов, вписывающиеся в границы общепринятых теорий. В. Татаркевич подчеркивает необходимость включения в античную эстетику, кроме взглядов Платона и Аристотеля, также взглядов Плиния и Филострата, не только выражающих ключевые в то время тенденции в сфере моды и вкуса, но также влияющих на формирование предпочтений и определенного интереса к проблемам эстетики. «Если бы историк эстетики черпал свои знания только от ученых-эстетиков, то не воссоздал бы полностью того, что в прошлом знали и думали о прекрасном и искусстве. Он должен это знание черпать от художников, должен фиксировать также мысли, нашедшие выражение не только в научных книжках, но и во вкусе и голосе народа. Не все эстетические мысли сразу нашли свое выражение в словах – они отображались в произведениях искусства, в форме, цвете и звуке» [6. Т. 1. С. 13].

Поэтому в своих исследованиях В. Татаркевич выходит за рамки высказываний философов, являющихся главными героями работ Шаслера или Бозанкета. Признавая, что роль философии в развитии эстетики была ключевой, В. Татаркевич одновременно анализирует концепции прекрасного и искусства, которые содержатся в высказываниях, только посредственно касающихся эстетики: 1) высказываниях художников, выраженных в письмх, кратких заметках, афоризмах, стихах и т. д. Таким образом, в истории эстетики появляются примечания Плиния, письмо Рафаэля к Папе Римскому, сонеты Микеланджело, афоризмы Клие; 2) произведения художников, выражающих свои взгляды не с помощью слов, но с помощью картин или скульптур (Караваджо, Вермеер, Рембрандт и т. д.); 3) суждения реципиентов. Часто, отмечает эстетик, *vox populi* в искусстве пребывал в оппозиции к творцу; он то приказывал в Византии уничтожать произведения светского искусства, то призывает сегодня бороться с абстрактным искусством.

Можно, таким образом, говорить о своеобразном «эгалитаризме» научной позиции В. Татаркевича, поскольку учитывается значение многих важных в общественном и художественном смысле высказываний, независимо от места их авторов в установленной иерархии. Хорошо известно, что в истории часто бывает, что голоса, звучащие за рамками официальной сферы, господствующей культуры, имели большее влияние на развитие искусства и общества в целом.

Признавая роль имплицитной эстетики и ее отношение к эксплицитной эстетике, В. Татаркевич предостерегал от их идентификации, говорил о дополнительной роли эстетики *implicite*. Философ отмечал, что при изучении некоторых периодов историку не обойтись без этого дополнения; образ Средневековья или византийской эстетики был бы без этого неполным.

Анализ материала имплицитной эстетики, по мнению философа, дает истории эстетики много важных наблюдений. Особенно ценным является описание споров об иконах, представленное В. Татаркевичем в его исследовании истории эстетики.

Дополнением и завершением «Истории эстетики» В. Татаркевича является его работа «История шести понятий». Общий материал, однако, поразному преподносится в этих произведениях. Согласно высказыванию самого автора, «История эстетики» является историей людей, писателей, художников, высказывающихся в прошлом о прекрасном и искусстве. «История шести понятий» рассматривает этот материал как историю главных положений, понятий, эстетических теорий [7. С. 5].

Разными являются и временные рамки двух произведений. Если «История эстетики» заканчивается началом XVШ века, то «История шести понятий» охватывает современный этап. Основная цель последнего произведения заключается в том, чтобы показать, как далеко в истории эстетики можно и следует искать предпосылки современного искусства. Споры о первенстве плюрализма и исторического опыта отходят на второй план, сознательно проявляя программную связь между теорией и практикой, которую представляет история.

История учит изучать современность не только в том смысле, что исследователь следит за дальнейшим развитием признанных уже классическими мотивов эстетики. Их настоящая судьба, последующие подъемы и падения (например, деградация понятия «прекрасное») являются только частью большой панорамы, которую открывают произведения В. Татаркевича. Необходимость исторического знания для конструирования теории современной эстетики выражается также в том, что, исходя от традиционных раннеисторических эстетических формул, философ определяет историю как один из источников современной рефлексии об искусстве. Речь здесь не идет о пассивном восприятии, но о сложных преображениях, благодаря которым некоторые категории посредством сравнения и обращения к древним образцам получают дополнительный смысл. Это не только прием, который помогает упорядочить эстетические категории. Благодаря точному сопоставлению проблем, понятий и названий на первом плане остается тезис о постоянно присутствующем, вдохновляющем характере классической эстетики. Сформулированные ранее идеалы и категории, будучи выражением некоторого культурного фона, придают современной эстетике характер явления, выросшего в сфере влияний средиземноморской культуры.

Именно поэтому эстетика Нового времени в исторической периодизации В. Татаркевича заканчивается 1700 г. В это время, как утверждает философ, заканчивается господство в эстетике ее классической доктрины, со временем возникнет само название эстетики, появится возможность ее выделения как относительно самостоятельной дисциплины. Все это будет уже предметом исследования «Истории шести понятий». В этой работе В. Татаркевич выделила четыре больших периода в истории эстетики: древний, средневековый, Нового времени и современный.

В исследовании «История шести понятий» лицо современного искусства обозначено четкими контурами: атаки на искусство, упадок значения пре-

красного, невозможность построения теории эстетического переживания и теории ценности, размывание понятия творчества, что едва не привело к стиранию его границ, а одновременно – удачно подмеченная – большая потребность в аутентичном искусстве наряду с растущими запросами и беспомощностью общества.

Наблюдения В. Татаркевича, сделанные около четырех десятилетий назад, до сих пор актуальны, отображают главные проблемы современного искусства и эстетической теории. Философ подметил те контрасты и парадоксы современности, которые только углубляются, а именно, стремление, с одной стороны, приблизиться к настоящему искусству, которое воплощает постоянную тягу человека к прекрасному, а с другой – часто только потребительское восприятие произведения искусства, восприятие его как лишь одной вещи среди многих других вещей, которые окружают человека. Современная культура потребления, доминирующая с конца прошлого века, таким образом, не миновала сферы художественного творчества, определяет характер восприятия и оценки произведений искусства. Поэтому важным вопросом является реабилитация сферы чувственности и телесности в эстетике, связанная с введением сенсуально-валентных моментов в сферу эстетического опыта. В эстетической концепции В. Татаркевича встречаем живые категории, с помощью которых философ стремился передать все прекрасное в окружающем мире. Он писал, что «искусство является произведением фантазии и мечты».

Следует отметить, что важным моментом, по мнению современных эстетиков, является необходимость возвращения категории эстетического опыта как такого, что организовывает эстетическую рефлексию искусства и всех других эстетически ориентированных отраслей. Проблеме эстетического опыта, подчеркиванию его разнообразия посвящена концепция эстетического переживания В. Татаркевича.

Современная эстетика выходит за пределы европейского художественного пространства, что не было характерно эстетическим теориям XIX – начала XX в. О необходимости расширения круга интереса современной эстетики к явлениям внеевропейского искусства писал также В. Татаркевич.

Наряду с процессом деавтономизации эстетики сегодня происходит процесс деавтономизации искусства. Современное искусство обращено к различным проявлениям общественной и политической жизни. Поэтому необходимым является принятие трансдисциплинарной и транскультурной перспективы в эстетических исследованиях. Еще в 60-х гг. XX в. Татаркевич осознавал, что произведения искусства в нашей культуре уже функционируют не в элитарной эстетической ситуации, но, прежде всего, в социальном сообществе.

В поиске идентичности эстетика, как и любая другая дисциплина, без сомнения, должна определиться как относительно своего прошлого, так и относительно будущего. Обломки прошлого, изменяясь, связываются с новыми идеями в произвольные, сложные и часто разветвленные конфигурации, сплетаются с ними, создавая единство. Эстетическая теория Владислава Татаркевича позволяет увидеть ту тонкую нить, которая связывает нас с прошлым, определяет наше настоящее и направлена в будущее. Оперируя

традиционными эстетическими понятиями, ссылаясь на основные исторические этапы развития искусства, посредством анализа актуальных проблем в сфере эстетики и художественного творчества, она открывает перспективу дальнейших исследований.

Литература

1. *Tatarkiewicz W.* Estetyka starożytna. Wrocław, 1962. 416 s.
2. *Tatarkiewicz W.* Przedmowa // Tatarkiewicz W. Droga przez estetykę. Warszawa, 1972. 482 s.
3. *Tatarkiewicz W.* Postawa estetyczna, literacka i poetycka // Tatarkiewicz W. Droga przez estetykę. Warszawa, 1972. 130 s.
4. *Tatarkiewicz W.* Wyjaśnienie // Studia Estetyczne. 1975. T. XII. S. 25–32.
5. *Tatarkiewicz W.* Dzieje sześciu pojęć. Warszawa, 1975. 290 s.
6. *Tatarkiewicz W.* Historia filozofii. T. 1. Warszawa, 1981. 390 s.
7. *Tatarkiewicz W.* Przedmowa // Tatarkiewicz W. Dzieje sześciu pojęć. Warszawa, 1975. 290 s.

Shevchuk Ekaterina S. Rivne State Humanitarian University (Rivne, Ukraine)
DOI: 10.17223/1998863X/32/37

THE PLURALISM AND EGALITARISM OF WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ'S AESTHETICAL CONCEPTION

Keywords: pluralism, aesthetics, art, beauty, history

The article is devoted to the analysis of W. Tatarkiewicz's aesthetical conception. It deals with problems of definition the subject, direction and methodological position of his aesthetical investigations. Author pays attention to the questions of multidimentional character of aesthetical phenomena, foundations of pluralism in aesthetics and value of implicit aesthetics. In philosopher's opinion, aesthetics is science about beaty and science about art – these are two main directions in investigations of aesthetics. There are also some other aesthetical problems. Tatarkiewicz argued that the definition of multidimensional development and formation of concepts of aesthetics significantly expands the scope of its investigations. At the same time it enriches the knowledge about the connection of aesthetics and other forms of consciousness. This approach has received an expression of the methodological basis that "common basis" sees in the belief in the diversity of phenomena: beautiful, artistic, aesthetic position. As a result of the approval of the heterogeneity phenomena from 1913 the program element of Tatarkiewicz's aesthetics was the notion of pluralism. An important role in the Tatarkiwicz's works play non-aesthetical, social issues. Philosopher emphasized the need to consider and include in aesthetic theory the matter of taste, fashion preferences. He tries as best as possible to convey the intellectual climate of a typical or common definition of the main stages in the development of aesthetic thought. The content of Tatarkiewicz's "History of aesthetics" defines two areas: explicite aesthetics and aesthetics implicite, contained in the statements, which only in some sense address issues of aesthetics. The philosopher believes that the material of implicit aesthetics gives the history of aesthetics many valuable observations. In this context, we can talk about a kind of "egalitarianism" of Tatarkiewicz's scientific position. He takes into account the value of many important public and artistic statements, regardless of their position in the established hierarchy. Tatarkiewicz attached the great importance to studying the history of aesthetics, because he believed that it helps to see the conditions of modern development of aesthetic theory and defines its relationship with artistic practice.

References

1. Tatarkiewicz, W. (1962) *Estetyka starożytna* [ancient Aesthetics]. Wrocław.
2. Tatarkiewicz, W. (1972) *Droga przez estetykę* [The road through aesthetics]. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
3. Tatarkiewicz, W. (1972a) *Droga przez estetykę* [The road through aesthetics]. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
4. Tatarkiewicz, W. (1975) Wyjaśnienie [Explanation]. *Studia Estetyczne*. XII. pp. 25-32.

5. Tatarkiewicz, W. (1975) *Dzieje sześciu pojęć* [The history of the six concepts]. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

6. Tatarkiewicz, W. (1981) *Historia filozofii* [History of Philosophy]. Vol. 1. Warsaw.

7. Tatarkiewicz, W. (1975a) *Dzieje sześciu pojęć* [The history of the six concepts]. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Сведения об авторах

АГАФОНОВА Елена Васильевна – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии теории познания и социальной философии философского факультета Национального исследовательского Томского государственного университета (г. Томск). E-mail: agaton1810@gmail.com

АНТУХ Геннадий Геннадьевич – аспирант кафедры онтологии, теории познания и социальной философии Национального исследовательского Томского государственного университета (г. Томск). E-mail: g.antukh@yandex.ru

БЕРЕСТОВ Игорь Владимирович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории философии, Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук; докторант Философского факультета Новосибирского государственного университета (г. Новосибирск). E-mail: berestoviv@yandex.ru

БОЙКО Владимир Анатольевич – кандидат культурологи, доцент, доцент кафедры философии, Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук (ИФПР СО РАН) (г. Новосибирск). E-mail: *vboyko100@gmail.com*

БОРОВИНСКАЯ Дарья Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Сургутского государственного педагогического университета (г. Сургут). E-mail: sweetharddk@mail.ru

БРЯНСКИЙ Сергей Николаевич - аспирант кафедры истории философии и логики философского факультета Национального исследовательского Томского государственного университета. E-mail: mr.bryanskiy@mail.ru

БУТАКОВ Павел Анатольевич – кандидат философских наук, с.н.с. сектора истории философии, Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук (г. Новосибирск). E-mail: pavelbutakov@academ.org

ВЕНДИТТИ Микела – профессор славистики, профессор в Университете Неаполя Лориентале – Факультет литературных, лингвистических и сравнительных исследований (г. Неаполь, Итальянская Республика). E-mail: michelavenditti64@gmail.com

ДЕНН Мариз – доктор наук, PhD (философия, история идей в России), профессор Университета им. М. Монтеня, Бордо-3; профессор, руководитель программы (Европейские идентичности и пространства мировой глобализации) Института Гуманитарных наук Аквитании (MSHA) (г. Пессак, Французская Республика). E-mail: maryse.dennes@u-bordeaux3.fr

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. E-mail: abdidikin@ngs.ru

ДОМАНОВ Олег Анатольевич – кандидат философских наук, с.н.с, Институт философии и права СО РАН, Новосибирский государственный университет (г. Новосибирск). E-mail: domanov@philosophy.nsc.ru

ЕВСТРОПОВ Максим Николаевич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии и логики философского факультета Национального исследовательского Томского государственного университета (г. Томск). E-mail: stropov@gmail.com

ИНИШЕВ Илья Николаевич – кандидат философских наук, доцент Школы культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета Высшая школа экономики (г. Москва). E-mail: inishev@gmail.com

КРЕЧЕТОВА Мария Юрьевна – кандидат философских наук, доцент Школы Культурологии Национального исследовательского университета Высшая Школа Экономики (г. Москва). E-mail mkrechetova@hse.ru

КРУГЛОВА Инна Николаевна – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования Красноярский государственный аграрный университет (г. Красноярск). E-mail: inna_krug@mail.ru

КРУГЛОВ Виктор Леонидович – доктор философских наук, доцент, и.о. ректора Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего профессионального образования Красноярская государственная академия музыки и театра (г. Красноярск). E-mail: victor_leoni@mail.ru

ЛАВРУХИН Андрей Владимирович – кандидат философских наук, доцент Департамента социологии, Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики (г. Санкт-Петербург). E-mail: alavruhin@hse.ru

ЛАДОВ Всеволод Адольфович – профессор кафедры онтологии, теории познания и социальной философии Национального исследовательского Томского государственного университета; заведующий кафедрой философии Томского научного центра СО РАН (г. Томск). E-mail: ladov@yandex.ru

ЛОБОВИКОВ Владимир Олегович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения Российской Академии Наук (г. Екатеринбург). E-mail: vlobovikov@mail.ru

МАЗАЕВА Ольга Геннадьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии и логики философского факультета Томского государственного университета, председатель оргкомитета конференции «Феноменолого-онтологический замысел Г.Г. Шпета и гуманитарные проекты XX-XXI веков» (г. Томск). E-mail: olga-mazaeva@yandex.ru

МАЛЫШКИН Евгений Витальевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет (г. Санкт-Петербугр). E-mail: malyshkin@yandex.ru

МАХАЕВ Маир Русланович - аспирант кафедры онтологии, теории познания и социальной философии философского факультета Томского государственного университета (г. Томск). E-mail: super-mahaev@yandex.ru

МАСЛОВ Денис Константинович – аспирант, кафедра философии, Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск). Email: denn.maslov@gmail.com

МЕЛИК-ГАЙКАЗЯН Ирина Вигеновна – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой истории и философии науки, Томский государственный педагогический университет (г. Томск). E-mail: melik-irina@yandex.ru

МЕЩЕРЯКОВА Тамара Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии с курсами культурологии, биоэтики и отечественной истории Сибирского государственного медицинского университета (г. Томск). E-mail: mes-tamara@yandex.ru

МИРОШНИЧЕНКО Максим Дмитриевич – студент 1 курса магистратуры Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета Высшая школа экономики (г. Москва). E-mail: jaberwokky@gmail.com

МИШУРА Александр Сергеевич – аспирант, школа философии факультета гуманитарных наук Национального Исследовательского Университета Высшая Школа Экономики (г. Москва). E-mail: alex.mishura@gmail.com

НАЙМАН Евгений Артурович – доцент, профессор, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии и логики Национального исследовательского Томского государственного университета, профессор кафедры философии Томского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук (г. Томск). E-mail: enyman17@rambler.ru

НЕСТЕРОВ Александр Юрьевич – доктор философских наук, кандидат филологических наук, доцент по кафедре философии, заведующий кафедрой философии и истории Самарского государственного аэрокосмического университета имени академика С.П. Королева (г. Самара). E-mail: phil@ssau.ru

ОГЛЕЗНЕВ Виталий Васильевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии и логики философского факультета Национального исследовательского Томского государственного университета, профессор кафедры теории и истории права и государства юридического факультета Российского государственного университета правосудия, Западно-Сибирский филиал (г. Томск). E-mail: ogleznev82@mail.ru

ПАВЛОВ Илья Ильич – лаборант, Лаборатория исследования философии Центра фундаментальный исследований Национального исследовательского университета Высшая школа экономики; студент 1 курса магистратуры школы философии, факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета Высшая школа экономики (г. Москва). E-mail: elijahpavloff@yandex.ru

ПЛОТНИКОВ Николай Сергеевич – приват-доцент, доктор философии, директор исследовательского центра по русской философии и интеллектуальной истории при институте русской культуры им. Лотмана, Рурский университет Бохума (г. Бохум). E-mail: nikolaj.plotnikov@rub.de

ПОСТНИКОВА Дарья Ивановна – аспирант, ассистент кафедры истории философии и логики, философский факультет, Национальный исследовательский Томский государственный университет (г. Томск). E-mail: daryavavilina@gmail.com

РОГОВИЧ Татьяна Владимировна – аспирант кафедры истории философии и логики философского факультета Национального исследовательского Томского государственного университета (г. Томск). E-mail: rogovich@gmail.com

РОГОНЯН Гаррис Сергеевич – кандидат философских наук, доцент департамента социологии, Санкт-Петербургская школа социальных и гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики. E-mail: rogonyan@gmail.com, grogonyan@hse.ru

СЫРОВ Василий Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии, теории познания и социальной философии философского факультета Национального исследовательского Томского государственного университета (г. Томск). E-mail: narrat@inbox.ru

ТЕПП Франсуза – профессор философии Университета им. М. Монтеня, Бордо-3. (г. Пессак, Французская Республика). E-mail: maryse.dennes@u-bordeaux3.fr

ЧЕРНИКОВА Ирина Васильевна – профессор, заведующая кафедры философии и методологии науки философского факультета Национального исследовательского Томского государственного университета, профессор кафедры социальных коммуникаций Института социально-гуманитарных технологий Национального исследовательского Томского политехнического университета. E-mail: chernic@mail.tsu.ru

ШАМИС Дарья Алексеевна – аспирантка (академической аспирантуры) аспирантской школы по философским наукам Национального исследовательского университета Высшая Школа Экономики (г. Москва). E-mail: dasha.shamis@gmail.com

ШЕВЧУК Екатерина Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ровенский государственный гуманитарный университет (г. Ровно, Украина). E-mail: katerynashevchuk@gmail. Com

ШЕРЕНКОВА Виктория Викторовна – аспирант Национального исследовательского Томского государственного университета, кафедра философии и методологии науки философского факультета (г. Томск). E-mail: v.sherenkova@gmail.com

Научный журнал

ВЕСТНИК ТОМСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ФИЛОСОФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ. ПОЛИТОЛОГИЯ

TOMSK STATE UNIVERSITY JOURNAL OF PHILOSOPHY, SOCIOLOGY, POLITICAL SCIENCE

2015. № 4 (32)

Редактор *В.С. Сумарокова*
Оригинал-макет *Т.В. Дьяковой*
Дизайн обложки *Яна Якобсона* (проект «Пресс-интеграл», факультет журналистики ТГУ)

Подписано в печать 23.12.2015.
Формат 70x100 $^{1}/_{16}$. Печ. л. 22,3; усл. печ. л. 31,2; уч.-изд. л. 32,2.
Тираж 100 экз. Заказ № 1482

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